



**VII CONGRESSO
ANPTECRE**
Religião e Crise Socioambiental

ANAIS

**Organizador
Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga**

ANais

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

ISSN 2175-9685

**17 a 20 de Setembro de
2019 Rio de Janeiro, Rio
de Janeiro**

Comissão Organizadora:

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio, coordenador)
Prof. Dr. César Augusto Kuzma (PUC-Rio)
Profa. Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)
Prof. Dr. Luiz Fernando Ribeiro Santana (PUC-Rio)
Profa. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso (PUC-Rio)
Ms. Andreia Durval Gripp (PUC-Rio)
Ms. Bruna Martins Ferreira dos Santos (PUC-Rio)
Ms. Jordelio Siles Ledo (PUC-Rio)
Ms. Leonardo dos Santos Silveira (PUC-Rio)
Ms. Jane F. Lima e Suzana Moreira (PUC-Rio)
Ms. Rogério Guimarães de Almeida Cunha (PUC-Rio)
Ms. Sérgio Albuquerque Damião (PUC-Rio)

Conselho Diretor da ANPTECRE:

Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)
Profa. Dra. Carolina Teles Lemos (PUC GO)
Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (UFJF)

Conselho Científico da ANPTECRE:

Prof. Dr. Eduardo Cruz (PUC SP)
Prof. Dr. Érico João Hammes (PUC RS)
Prof. Dr. Glaucio Barsalini (PUC Campinas)
Prof. Dr. Júlio César Adam (EST)
Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas)

Conselho Fiscal da ANPTECRE:

Prof. Dr. Fabrício Possebon (UFPB)
Prof. Dr. Jaziel Guerreiro Martins (FABAPAR)
Prof. Dr. Joe Marçal G. Santos (UFS)

Comitê Científico:

Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição (UEPA)
Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer (PUC GO)
Prof. Dr. Joel Portella Amado (PUC-Rio)
Prof. Dr. Josafá Carlos de Siqueira (PUC-Rio)
Prof. Dr. Luiz Felipe Guanaes (PUC-Rio)
Profa. Dra. Maria Clara L. Bingemer (PUC-Rio)
Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade (PUC-Rio)
Prof. Dr. Pedro Rubens Ferreira Oliveira (UNICAP)

Organização dos ANAIS

Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga

Revisão da Organização

Ms. Sérgio Albuquerque Damião

Diagramação

Bárbara Ferreira de Carvalho Yabrudi
Pedro Henrique Cavalcanti Vicente Pereira
Sérgio Rodrigo Policeno de Sant'Anna

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

Realização:



DEPARTAMENTO DE
TEOLOGIA
PUC-Rio



Dados Internacionais para Catalogação na Publicação

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

ANAIS do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião e Crise Socioambiental. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 17 a 20 de setembro de 2019.

797 p.

ISSN 2175-9685

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

Apoio:



4



APRESENTAÇÃO

A Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) foi criada em 2007. Desde sua criação, ela tem contado com o apoio de instituições governamentais e não governamentais para a realização de seus Congressos Nacionais. Olhando para a trajetória histórica da realização de seus Congressos, podemos constatar que os 3 primeiros encontros se debruçaram sobre a epistemologia e os limites da atual Área 44 da CAPES: *Ciências da Religião e Teologia*. Em seus primórdios, tratava-se de estabelecer uma plataforma de cooperação e trabalho conjunto para ciências de *epistemes* próximas, mas diferentes. A partir de então, a temática ampliou-se, abrangendo os mais variados temas, e aumentou significativamente o número de participantes. Se em seus inícios a Área contava apenas com 12 Programas reconhecidos (2008), hoje ela conta com 21 Programas reconhecidos (2019).

Os Congressos da ANPTECRE têm por finalidade reunir docentes, pesquisadores/as e discentes de Pós-Graduação dedicados/as às Ciências da Religião e Teologia. Tais Congressos são bienais e apresentam-se como o principal evento da Área 44 da CAPES. Resumidamente, temos o seguinte percurso histórico, traçado pelos Congressos da Anptecre, desde seu primeiro até o sétimo: 1º Congresso Nacional ANPTECRE | São Paulo - SP | 2008. Tema: *Teologia e Ciências da Religião*; 2º Congresso Nacional ANPTECRE | Belo Horizonte - MG | 2009. Tema: *Fenomenologia e Hermenêutica do Religioso*; 3º Congresso Nacional ANPTECRE | São Paulo - SP | 2011. Tema: *Teologia e Ciências da Religião: Interfaces*; 4º Congresso Nacional ANPTECRE | Recife - PE | 2013. Tema: *Qual é o futuro das religiões no Brasil?*; 5º Congresso Nacional ANPTECRE | Curitiba - PR | 2015. Tema: *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*; 6º Congresso Nacional da ANPTECRE | Goiânia - GO | 2017. Tema: *Religião, Migração e Mobilidade Humana*.

Dando continuidade às discussões dos eventos precedentes, o VII Congresso da ANPTECRE foi realizado nos dias 17 a 20 de setembro de 2019, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), como instituição hospedeira, e teve como tema: *Religião e crise socioambiental*. O Congresso se confirmou na convicção e na proposta de reunir professores/as, pesquisadores/as e estudantes dos

21 Programas de Pós-Graduação de todo o Brasil dedicados às *Ciências da Religião* e à *Teologia*.

Além do esforço conjunto dos Programas da Área de *Ciências da Religião e Teologia* em investigar e compartilhar os resultados da investigação sobre os múltiplos aspectos da religião, na sua mais ampla acepção, espacialidade e temporalidade, por ocasião deste VII Congresso Nacional, a ANPTECRE comemorou 12 anos de sua fundação e trabalho em prol da Área 44 da CAPES: *Ciências da Religião e Teologia*. Esta caminhada de 12 anos marca o amadurecimento dos Programas de Pós-Graduação, que de um número restrito desde sua fundação há 12 anos, com apenas 12 Programas, chegou à data do VII Congresso com seus 21 Programas (quase que dobrando seu número), sediados em universidades públicas, privadas e comunitárias. A ocasião se apresentou como uma grande oportunidade para que os/as numerosos/as professores/as e estudantes envolvidos/as na pós-graduação em *Ciências da Religião e Teologia* comemorassem a consolidação de suas linhas de pesquisa, o amadurecimento de seus projetos de investigação, sua extensa publicação e suas inúmeras parcerias com outros/as colegas da Área, do Brasil e do exterior.

Em sua *Ementa*, lemos que “O VII Congresso tem por objeto a relação entre Religião, Teologia e crise socioambiental. São diversos e variados os motivos que levam à percepção de uma crise ambiental, em que avultam mudanças climáticas com indícios de uma situação de irreversibilidade. Paralelamente, a globalização e a tecnologia trouxeram, ao lado das vantagens, também efeitos da exploração humana e desigualdade social, violência, guerras, movimentos de migração e ondas de refugiados. O contexto político, por sua vez, apresenta sintomas de crise de democracia em discursos de ódio e discriminação, que impactam profundamente nas sociedades e em todo o ambiente. Nesse contexto, cabe perguntar: qual é o lugar da Religião diante desta crise? Em que medida as religiões se ligam às causas da crise socioambiental ou, contrariamente, podem contribuir, ou já contribuem, para a criação e estabelecimento de propostas com vistas à superação de tal crise? Qual o lugar desse tema na pesquisa na área de Ciências da Religião e Teologia no contexto atual?”.

O termo “religião” tem perpassado todos os Congressos de forma explícita, em seu tema principal, e isso tem nos ajudado a ver a temática em sua

interdisciplinaridade e *transdisciplinaridade* com todas as demais áreas do saber e conhecimento humano, criando sempre uma cultura do encontro, criando “redes” entre as diferentes instituições e os saberes, pensando o Planeta como uma Pátria e a humanidade como um povo que vive em uma Casa Comum, buscando sempre e cada vez mais um *projeto comum* que considere a *realidade* como um *poliedro* caracterizada por distintas e numerosas diferenças e pela coincidência de opostos que exige um trabalho para a confluência de todas as parcelas, mantendo a sua própria originalidade, mas tendo presente a hodierna vastidão cultural, que constitui um dom de Deus que é experimentado em cada cultura e realidade, realçando sempre e cada vez mais a beleza desse rosto pluriforme que possuímos entre as várias culturas e religiões.

A religião faz parte das representações simbólicas que permeiam a vida e as culturas da humanidade em todos os rincões de nosso Planeta e Casa Comum. A temática *religião e crise socioambiental* dialoga com as Ciências da Religião e com a Teologia, bem como com toda a problemática que esta envolve, a partir de seus mais variados e complexos sujeitos e objetos. A própria mobilidade humana, que estamos experimentando em larga escala nas últimas décadas tem colaborado no amplo encontro entre as várias culturas e religiões presentes em nossa Casa Comum. Mas é preciso crescer na superação de aspectos como a intolerância e a perseguição religiosa, questões étnicas, interesses estratégicos, políticos e econômicos de grupos, que estão cada vez mais fortes e no centro do cenário das motivações e disputas por espaço e poder em todas as esferas da vida humana, nas camadas sociais e religiosas. O mundo assiste quase que impassível a um cenário de dor, sofrimento, guerras, disputas pelo poder, tráfico, empobrecimento, violência, fome, miséria, mudanças climáticas, crise socioambiental e, infelizmente, muitas vezes com um olhar acrítico e sensacionalista dos múltiplos meios de comunicação social de massa, que tem sempre e cada vez mais transformado a vida real em espetáculo e entretenimento, contribuindo para reforçar ainda mais os chavões e os preconceitos do senso comum, que atribui de forma simplista um papel violento a determinadas religiões e a crise socioambiental a outros fatores, que não os reais.

Sem sombra de dúvidas que a complexidade da temática *religião e crise socioambiental* exige hoje e continuará exigindo de todos nós estudos e pesquisas interdisciplinares e transdisciplinares, nacionais e internacionais, com estudos

comparativos, cruzamento de dados e acompanhamento de situações de crise socioambientais internas e externas, conflitos religiosos e culturais que têm se vislumbrado a cada dia e cada vez mais. A proposta de se realizar um Congresso Nacional sobre esta temática levou em consideração e vislumbrou igualmente a possibilidade de dar visibilidade, ressonância e substância crítica para que a sociedade possa refletir sobre o crescente fenômeno religioso e a enorme crise socioambiental que tem assolado não apenas o Brasil, mas a humanidade como um todo, especialmente os milhões de pessoas mais pobres, como encontramos na realidade de muitas de nossas comunidades, sobremaneira nas periferias e favelas de nossas grandes cidades brasileiras, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Recife, Cuiabá, Porto Alegre, Curitiba etc.

Ao lado deste tema guarda-chuva, outros temas correlatos ajudaram a compor o imenso e complexo mosaico desta temática que, no Congresso, receberam nossa atenção, como a situação religiosa no Brasil, a crescente diversidade religiosa, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, os conflitos entre a ecologia e o agronegócio, ética socioambiental, os sectarismos e os fundamentalismos, o dualismo entre mundo material e opções espirituais, a intolerância e a violência religiosa, as religiões, as teologias, os ritos e as cosmologias, as tradições e os textos sagrados, gênero e religião, religião e ecologia, consciência ecológica, a situação e o futuro da Amazônia.

O VII Congresso da ANPTECRE estabeleceu como objetivo geral: Analisar e refletir sobre a contribuição que as Ciências da Religião e a Teologia podem dar ao debate sobre a crise socioambiental no Brasil e no Mundo. Ao mesmo tempo ele traçou como objetivos específicos: 1. Refletir sobre os problemas ético-socioambientais; 2. Debater sobre os fundamentalismos e dualismo entre mundo material e opções espirituais; 3. Analisar a visão que as religiões, suas teologias, ritos e cosmologias tem sobre o ambiente; 4. Compreender melhor as relações entre gênero, religião e ecologia; 5. Entender a relação entre religião e consciência ecológica; 6. Indagar sobre o futuro da Amazônia diante da crise socioambiental e as contribuições da Religião; 7. Dialogar sobre a questão socioambiental e seu impacto na produção de conhecimento dentro da Área 44.

Enfim, tendo presente a realidade em que nos encontramos, a ANPTECRE convidou a todos/as os/as professores/as, pesquisadores/as, docentes e discentes de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Teologia do Brasil, bem como de todas as

áreas científicas conexas, a organizar e propor Grupos de Trabalho, Sessões Temáticas, Comunicações e outras formas de participação, para que o VII Congresso, como um espaço aberto e democrático, fosse um espaço propício capaz de promover o conhecimento científico e seu intercâmbio acadêmico, mas também onde pudesse amadurecer a consciência acerca desta temática tão presente e crescente em nosso meio nos tempos atuais.

A preparação do VII Congresso da ANPTECRE foi demorada e trabalhosa, mas feita colegialmente, a fim de garantir que todos os Programas de Pós-Graduação participem e tenham tanto suas linhas de pesquisa quanto suas peculiaridades regionais e temáticas respeitadas e integradas no processo e na realização deste importantíssimo evento para a Área 44 da CAPES. Por isso, a adesão dos PPGs ao Congresso foi e será sempre algo expressivo e fundamental para o Congresso. Além de socializar, debater e aprofundar os resultados das pesquisas de professores/as, doutorandos/as e mestrandos/as, o Congresso também agregou os/as docentes e discentes dos diversos Minters, Dinters e Procads com os quais estão envolvidos muitos PPGs da Área. Isso aumenta e muito o impacto social do VII Congresso da ANPTECRE e alarga ainda mais seus horizontes e possibilidades de abrangência futura.

Ampla foi a participação ao longo VII Congresso da ANPTECRE, em seus vários momentos, o qual contou com:

1) três conferências principais: a) a abertura, dia 17, contamos com a presença do Prof. Dr. José Ivo Follman (Unisinos, São Leopoldo/RS, Brasil), que trabalhou a temática “*A crise socioambiental: causas e desafios*”; b) no dia 19, tivemos a presença da Profa. Dra. Maria Isabel Pereira Varanda, da Universidade Católica Portuguesa (Campus do Porto, Portugal), que desenvolveu a temática *Extra naturam nulla salus?* O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno; e, no dia 20, na palestra de encerramento, contamos com a presença do Prof. Dr. André Trigueiro (PUC-Rio, Brasil), que nos ajudou com a temática “A crise socioambiental: perspectivas de soluções”.

2) sete mesas temáticas: M1) Conflitos entre a ecologia e o agronegócio: problemas ético-socioambientais; M2) Fundamentalismos e dualismo entre mundo material e opções espirituais; M3) Religiões, teologias, ritos e cosmologias: tradições e textos sagrados; M4) Gênero, religião e ecologia; M5) Questão socioambiental:

estado da arte e perspectiva para a Área 44 (epistemologias); M6) Religião e consciência ecológica; M7) O futuro da Amazônia diante da crise socioambiental: contribuições ético-religiosas.

3) dez grupos de trabalho (GTs): GT 01 – Religião E Educação; GT 02 – Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido; GT 03 - Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo; GT 04 – Gênero e Religião; GT 05 - Pesquisa Bíblica; GT 06 - Paul Tillich; GT 07 -Teologia (S) da Libertação; GT 08 - Teologia Sistemática: Questões Emergentes; GT 09 – Cultura Visual e Religião; GT 10 – Consciência Planetária, Sustentabilidade, Religião e Ecoteologia.

4) quatorze sessões temáticas (STs): ST 01 - Espírito e Utopia do Reino de Deus: Questões Emergentes entre Pneumatologia e Cristologia; ST 02 – Ecologia Integral: A Teologia Cristã em Diálogo com outros Saberes; ST 03 - Capitalismo como Religião; ST 04 - O Diálogo Católico-Pentecostal: Teologia, Bíblia e História; ST 05 - Religiões Afro-Brasileiras e Contemporaneidade; ST 06 - Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades não Religiosas; ST 07 - Pentecostalismos e Protestantismos; ST 08 - Interfaces e Discursos no (Con)Texto na Cosmovisão, Direitos Humanos, Formação e Ecologia; ST 09 - Mística e Espiritualidades; ST 10 - Religião, Espaço Público e Política; ST 11 - Catolicismo no Brasil: Permanências e Rupturas; ST 12 - Religiões e Filosofias da Índia; ST 13 - A Igreja Católica na América Latina e no Caribe à luz do Evento Puebla: História, Teologia, Articulações Sociais e Políticas; ST 14 - Teologia, Religião e Literatura.

Desta forma, os PPGs e seus/suas pesquisadores/as fortaleceram suas parcerias e projetos de cooperação nacionais e internacionais, recebendo ainda mais incentivo para realizar publicações conjuntas e para operacionalizar o intercâmbio de experiências e de pesquisadores/as. Esta contribuição está em inteira consonância com os objetivos do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, instituição que sediou a realização do VII Congresso da ANPTECRE: promover a formação científica aprofundada de docentes e pesquisadores/as para uma melhor compreensão das formas históricas da religião, desde as mais antigas até as mais recentes, e de sua interação com a cultura e com as questões socioambientais, recebendo e acolhendo discentes de todas as denominações religiosas.

Enfim, poder oferecer e compartilhar os textos dos GTs e STs com todos os participantes do evento, com a comunidade científica e acadêmica, em forma de

Anais, é uma alegria muito grande para todos nós que programamos, desenhamos, acolhemos e realizamos o VII Congresso da ANPTECRE nas dependências da PUC-Rio, que abriu seus espaços e coração para receber a todos, sem medir esforços. Outra alegria é poder ter participado desta linda história de acolhida dos Congressos da ANPTECRE e poder passar o “bastão” para aqueles dois Programas que acolherão o VIII Congresso da ANPTECRE: UFPB (Paraíba) e UFS (Sergipe).

Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga

Diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio
Presidente da Comissão Organizadora do VII Congresso da ANPTECRE 2019
Rua Marquês de São Vicente, 225/11º – Gávea – 22453-900
Rio de Janeiro – RJ – Tel (0XX21) 35271300 Fax (0XX21) 35271302
E-mail: waldecir@puc-rio.br e ou waldecir@hotmail.com

Sumário

APRESENTAÇÃO	
Waldecir Gonzaga	05
SUMÁRIO	12
 GT 01 – RELIGIÃO E EDUCAÇÃO.....	24
 EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DAS CONSTITUIÇÕES BRASILEIRAS, DO PERÍODO REPUBLICANO, SOBRE A PERMANÊNCIA DO ENSINO RELIGIOSO E SEUS DESDOBRAMENTOS NAS LEGISLAÇÕES EDUCACIONAIS	
Patrícia da Silva Gouvêa Tostes.....	24
 A INCLUSÃO SOB A ÓTICA DA EDUCAÇÃO E DA TEOLOGIA	
Charles Klemz.....	33
 AS MARGENS COMO PONTO DE PARTIDA: REPENSANDO O ENSINO RELIGIOSO A PARTIR DAS ABORDAGENS PÓS-COLONIAIS.	
Adriana Guilherme Dias da Silva Figueirêdo.....	40
 GT 02 – RELIGIÃO COMO TEXTO: LINGUAGENS E PRODUÇÃO DE SENTIDO.....	49
 OFÍCIO DE BENZER EM POÇOS DE CALDAS: PERCURSOS INVESTIGATIVOS DO PLANO DE SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL	
Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro e Giseli do Prado Siqueira.....	49
 O CARÁTER POLIFÔNICO E DISCURSIVO DA HOMILIA RELIGIOSA CATÓLICA	
Rita de Kássia Pontes Silva.....	57
 O CONCEITO “ARQUIESPÍRITO” DE EDGAR MORIN EM ABERTURA AO PENSAMENTO RELIGIOSO.	
Cleber Melo Rocha Santos.....	64
 GT 03 - ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO.....	72
 DIÁLOGOS SOBRE O DIÁLOGO: A RECEPÇÃO DA ENCÍCLICA <i>LAUDATO SI’</i> ENTRE CATÓLICOS, EVANGÉLICOS E ACADEMIA	
Luís Felipe Lobão de Souza Macário.....	72

O JOVEM, A UNIVERSIDADE E A FÉ: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE DO ESTUDANTE DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO EM BELÉM-PA

Cristian Sicsú da Glória.....80

DEPOIS DA MORTE DE DEUS: A PROPOSTA DE GIANNI VATTIMO POR UM CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO

Carlos Alberto Pinheiro Vieira.....87

RELIGIÃO VS. NILISMO: UM DESAFIO ATUAL?

Hélio Pereira Lima.....95

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E AS INFLUÊNCIAS ARQUETÍPICAS DAS RELIGIÕES PAGÃS NO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle.....103

PENSAR DEUS A PARTIR DA ÉTICA EM LEVINAS

Dr. José Tadeu Batista de Souza.....112

GT 04 – GÊNERO E RELIGIÃO.....119

A JUVENTUDE NEGRA EVANGÉLICA: ENFRENTANDO O RACISMO E AS DESIGUALDADES DE GÊNERO

Valdenice José Raimundo 119

SAÚDE MENTAL EM MULHERES EVANGÉLICAS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Rebecca Ferreira Lobo Andrade Maciel.....126

ASSIMETRIA FEMININA NA IGREJA CATÓLICA: A VISÃO DOS PONTÍFICES A PARTIR DO MODELO DE MARIA

Perla Cabral Duarte Doneda.....133

RELIGIÃO - ESPIRITUALIDADE E AS PESSOAS LGBTI+

Maria Cristina S. Furtado.....141

O MOVIMENTO CARISMÁTICO E O SERVIÇO AOS POBRES	
Huanderson Silva Leite.....	149
GT 05 - PESQUISA BÍBLICA.....	156
A SOLIDARIEDADE QUE NASCE DA ESCUTA ÀS ESCRITURAS UMA LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DE LC 16,19-31	
Benedito Antônio Bueno de Almeida Izabel Patuzzo Tarlei Navarro Pádua Souza.....	156
A TEOLOGIA SOCIOAMBIENTAL DO PROFETA MIQUEIAS	
Jaldemir Vitorio SJ.....	165
A SABEDORIA EDUCADORA SEGUNDO SIRÁCIDA 4,11-19	
Nelson Maria Brechó da Silva.....	172
A IMPORTÂNCIA DEVIDA À PALAVRA: UM ANÁLISE PRAGMÁTICO- LINGUÍSTICA DA PARÁBOLA DOS DOIS CONSTRUTORES EM LC 6,46-49	
Vamberto Marinho de Arruda Junior.....	179
OS VERBOS KABASH E RADAH EM GN 1,28: UMA ANÁLISE COMPARATIVA COM O TEXTO DE GN 2,15	
Érica Daiane Mauri.....	186
LITURGIA DE ESPERANÇA: ORÁCULO DE SALVAÇÃO DE IS 43.1-7	
Gustavo Schmitt.....	194
ELEMENTOS SOCIOAMBIENTAIS NA PROFECIA DE OSÉIAS	
Valmor da Silva.....	201
UM RITO DE ENTRONIZAÇÃO EM ISAÍAS 42,1-4	
José Jacinto de Ribamar Mendes Filho.....	210

GT 06 - PAUL TILLICH.....	218
ESPIRITUALIDADES NÃO-RELIGIOSAS, XAMANISMO E NOVA ERA NO CIRCUITO DE ARTE CONTEMPORÂNEA	
Daniela Cordovil.....	218
GT 07 - TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO.....	225
FUNDAMENTALISMO E BEM COMUM: EM BUSCA DE UMA ÉTICA DIALOGAL E LIBERTADORA	
Francisco das Chagas de Albuquerque.....	225
GT 08 - TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES.....	234
IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA EM EDWARD SCHILLEBEECKX	
Faustino dos Santos.....	234
A TEOLOGIA COMO DISCURSO BIOGRÁFICO SOB A AUTORIDADE DAS VÍTIMAS	
Rogério Guimarães de Almeida Cunha.....	241
O MÉTODO DOGMÁTICO SEGUNDO W. KASPER	
Matheus da Silva Bernardes.....	248
A ACOLHIDA DO DOM DE DEUS: A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO NA PERSPECTIVA DE GONZÁLEZ FAUS	
Elias Fernandes Pinto.....	255
O INFERNO COMO REJEIÇÃO DEFINITIVA DE DEUS EM JOÃO PAULO II	
César Andrade Alves.....	263
GT 09 – CULTURA VISUAL E RELIGIÃO.....	270
TECENDO CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA SEQUÊNCIA DO FILME <i>KUNDUN</i>	
Elainy Fátima de Souza.....	270

GT 10 – CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, SUSTENTABILIDADE, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA.....277

**A CRISE SOCIOAMBIENTAL E A FORMAÇÃO PRESBITERAL
UMA ANÁLISE DAS POSSIBILIDADES DE INSERÇÃO DA EDUCAÇÃO
SOCIOAMBIENTAL NA FORMAÇÃO DOS FUTUROS PRESBÍTEROS DA
IGREJA CATÓLICA**

Marcos Morais Bejarano.....277

**A CULTURA DO DIÁLOGO COMO CAMINHO PARA A SUPERAÇÃO DA
CRISE SOCIOAMBIENTAL**

José Abel Sousa
Beatriz Gross.....288

O SIMBOLISMO ECOLÓGICO DO SANTUÁRIO CRISTO REDENTOR

Alexandre Carvalho Lima Pinheiro.....296

**O CUIDADO COM A CASA COMUM NO CONTEXTO DA TEOLOGIA DA
CRIAÇÃO: FUNDAMENTOS PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL**

Bruno Pinto de Albuquerque e Lucas Henrique Tadeu de Oliveira.....305

**RAÍZES HISTÓRICAS DA NOSSA CRISE ECOLÓGICA E O CUIDADO PELA
NOSSA CASA COMUM**

Renato Kirchner.....312

**CRIAÇÃO É O LUGAR DA COMUNHÃO ENTRE DEUS E O SER HUMANO:
UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA NO PENSAMENTO DE IRINEU DE LIÃO**

Leonardo Henrique Piacente.....320

**CRISE ECOLÓGICA E REFLEXÃO ANTROPOLÓGICO-TEOLÓGICA À LUZ
DA ENCÍCLICA *LAUDATO SÌ***

Eraldo de Souza Leão Filho.....326

CUIDAR DA IRMÃ ÁGUA: UM IMPERATIVO URGENTE

Marcelo Massao Osava.....332

SÃO FRANCISCO DE ASSIS: HUMANISMO E ECOLOGIA INTEGRAL	
Cristiano Luís de França.....	339
FUNDAMENTOS AGOSTINIANOS PARA A DISTRIBUIÇÃO E O CONSUMO DE ALIMENTOS SAUDÁVEIS	
André Luiz Rodrigues da Silva.....	347
O BEM VIVER COMO HORIZONTE DE SENTIDO PARA A CIDADE	
Carlos Alberto Motta Cunha.....	355
O MEIO AMBIENTE E O SÍNODO DA AMAZÔNIA A CONTRIBUIÇÃO QUE O SÍNODO DA AMAZÔNIA DARÁ PARA A PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE.	
Ludinei Marcos Vian.....	362
O TERREIRO DE RITUAL SAGRADO DA BOA VISTA: O POVO XUKURU DO ORORUBÁ E SUAS PRÁTICAS SOCIOAMBIENTAIS EM DEFESA DA TERRA.	
Constantino José Bezerra de Melo.....	370
PROTESTANTISMO E ECOLOGIA NO NORDESTE DO BRASIL	
Gustavo Ribeiro da Silva Amorim.....	377
TIPOLOGIAS DA ECOTEOLOGIA. UM DIÁLOGO COM ROMÁN GURIDI.	
Prof. Afonso Tadeu Murad.....	383
ST 01 - ESPÍRITO E UTOPIA DO REINO DE DEUS: QUESTÕES EMERGENTES ENTRE PNEUMATOLOGIA E CRISTOLOGIA.....	398
ESPERANÇA PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO PONTIFICADO DE FRANCISCO	
Luiz Carlos Sureki.....	398
CONSIDERAÇÕES PARA ESPIRITUALIDADES LATINO-AMERICANAS A PARTIR DA PNEUMATO-ECLESIOLOGIA DE VICTOR CODINA	
Gilmar Ferreira da Silva.....	405

A FRUIÇÃO DO ESPÍRITO NO MÉTODO TEOLÓGICO	
Henrique Mata de Vasconcelos.....	413
ST 02 – ECOLOGIA INTEGRAL: A TEOLOGIA CRISTÃ EM DIÁLOGO COM OUTROS SABERES.....	420
O PAPEL DA TEOLOGIA PASTORAL PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA INTEGRAL	
Abimar Oliveira de Moraes.....	420
A <i>LAUDATO SI'</i> E SEU CHAMADO AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM VISTA DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL.	
Chrystiano G. Ferraz.....	429
A NECESSIDADE DO DIÁLOGO NA CASA COMUM	
André Luiz Bordignon-Meira.....	437
CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA E O PRINCÍPIO DE SOLIDARIEDADE À LUZ DA <i>COMMUNIO</i> TRINITÁRIA	
Suzana Regina Moreira.....	444
CASA COMUM E HOSPITALIDADE: ALGUNS TÓPICOS DA <i>LAUDATO SI'</i> PARA UMA TEOLOGIA EM DIÁLOGO	
Maria Teresa de Freitas Cardoso.....	451
ECOLOGIA INTEGRAL E ESPIRITUALIDADE: O QUE AS RELIGIÕES PODEM FAZER PELA DEFESA DA CASA COMUM	
Kevin Willian Kossar Furtado.....	459
A CRISE ECOLÓGICA E SUA RAIZ HUMANA SEGUNDO BENTO XVI E FRANCISCO	
Thadeu Lopes Marques de Oliveira.....	467
“SERVIR” DO ATO CRIADOR EM GÊNESIS 2: POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO PARA “O CUIDAR DA CASA COMUM”	
Marcos Viera das Neves.....	474

ECOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO: A BUSCA DE UMA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA INTEGRAL	
Clélia Peretti.....	480
A EUCARISTIA E O MEIO AMBIENTE NA <i>LAUDATO SI</i>: ACENOS SISTEMÁTICOS EM PERSPECTIVA DIALOGAL	
Laerte Tardeli Hellwig Voss.....	488
ST 03 - CAPITALISMO COMO RELIGIÃO.....	498
A ORIGEM DO DINHEIRO NA RELIGIÃO E NO SACRIFÍCIO. OS ESTUDOS DE CHRISTOPH TÜRCKE SOBRE CAPITALISMO E RELIGIÃO	
Alberto da Silva Moreira.....	498
RELIGIÃO, MERCADORIA E CONSUMO: CRÍTICA AO DISPOSITIVO NEOLIBERAL DA TROCA	
Drance Elias da Silva.....	507
ST 04 - O DIÁLOGO CATÓLICO-PENTECOSTAL: TEOLOGIA, BÍBLIA E HISTÓRIA.....	515
A RELEITURA ECUMÊNICA DA TEOLOGIA PENTECOSTAL-CARISMÁTICA NO MOVIMENTO ENCRISTUS	
André Luís da Rosa.....	515
OS BATISTAS E A CONTROVÉRSIA ECUMÊNICA: SER OU NÃO SER?	
Márcio Pureza de Lima.....	522
ST 05 - RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E CONTEMPORANEIDADE.....	529
CONFLITOS, PRECONCEITOS E RESISTÊNCIAS: A SANTA INQUISIÇÃO NA AMAZÔNIA COLONIAL E OS ESTIGMA SOBRE OS TRABALHOS DE AMOR NOS TERREIROS EM BELÉM DO PARÁ	
Fabio Oliveira de Sena.....	529
FOLIA DE REIS NA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO: MILAGRES E NEGOCIAÇÕES RELIGIOSAS E SOCIAIS PARA A SUA SALVAGUARDA	
Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz.....	536

CHAMADO À RESPONSABILIDADE SOCIOAMBIENTAL: UM OLHAR ECOTEOLÓGICO SOBRE A LENDA IORUBA KIGBO E OS ESPÍRITOS DO MATO	
Gerson Lourenço Pereira.....	543
ST 06 - NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E ESPIRITUALIDADES NÃO RELIGIOSAS.....	550
ESPIRITUALIDADES NÃO-RELIGIOSAS, XAMANISMO E NOVA ERA NO CIRCUITO DE ARTE CONTEMPORÂNEA	
Daniela Cordovil.....	550
INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL E “PÓS-MODERNIDADE”: NOVAS FORMAS DE VIVER A DIMENSÃO PROFUNDA	
Auriston Magalhães Vitor.....	557
A PROPOSTA ÉTICA DO CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO	
Felipe de Queiroz Souto.....	564
ST 07 - PENTECOSTALISMOS E PROTESTANTISMOS.....	571
A MORTE SUBIU POR NOSSAS JANELAS: O DISCURSO SECULAR E RELIGIOSO DO PENTECOSTALISMO NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2018	
Liniker Xavier.....	571
A CONVERSÃO AO PENTECOSTALISMO EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO NORDESTE DO PARÁ: ALGUNS APONTAMENTOS DECOLONIAIS	
Alef Monteiro (de Souza) Manoel Ribeiro de Moraes Júnior.....	578
O MULTIVERSO QUE OS CRENTES HABITAM: UMA INTERPRETAÇÃO ETNOGRÁFICA	
Waldney de Souza Rodrigues Costa.....	585
ST 08 - INTERFACES E DISCURSOS NO (CON)TEXTO DA COSMOVISÃO, DIREITOS HUMANOS, FORMAÇÃO E ECOLOGIA.....	592

A IGREJA CATÓLICA E A REVOLUÇÃO BURGUESA NO BRASIL: CONTRIBUINDO PARA O DEBATE DE FLORESTAN FERNANDES	
João Vitor Pereira de Queiroz.....	592
O MANDATO CULTURAL E O PAPEL DO SUJEITO ECOLÓGICO NA PERSPECTIVA DA COSMOVISÃO CRISTÃ	
Dra. Gleyds Silva Domingues Emanoel Querino Domingues.....	606
ST 09 - MÍSTICA E ESPIRITUALIDADES.....	614
FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER, MÍSTICA E ESTADOS NÃO USUAIS DE CONSCIÊNCIA	
Brasil Fernandes de Barros.....	614
ADMIRAÇÃO POÉTICA, MÍSTICA E CRÍTICA SOCIAL NA POESIA DE SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN	
Ceci M.C. Baptista Mariani.....	622
EXPERIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE EM SØREN KIERKEGAARD	
Presley Henrique Martins.....	630
IMANÊNCIA -TRANSCENDÊNCIA NA OBRA DE FRIDA KAHLO	
Maria Angélica F. Jurity.....	637
ST 10 - RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E POLÍTICA.....	643
A QUESTÃO DA PLURALIDADE NA PEDAGOGIA WALDORF: UMA CULTURA ESCOLAR PARA COMPREENSÃO MÚTUA	
Emerson Rocha de Castro e Silva.....	643
O SIONISMO CRISTÃO NO BRASIL: DA ESCATOLOGIA NAS IGREJAS À ATUAÇÃO POLÍTICA NO GOVERNO BRASILEIRO	
André Daniel Reinke.....	650
NEO-CONSERVADORISMO RELIGIOSO E INTERVENÇÃO PROFISSIONAL: O CASO DO SERVIÇO SOCIAL	
Simone Barreto Lourenço da Silva.....	658

A PASSIVIDADE SOCIAL RELIGIOSA E O DEVER DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA PERSPECTIVA DOS PURITANOS	
Fábio José Barbosa Correia.....	665
SOBERANIA, DIREITO E VIDA: FACETAS DO BIPODER	
Patrícia Aparecida de Almeida.....	672
O SIMPLES USO DE FATO E A INOPEROSIDADE: POSSIBILIDADES DE UMA NOVA POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO	
Glauco Barsalini.....	679
A MISSÃO CATÓLICA JAPONESA (DIPLOMÁTICO-MILITAR) NO BRASIL EM 1938: A APROPRIAÇÃO DO PENSAMENTO DE GUERRA JUSTA PELO GRANDE IMPÉRIO DO JAPÃO	
Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira.....	686
MATRIZES IBÉRICAS DA TEOLOGIA POLÍTICA NO PENSAMENTO ULTRAMONTANO BRASILEIROS DO SÉCULO XIX	
Ana Rosa Cloquet da Silva.....	693
ST 11 - CATOLICISMO NO BRASIL: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS.....	701
A SINFONIA DOS DOIS MUNDOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA DOCTRINA DOS AFETOS	
Cícero Williams da Silva	
Percy Marques Batista.....	701
A RELIGIOSIDADE POPULAR NO BRASIL DO SÉCULO XIX: UM ESTUDO A PARTIR DOS RELATOS DE VIAJANTES ESTRANGEIROS	
Renan Gomes de Oliveira.....	712
CAMINHADA DA FÉ: UMA HERMENÊUTICA DA DEVOÇÃO MARIANA À APARECIDA	
Rosiléa Archanjo de Almeida.....	719
ST 12 - RELIGIÕES E FILOSOFIAS DA ÍNDIA.....	726
O ENSINO VEDANTINO: A RELAÇÃO DIALÓGICA ENTRE MESTRE E DISCÍPULO	
Bruno do Carmo Silva.....	726

ST 13 - A IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE À LUZ DO EVENTO PUEBLA: HISTÓRIA, TEOLOGIA, ARTICULAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS.....	734
A PIEDADE POPULAR EM JUAZEIRO DO NORTE À LUZ DAS ORIENTAÇÕES PASTORIAIS DE PUEBLA	
Benedito Tadeu dos Santos.....	734
A JUVENTUDE BRASILEIRA COMPORTAMENTO POLÍTICO E RELIGIOSO DE PUEBLA À TEGUCIGALPA	
José Eduardo Rodrigues.....	741
ECOTEOLOGIA EM PUEBLA: UM PONTO DE PARTIDA PARA O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA NA IGREJA LATINO- AMERICANA	
André Gustavo Di Fiore.....	748
O PRINCÍPIO DE COOPERAÇÃO EM DISCURSOS ECOLÓGICOS	
Renato Arnellas Coelho.....	756
EVANGELIZAÇÃO EM PUEBLA: DESDOBRAMENTOS DA <i>EVANGELII NUNTIANDI</i> NA AMÉRICA LATINA	
Marcel Alves Martins.....	764
ST 14 - TEOLOGIA, RELIGIÃO E LITERATURA.....	772
A FIGURA DE MARIA NA RELIGIOSIDADE POPULAR POR MEIO DOS FOLHETOS DE MINELVINO FRANCISCO SILVA E RODOLFO COELHO CAVALCANTE	
Neffertite Marques da Costa.....	772
ARTE E MAGIA NAS ESTÓRIAS DE FADAS: A CONTEMPLAÇÃO DA NATUREZA EM TOLKIEN	
Diego Klautau.....	779
AMAZÔNIA: SÍNODO E CRISE SOCIOAMBIENTAL	
Antonio Manzatto.....	786

GT 01 – RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DAS CONSTITUIÇÕES BRASILEIRAS, DO PERÍODO REPUBLICANO, SOBRE A PERMANÊNCIA DO ENSINO RELIGIOSO E SEUS DESDOBRAMENTOS NAS LEGISLAÇÕES EDUCACIONAIS

EDUCATION AND RELIGION: AN ANALYSIS OF THE BRAZILIAN CONSTITUTIONS OF THE REPUBLICAN PERIOD ON THE PERMANENCE OF RELIGIOUS TEACHING AND ITS CONSEQUENCES IN EDUCATIONAL LEGISLATION

Patrícia da Silva Gouvêa Tostes¹

Resumo

Esta comunicação tem como objetivo fazer uma análise das Constituições Brasileiras, do período republicano, apresentando mudanças conceituais sobre a permanência da disciplina do Ensino Religioso nas escolas e os desdobramentos nas legislações educacionais que culminaram na sua inclusão na Base Nacional Comum Curricular. Reconhece-se heranças históricas de acordos estabelecidos entre a Coroa Portuguesa e o Cristianismo Católico, no período colonial e imperial do Brasil, e também a separação entre os poderes político e religioso que marcaram a República. Os percursos não foram fáceis, são marcados por controvérsias, mas registra-se avanços nas legislações educacionais no regime republicano. Atualmente, a implementação do Ensino Religioso está definida e aprovada na Base Nacional Comum Curricular e a formação de professores regulamentada pela Diretrizes Curriculares da Ciências da Religião, que através da árvore do Conhecimento de Ciências da Religião e Teologia para o CNPq decidida em Assembleia pela ANPTECRE em 08/02/2012, a reconhece como Ciências da Religião Aplicada. A metodologia utilizada é de natureza bibliográfica e qualitativa. Com os principais aportes; as Legislações, Gruen (1995), Junqueira (2015), Senra (2015), Siqueira (2012), Usarski (2013), dentre outros, a partir de uma sistematização bibliográfica. Enfim, o Ensino Religioso, perpassa a história da educação brasileira, estando presente em várias legislações, é reconhecido hoje como componente curricular que tem um papel significativo na formação integral dos educandos proporcionando conhecimentos religiosos e despertar do sentido da vida. Há progressos legislativos, mas também há desafios que precisam ser superados, na implementação dentro do cotidiano escolar, como por exemplo: elaboração, aplicação e validação de materiais didáticos que não sejam proselitistas, tendenciosos e proselitistas que possam ferir os princípios legais.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião (PUC Minas). Professora efetiva de Ensino Religioso da Educação Básica da PMVV/ES.

Palavras-chave: Constituições Federais Republicanas. Ensino Religioso. Ciências da Religião.

Abstract

This communication aims to make an analysis of the Brazilian Constitutions of the republican period, presenting conceptual changes on the permanence of the discipline of Religious Teaching in schools and the consequences of educational legislation that culminated in its inclusion in the National Common Curriculum Base. Historical inheritance of agreements between the Portuguese Crown and Catholic Christianity in the colonial and imperial period of Brazil is recognized, as well as the separation between the political and religious powers that marked the Republic. The paths were not easy, are marked by controversy, but there are advances in educational legislation in the republican regime. Currently, the implementation of Religious Teaching is defined and approved in the Common National Curriculum Base and the formation of teachers regulated by the Curriculum Guidelines of the Sciences of Religion, which through the Knowledge Science Tree of Religion and Theology for the CNPq decided in Assembly by ANPTECRE on 08/02/2012, recognizes it as Applied Religion Sciences. The methodology used is bibliographic and qualitative. With the main contributions; Gruen (1995), Junqueira (2015), Senra (2015), Siqueira (2012), Usarski (2013), among others, from a bibliographic systematization. Finally, Religious Teaching, which permeates the history of Brazilian education, being present in various legislations, is recognized today as a curricular component that has a significant role in the integral formation of students providing religious knowledge and awakening the meaning of life. There is legislative progress, but there are also challenges that need to be overcome in the implementation within the school routine, such as the elaboration, application and validation of non-proselytizing, biased and proselytizing teaching materials that may violate legal principles.

Keywords: Republican Federal Constitutions. Religious Teaching. Sciences of Religion.

Introdução

O tema desse trabalho retrata a educação e a religião², presentes no Brasil desde o período colonial e a contextualização do Ensino Religioso. A partir da presença das ações missionárias educativas dos franciscanos e dos jesuítas, entre outros que influenciaram a educação no Brasil. O Ensino Religioso faz parte desse processo.

² A pesquisa apresentada é resultado da Disciplina Educação e Religião do Curso de Doutorado em Ciências da Religião pela PUC Minas, do período do 2º semestre de 2018, ministrada pelos Professores Doutores (a): Paulo Agostinho Nogueira Baptista, Giseli do Prado Siqueira e Wellington Teodoro da Silva.

Objetivando a necessidade do conhecimento a respeito dos acontecimentos dentro e fora do Brasil, em alguns períodos da história, é fundamental o acompanhamento de algumas leis de relevância que regulamentam o Ensino Religioso escolar. Houve o período confessional católico, às vezes ensinado por leigos, de acordo com o entendimento da época.

A educação contemporânea retrata uma diversidade cultural religiosa, em um Brasil pluralista dentro de um estado laico. A compreensão da educação e a religião desde a sua gênese até os dias atuais, nos ajuda a sistematizar as informações fundamentais da nossa história.

O CNPq decidiu em Assembleia pela ANPTECRE em 08/02/2012, sobre a regulamentação das Diretrizes Curriculares da Ciências da Religião e Teologia, através da Árvore do Conhecimentos. Reconhecendo-a como Ciências da Religião Aplicada e a implementação do Ensino Religioso está definida e aprovada pela Base Nacional Comum Curricular.

A educação e religião

A gênese da educação brasileira traz uma reflexão sobre a influência franciscana que se iniciou no período colonial, nas ações missionário/educativa dos franciscanos desde a vinda dos portugueses em 1500 para o Brasil. E depois a vinda dos jesuítas em suas missões e as contribuições nas construções de escolas. Importante se ater à cronologia de participação na educação brasileira, para não se enveredar somente na vasta publicação jesuíta como precursor da educação brasileira. (SANGENIS, 2006)

No Brasil colonial, pessoas escreviam para Portugal relatando o que se passava por aqui, ao seu olhar. Os pareceres que as escolas e colégios fundados no Brasil, como os existentes na Europa, foram iniciados pelos Jesuítas. Naquele período a imprensa se desenvolvia na Europa, logo, virariam registros de referência sobre a história do Brasil.

O Brasil na condição de colônia de Portugal seguia a ordem política da monarquia. Desse modo, passou pelo período, que consistia no reconhecimento do rei como soberano sobre o território brasileiro, nas relações; econômicas, políticas e religiosa. O sistema político que vigorava no Brasil em suas bases era do Padroado

Régio, que consistia na união entre a Igreja e o Estado praticado no período do século XIX. (MARTINS, 2011).

Acontecimentos na Europa, como a guerra contra os jesuítas, provocaram a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal, do Brasil e de outras colônias em 1559. Esses fatos culminaram com sua extinção em 1773, afetando a educação no Brasil, que era sustentada pelos jesuítas, desagregando o sistema escolar. (CASIMIRO, 2010).

Os autores relatados acima, registraram os fatos históricos sob visões do momento vivido no Brasil. Mas a relação da educação e a religião, dentro do contexto do Ensino Religioso, passou por leis que incluíam e retiravam o Ensino Religioso da educação escolar. O acompanhamento das fases do regimento jurídico no Brasil pode ser verificado através do noticiário da Revista Abril³ que apresenta as leis brasileiras e o ensino religioso na escola pública, além de apontamentos da atualidade que refletem a permanência do Ensino Religioso e os desdobramentos de fatos e legislações educacionais que contribuem com suas práticas. Para melhor abordagem, as informações são apresentadas em fases com fonte extraída da Revista Abril (2009) e pesquisa elaborada pela autora.

Primeira Fase 1500 – 1889 - Regime Jurídico de União Estado-Religião, nesse caso, a União com a igreja Católica:

*1549 - Trazidos pelo governador geral Tomé de Souza, chegam ao Brasil seis missionários jesuítas liderados por Manuel da Nóbrega. Em Salvador, fundam o colégio da Companhia de Jesus, a primeira de centenas de escolas públicas e gratuitas espalhadas pelo Brasil.

*1759 - Os jesuítas são expulsos de Portugal e dos territórios pelo Marquês de Pombal. O ensino público passa às mãos de outros setores da Igreja Católica.

*1824 - Começa a vigorar a primeira Constituição do país – “Constituição Política do Império do Brasil” – outorgada por D. Pedro I no dia 25 de março de 1824. A carta estabelece que a religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império.

³ A Revista Abril no dia 01 de outubro de 2009, publicou uma notícia sobre as leis brasileiras e o ensino religioso na escola pública. Projeto “O caráter educativo da laicidade do Estado para a esfera pública”. (UMESP/USP/MPD/FAPESP).

Segunda Fase 1890 – 1930. Regime Jurídico de Plena Separação Estado-Religiões:

*1890 - O Decreto 119-A assinado pelo presidente Manoel Deodoro da Fonseca, proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa e consagra a plena liberdade de cultos.

*1891 - Começa a vigorar a primeira Constituição republicana que define a separação entre Estado e quaisquer religiões ou cultos e estabelece que “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”. Também se proclama que todas as religiões são aceitas no Brasil e podem praticar sua crença e seu culto livre e abertamente.

Terceira Fase 1931 – 2008. Regime Jurídico de Separação Atenuada Estado Religiões:

*1931 - Decreto de Getúlio Vargas reintroduz o ensino nas escolas públicas de caráter facultativo. Em resposta, foi lançada a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, composta por representantes de todas as religiões, além de intelectuais, como a poetisa Cecília Meireles.

*1934 - É promulgada uma nova Constituição, cujo artigo 153 define: “O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais”.

*1946 - A Constituição que passa a valer em 18 de setembro diz: “O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo representante legal ou responsável. ”

*1961 - A primeira Lei de Diretrizes e Bases (LDB 4024/61) propõe em seu artigo 97: “O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo representante legal ou responsável. ”

*1967 - A nova Constituição Federal diz: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio. ”

*1969 - A emenda constitucional 1/1969 mantém a mesma redação da constituição de 1967.

*1971 - Na segunda LDB (5692/71) consta: “Art. 7º Será obrigatória a inclusão de Educação Moral e Cívica, Educação Física, Educação Artística e Programas de Saúde nos currículos plenos dos estabelecimentos de 1º e 2º graus, observando quanto à primeira o disposto no Decreto-Lei n. 369, de 12 de setembro de 1969. Parágrafo único. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus”.

*1988 - A nova constituição diz no artigo 210, parágrafo primeiro: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

*1996 - O texto da Lei de Diretrizes e Bases (LDB 9394/96), de dezembro de 1996, definia, EM SUA PRIMEIRA VERSÃO: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter: I – confessional, [...] ou II – interconfessional, [...]. ”

*1997 - Em julho, passa a vigorar uma nova redação do artigo 33 da LDB 9394/96 (a lei n. 9.475): “O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. §1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. ”

Quarta Fase 2009. Regime concordatário:

*2009 - Aprovação pelo Congresso Nacional do Acordo Brasil-Santa Sé, assinado pelo executivo de 2008. O acordo cria novo dispositivo, discordante da LDB em vigor: “Art. 11 – A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa. § 1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula

facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação”.

Fase atual - A permanência do Ensino Religioso e os desdobramentos nas legislações educacionais:

*2010 - Resoluções importantes para a educação: Resolução Nº 4, de 13 de julho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Resolução Nº 7, de 14 de dezembro de 2010. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos.

*2012 - Árvore do Conhecimento de Ciências da Religião e Teologia para o CNPq decidida em Assembleia pela ANPTECRE em 08/02/2012, a reconhece como Ciências da Religião Aplicada.

*1995 – 2015 - Aumento de literaturas científicas sobre o Ensino Religioso e a Ciência da Religião, dentre os autores Gruen (1995), Siqueira (2012), Usarski (2013), Junqueira (2015), Senra (2015), dentre outros, a partir de uma sistematização bibliográfica.

*2017- Inclusão na Base Nacional Comum Curricular lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. [...]

*2018 - Resolução Nº 5, de 28 de dezembro de 2018. Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião.

Através dessas fases, apresentando o desenvolvimento da linha do tempo na Constituição e na Lei de Diretrizes e Bases, Resoluções e Leis, tem-se buscado o aprimoramento dessa disciplina no âmbito escolar, promovendo respeito, empatia e um bom relacionamento entre os alunos.

Conclusão

A educação escolar é um conjunto de conhecimentos, e cada disciplina tem sua relevância. O Brasil é um país religioso desde os povos originários e depois com as influências dos colonizadores e imigrantes. O Ensino Religioso escolar com o olhar da

Ciências da Religião Aplicada, tem a sua importância de igual forma que as outras disciplinas, tendo em vista, ser participante como área do conhecimento, para contemplar a necessidade do preparo na formação do professor, com o benefício direto ao estudante.

Na história brasileira, em textos diversos da legislação o Ensino Religioso, foi mantido, porém, se faz a matrícula facultativa, por se tratar de um Estado laico. Buscando o respeito à diversidade cultural, religiosa, e ao cidadão. Enfim, é um início de reflexão da temática da Educação e Religião: uma análise das Constituições Brasileiras, do período republicano, sobre a permanência do Ensino Religioso e seus desdobramentos nas legislações educacionais, não esgotando a temática, devido a sua relevância.

Referências bibliográficas

BRASIL. *Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017*. Base Nacional Comum Curricular. 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13415.htm>. Acesso em: 11 ago. 2019.

_____. Ministério da Educação. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9394/96 de 20 de dezembro de 1996*. Brasília, 1996.

_____. *Resolução Nº 4, de 13 de julho de 2010*. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Ministério da Educação Conselho Nacional de Educação Câmara de Educação Básica. Resolução CNE/CEB 4/2010. Diário Oficial da União, Brasília, 14 de julho de 2010, Seção 1, p. 824. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb004_10.pdf>. Acesso em: 18 set. 2019.

_____. *Resolução Nº 5, de 28 de dezembro De 2018*. Associação Brasileira das Mantenedoras do Ensino Superior. ABMES — Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião. DOU nº 250, 31.12.2018, Seção 1, p. 64. Disponível em: <<http://abmes.org.br/arquivos/legislacoes/Res-CP-CNE-005-2018-12-28.pdf>>. Acesso em 18 ago. 2019.

_____. *Resolução Nº 7, de 14 de dezembro de 2010*. Ministério da Educação Conselho Nacional de Educação Câmara de Educação Básica. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf>. Acesso em: 18 set. 2019.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. *Estado, igreja e educação no Brasil nas primeiras décadas da república: intelectuais, religiosos e missionários na reconquista da fé católica*. Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Bahia. 2010.

GRUEN, W. *Educação Religiosa e confessionalidade no Colégio Salesiano*. Belo Horizonte: ISJB/DEPS, 1995.

JUNQUEIRA, Sérgio Azevedo. *Ensino Religioso: aspectos legais*. Ensino Religioso no Brasil. Florianópolis: Editora Insular. 2015.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Padroado Régio no auge do império brasileiro*. UNESP/Franca-SP/ FAECA Dom Bosco. *Anais do III encontro nacional*, In Revista brasileira de história das religiões. Maringá – PR. 2011.

REVISTA, abril. *As leis brasileiras e o ensino religioso na escola pública*. Projeto "O caráter educativo da laicidade do Estado para a esfera pública" (UMESP/USP/MPD/FAPESP). Revista Abril. Publicado 01 out. 2009. Disponível em: <<https://gestaoescolar.org.br/conteudo/728/as-leis-brasileiras-e-o-ensino-religioso-na-escola-publica>> Acesso em 18 Jun. 2019.

SAGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gêneses do pensamento único em educação: franciscanismo na história da educação brasileira*. UFRJ. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

SAVIANI, D. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campina: Autores Associados, 2007. (Coleção memória da Educação).

SENRA, Flávio. *Estudos de Ciência (s) da (s) Religião (ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas*. REVER · Ano 15 · Nº 02 · Jul/dez. 2015.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. *Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil: implicações epistemológicas em um discurso conflitivo, entre a laicidade e confessionalidade num estado republicano*. Tese de doutorado na UFJF. Juiz de Fora, 2012.

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

A INCLUSÃO SOB A ÓTICA DA EDUCAÇÃO E DA TEOLOGIA

Charles Klemz⁴

Resumo

A inclusão é tema de reflexões cotidianas, principalmente quando casos específicos de exclusão e preconceito são expostos na mídia. É referida por todo aquele que, de alguma forma, não está no padrão de uma sociedade projetada como ideal. A diversidade dos sujeitos está à margem da sociedade. O afastamento e a privação das pessoas consideradas incapazes ou inadequadas pelo sistema social, político, econômico ou cultural, é uma realidade. Assim, através de pesquisa bibliográfica, reflete-se sobre os desafios da inclusão em meio a um sistema excludente. O objetivo é verificar a possibilidade da superação mais ampla da inclusão, que é a compreensão da diversidade social. Parte-se da hipótese de que ao se naturalizar a diversidade, as gerações futuras naturalizarão a inclusão. Para tanto, a presente pesquisa destaca Rejane Ramos Klein, Morgana Domênica Hattge e Eugênio Cunha como referenciais para compreender a inclusão a partir da educação. Enfoca-se o saber da experiência, que relaciona conhecimento com a vida humana, a partir de Jorge Larrosa Bondía, que propõe pensar a educação a partir do par experiência e sentido, e Ulrich Schoenborn, que destaca que a experiência em sua dimensão histórica, que possui um significado eminente para a Teologia, uma vez que os textos bíblicos representam experiências feitas, transmitidas. Com base na Educação e na Teologia a diversidade pode (e deve) ser naturalizada, não sendo mais necessária a utilização da nomenclatura “inclusão”. Essa naturalização da diversidade ocorrerá na formação das próximas gerações como resultado do trabalho realizado a partir da educação com a formação cidadã e da teologia, na formação integral do ser humano. A inclusão passa a ser possível através da desconstrução de mentalidades excludentes a partir das narrativas das experiências. Para alcançar a inclusão e, conseqüentemente, o convívio na diversidade, a Educação e a Teologia são as vias de superação de marcas e de resistência aos poderes simbólicos instituídos.

Palavras-chave: Teologia. Educação. Inclusão. Experiência. Diversidade.

Introdução

O tema da pesquisa é a inclusão sob a ótica da Teologia e da Educação. A inclusão é tema de constante reflexão e perpassa diversas ciências ou saberes. Isto porque ela diz respeito a pessoas com deficiência, questões de gênero, etnia, religião, privação da liberdade, etc., enfim, à diversidade humana. Cada grupo reivindica seus

⁴ Charles Klemz, bacharel em Teologia pela Faculdades EST, de São Leopoldo/RS. Licenciado em Pedagogia pela Faculdade Boas Novas, de Manaus/AM. Mestre em Teologia pela Faculdades EST, de São Leopoldo e doutorando pela mesma instituição. E-mail: charlesklemz@gmail.com.

direitos, porém todos estão (se sentem) excluídos na mesma sociedade. A Teologia e a Educação agem nos diversos espaços da sociedade e, enquanto ciências que trabalham também a diversidade humana, surgem como potencializadoras para a naturalização da diversidade.

O objetivo é verificar a possibilidade da superação mais ampla da inclusão, compreendendo a diversidade social. Estima-se que ao se naturalizar a diversidade, as gerações futuras naturalizarão a inclusão. A diversidade pode ser manifestada a partir da experiência das pessoas. Para isso, destaca-se o saber da experiência, que relaciona conhecimento com a vida humana, tendo como base Jorge Larrosa Bondía (2002) para Educação, que propõe pensar a educação a partir do par experiência e sentido, e Ulrich Schoenborn (1982) para a Teologia, que destaca que a experiência em sua dimensão histórica possui um significado eminente para a Teologia, uma vez que os textos bíblicos representam experiências feitas, transmitidas.

Assim, com base na Educação e na Teologia, a diversidade pode (e deve) ser naturalizada: a partir da Educação com a formação cidadã, e da Teologia, na formação integral do ser humano. A inclusão passa a ser possível através da desconstrução de mentalidades excludentes a partir das narrativas das experiências. Para alcançar a inclusão e, conseqüentemente, o convívio na diversidade, para além do que já estabelecem e garantem as leis, a Educação e a Teologia são as vias de superação de marcas e de resistência aos poderes simbólicos instituídos. Há que se ressaltar que a Teologia é parceira da Educação, sendo um dos temas correlatos da Teologia, conforme o Documento de Área da CAPES.

Educação e inclusão

Rejane Ramos Klein (2010) destaca que a palavra “inclusão” é utilizada na área educacional como um jargão para marcar práticas mais justas, democráticas e solidárias. Kamila Lockmann e Madalena Klein (2009), por sua vez, destacam os aspectos das garantias de direito à vida em sociedade, contemplando as diferenças individuais, nas oportunidades de desenvolvimento equitativas. Maura Corcini Lopes e Eliana da Costa Pereira de Menezes (2010) mencionam a inclusão de forma mais abrangente, com um significado único, mas com sentidos e significados particulares, porém, articulados numa mesma palavra. Morgana Domênica Hattge (2010) destaca

especificamente a inclusão escolar, contemplando todas as particularidades das crianças, ou seja, independente das necessidades. Eugênio Cunha defende uma pedagogia inclusiva, que se refere a todas as pessoas porque todas elas, em algum momento ou em algum lugar, enquanto seres humanos inacabados, terão a necessidade de ser incluídos e incluídas.

Uma das problemáticas gira em torno da própria nomenclatura utilizada, no caso, “inclusão”. Ao se utilizar este termo já se pressupõe a exclusão e não se enfatiza a diversidade humana. Márcia Lise Lunardi (2001) propõe a abordagem desta problemática a partir do binômio inclusão/exclusão, experienciado por todas as pessoas. Desta forma, para a compreensão das pessoas que necessitam da inclusão, “[...] há que se atentar para a diversidade, manifestada através das identidades e das experiências. Com isso, com um sistema guiado pela equidade, talvez seja possível almejar a naturalização da diversidade.” (KLEMZ, 2019, p. 25).

Ao refletir acerca da inclusão, deve-se (na forma imperativa) chamar as pessoas interessadas na inclusão para serem as protagonistas. Isto porque o sofrimento está no corpo e no espírito dos que clamam por ela. Iuri Andreas Reblin (2016) destaca que quando o corpo está sofrendo, ele pensa para cessar este sofrimento. Assim, a exclusão, independente da causa, se por etnia, religião, gênero ou deficiência, é a mesma. Defende-se, assim, uma inclusão de forma mais ampla, que contempla as todas as pessoas excluídas, através de uma Inclusão Transversal, ou seja, necessária a todas as pessoas, independente do grau de exclusão e da identidade sufocada. (KLEMZ, 2019).

Por isso é importante o saber da experiência, que revela esse corpo que sofre, conforme propõe Jorge Larrosa Bondía (2002) para pensar a Educação. A inclusão tomada pela Educação a partir do seu *locus*, a escola, implica em três pontos fundamentais: o que se compreende por inclusão escolar, o que de fato é uma educação inclusiva e, por fim, compreender o que é a escola inclusiva. Compreende-se que a inclusão escolar diz respeito ao direito de todas as pessoas estarem na escola, conforme os documentos legais e normativos. Porém, a escola é inclusiva quando há currículo, formação docente, avaliação e mediação que contemplem a diversidade discente escolar, respeitando a aprendizagem de cada pessoa, com ou sem transtornos globais do desenvolvimento e/ou com altas

habilidades/superdotação, bem como as pessoas que sofrem algum tipo de discriminação, seja étnica, de gênero, etc.

Teologia e inclusão

Ao se pesquisar sobre a inclusão, reflete-se sobre as relações pessoais e a vivência em comunidade. A Teologia, ciência que trata sobre Deus, assim como a Educação, trata também sobre o ser humano. Maria Sueli Periotto destaca que “[...] a espiritualidade pode ser a ferramenta de uma ação interdisciplinar que desempenhe função motivadora e significativa de abarcar o domínio do saber intelectual e a integralidade da qual cada indivíduo é constituído.” (PERIOTTO, 2014, p. 108-109).

A Teologia discute a inclusão a partir da experiência das pessoas que sofrem. O teólogo Vítor Westhelle (2016) define experiência como um evento pelo qual o ser humano é tocado. Outro teólogo, Ulrich Schoenborn (1982), destaca que a experiência em sua dimensão histórica possui um significado eminente para a Teologia. Menciona que os textos bíblicos representam experiências feitas, transmitidas, mas que não se deve assumir tais experiências feitas, repetindo-as, e sim que sejam feitas novas e próprias, e também expostas para a história. A Teologia discute a inclusão a partir da experiência das pessoas que sofrem. Rudolf von Sinner (2007) menciona que a Teologia, por ser uma ciência responsável sobre o falar de Deus, ao fazer de forma acadêmica, o faz de forma descritiva e exploratória a partir das narrativas.

A Teologia tem usado os conceitos “Teologia da Inclusão” e “Teologia Inclusivista” para tratar da inclusão das pessoas que não estão no padrão identitário da sociedade. Emílio Figueira (2015) trata da teologia da inclusão a partir da sua experiência, enquanto pessoa com deficiência. E assim segue uma série de “teologias” para tratar de gênero, religião, etnia, e assim por diante. E assim há a Teologia da Inclusão para questões de gênero (mulheres) (SANTOS, 2018), relações homoafetivas (GONÇALVES, 2000), da mulher com deficiência (STEFFEN, 2018), do pluralismo religioso (GABATZ, 2015), e assim por diante. Preconceitos e marcas não fazem parte do corpo de Cristo, da Igreja de Cristo. Não há espaço para divisões, mas para igual cuidado mútuo (1Co 12.25), independente de etnia e crença (“quer judeus, quer gregos”) ou classes sociais (“quer escravos, quer livres”).

Norbert Mette (2010) lembra que a exclusão se dá para todas as religiões e cosmovisões, sendo necessário, portanto, um diálogo entre todas as religiões. Edla Eggert defende uma “[...] teologia que faz com que eu me comprometa com a busca do diálogo, da compreensão da cultura do Outro e da Outra marginalizados, da religião que não é a minha, enfim, uma teologia encarnada no contexto de hoje.” (EGGERT, 1996, p. 215). A Teologia é inclusiva em sua essência porque não distingue as pessoas, conforme aponta Paulo em carta aos Romanos, 12.4-5b: “Pois assim como em um corpo temos muitos membros, e todos os membros não têm a mesma função, assim também nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo, [...].”

Conclusão

Ao se evidenciar e reunir a diversidade humana, revelá-la através das experiências com as narrativas das pessoas, com base no par Teologia e Educação, é possível sonhar com uma inclusão natural. Tanto a Teologia como a Educação são suportes para tratar da inclusão porque ambas tratam do desenvolvimento humano na sua integralidade.

Teologia e Educação não eliminam as diferenças, mas evidenciam as experiências da diversidade de forma que esta seja naturalizada, ou seja, incorporada e interiorizada. A partir da escola, onde a Educação enquanto ciência encontra o seu locus, e que é um meio social que traz consigo a diversidade humana, possibilita naturalizar a diversidade de maneira que, no futuro, esta geração não mais estigmatize as diferenças. A partir da Teologia, cujo *locus* é a espiritualidade (individual) e a comunidade de fé, a inclusão reflete sobre as relações pessoais e a vivência em comunidade a partir da experiência das pessoas, especialmente das que sofrem com a realidade excludente. A Teologia foca o ser humano também na sua integralidade, não somente espiritual, mas nas questões sociais, políticas e culturais. Educação e Teologia compartilham saberes em benefício da coletividade.

Afinal, a Educação constrói saberes e difunde conhecimento, além de refletir sobre a vida; a Teologia, enquanto o ‘falar sobre Deus’ nas comunidades de fé, “[...] oferece ao ser humano respostas sobre o sentido da vida e para as perguntas existenciais, indica modos de viver e de ver o mundo e a si mesmo.” (KLEMZ, 2019, p. 111).

Referências bibliográficas

- CUNHA, Eugênio. *Práticas pedagógicas para inclusão e diversidade*. Rio de Janeiro: Wak, 2016.
- CUNHA, Maria Isabel. As narrativas como explicitadoras e como produtoras do conhecimento. In: CUNHA, Maria Isabel. *O professor Universitário na transição de paradigmas*. Araraquara: JM Editora, 1998.
- EGGERT, Edla. Interdisciplinaridade entre educação e teologia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 3, p. 213-225, 1996. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/828/757. Acesso em 26 jun. 2019.
- FIGUEIRA, Emílio. *Teologia da Inclusão*. A trajetória das pessoas com deficiência na história do Cristianismo. São Paulo: Figueira Digital, 2015.
- GABATZ, Celso. Diversidade e intolerância religiosa na sociedade brasileira contemporânea. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 37, p. 3-19, 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2638/2426>. Acesso em 30 out. 2018.
- GONÇALVES, Humberto Maiztegui. Teologia da inclusão a partir de At 15.1-35: superando as barreiras da discriminação contra pessoas homossexuais. *Estudos Bíblicos (Vozes)*, n. 66, p. 62-69, 2000.
- HATTGE, Morgana Domênica. A gestão da inclusão na escola e a formação continuada de professores. In: KLEIN, Rejane Ramos. HATTGE, Morgana Domênica. *Inclusão escolar: implicações para o currículo*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- KLEIN, Rejane Ramos. A escola inclusiva e alguns desdobramentos curriculares. In: KLEIN, Rejane Ramos; HATTGE, Morgana Domênica. *INCLUSÃO ESCOLAR: implicações para o currículo*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- KLEMZ, Charles. *Inclusão transversal da diversidade humana a partir da perspectiva da educação e da teologia*. São Leopoldo, RS, 2019. 124 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2019 Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/989/2/klemz_c_tmp348.pdf>. Acesso em 17 set. 2019.
- LARROSA BONDÍA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência, p. 20-29. *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, jan/fev/mar/abr 2002.
- LOCKMANN, Kamila; KLEIN, Madalena. Estratégias discursivas no governo da diferença surda em práticas de inclusão escolar. In: THOMA, Adriana da Silva; KLEIN Madalena. *Currículo e Avaliação: a diferença surda na escola*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009. p. 120.
- LOPES, Maura Corcini; MENEZES, Eliana da Costa Pereira de. Inclusão de alunos surdos na escola regular. *Cadernos de Educação*, FaE/PPGE/UFPel, Pelotas, n. 36: p. 69-90, maio/agosto 2010.
- LUNARDI, Márcia Lise. Inclusão\ exclusão: Duas fases da mesma moeda. *Revista Educação Especial*, UFSM, n. 18, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/educacaoespecial/article/view/5181> Acesso em 13 maio 2018.
- METTE, Norbert. Exclusão: um desafio prático-teológico e pastoral. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 69-81, 2010. Disponível em: http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/44/47. Acesso em 26 jun. 2019.

PERIOTTO, Maria Sueli. Espiritualidade. *In*: FAZENDA, Ivani Catarina Arantes; GODOY, Herminia Prado. *Interdisciplinaridade: pensar, pesquisar e intervir*. São Paulo, SP: Cortez, 2014. p. 108-109.

REBLIN, Iuri Andréas. Quando o saber tem doses saborosas de coragem, ousadia e muita experiência. *In*: PAIVA NETA, Raimunda Ferreira. *Educação inclusiva construída com os professores: uma experiência exitosa*. Passo Fundo: IMED, 2016.

SANTOS, Cíntia Rugno de Aguiar dos. O “caminhar para si” através das vivências e experiências no Mestrado Profissional em Teologia na Faculdades EST. *Coisas do Gênero*, Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião, São Leopoldo, v.4, n. 1, p. 07-25, jan. - jun. 2018. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/genero/article/view/3323/3010>. Acesso em 20 set. 2018.

SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre história e experiência*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SINNER, Rudolf Eduard von. Teologia como ciência. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 57-66, dez. 2007. p. 60-61. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4702_2007/ET2007-2d_rvsinner.pdf. Acesso em 19 jun. 2019.

STEFFEN, Luciana. *Mulheres com deficiência e direitos sexuais e direitos reprodutivos: as múltiplas faces da invisibilidade e os desafios para a teologia*. São Leopoldo, RS, 2018. 259 p. Tese (Doutorado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2018 Disponível em: http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/863/1/steffen_l_td171.pdf. Acesso em 26 jun. 2019.

WESTHELLE, Vitor. Perdão em perspectiva teológica. *In*: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler et al. (Orgs.). *Perdão: onde saúde e espiritualidade se encontram*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2016. p. 103-112.

AS MARGENS COMO PONTO DE PARTIDA: REPENSANDO O ENSINO RELIGIOSO A PARTIR DAS ABORDAGENS PÓS-COLONIAIS

THE MARGINS AS STARTING POINT: RETHINKING RELIGIOUS TEACHING FROM POSTCOLONIAL APPROACHES

Adriana Guilherme Dias da Silva Figueirêdo⁵

Resumo

Considerando a formação escolar numa perspectiva integral, e a importância da dimensão religiosa para a sua concretização, socializamos os resultados da pesquisa realizada em Escolas da Rede Municipal em Recife, durante o mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, defendida no ano de 2017, acerca das contribuições para a prática docente no Ensino Religioso, a partir das abordagens pós-coloniais, ou Epistemologias do Sul, capazes de contribuir para a chamada descolonização curricular e a consolidação de um ensino laico e contemplando o princípio da diversidade religiosa. Tanto por meio do levantamento bibliográfico, quanto da análise do conteúdo das conceituações expressas por docentes, localizados em três escolas da mencionada rede, observamos o potencial de ressignificação do currículo para o ER a partir dos locais subalternizados pelo eurocentrismo ainda vigente em países como o Brasil, alvo do processo histórico de colonização territorial. Como resultado, esperamos contribuir para a ampliação dos debates acerca do potencial do ER para a formação cidadã, por meio de ações e práticas capazes de promover a inclusão das margens outrora subsumidas e silenciadas, construindo uma perspectiva dialogal com o cristianismo, herdado no processo histórico de colonização brasileiro.

Palavras-chave: Educação. Ensino Religioso. Pós-colonialismo.

Abstract

Considering the school formation in an integral perspective, and the importance of the religious dimension for its realization, we socialize the research results carried out in Municipal Schools in Recife, during the Master Degree in the Postgraduate Program in Religious Sciences of the Catholic University of Pernambuco, defended in 2017, about the contributions to the teaching practice in Religious Education, from the postcolonial approaches, or Southern Epistemologies, capable of contributing to the so-called curricular decolonization and the consolidation of a lay teaching and contemplating the principle of religious diversity. Through the bibliographic survey, as well as the content analysis of the conceptualizations expressed by teachers, located

⁵ Doutoranda e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Pedagoga e Especialista em Administração Escolar e Planejamento Educacional (UFPE) e em Docência na Educação Infantil (CEEL-UFPE). Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora na Rede Municipal de Educação em Recife e Analista em Gestão Educacional (SEDUC- PE). E-mail: dricapresbi@gmail.com

in three schools of the aforementioned network, we observed the potential of resignification of the curriculum for the RE from the places subordinated by eurocentrism still in force in countries such as Brazil. , target of the historical process of territorial colonization. As a result, we hope to contribute to the enlargement of debates about the potential of RE for citizen formation, through actions and practices capable of promoting the inclusion of previously subsumed and silenced margins, building a dialogical perspective with Christianity, inherited in the historical process of Brazilian colonization.

Keywords: Education. Religious education. Postcolonialism.

Introdução

Na pesquisa intitulada: O Ensino Religioso no espaço público escolar: uma análise da tradição cristã na abordagem pós-colonial, partimos de uma inquietação relacionada ao desejo de analisar o Ensino Religioso ministrado em escolas da Rede Municipal do Recife quanto aos pressupostos teóricos da descolonização curricular expressos em sua política de ensino, e o imperativo legal de concretização de uma abordagem laica e que contemplasse a diversidade religiosa, considerando a expressiva presença de estudantes cristãos na clientela atendida por esta rede. Tanto por meio do levantamento bibliográfico acerca da temática, como por meio das conceituações expressas por docentes localizados em três escolas da referida rede de ensino, observamos que a construção de um pensamento liminar ou fronteiro e partindo dos chamados “entrelugares”, conforme apontado por Mignolo (2003) e Bhabha (2011), dentre outros estudiosos que se destacam na área dos estudos pós-coloniais, pressupõe deslocamentos para a tradição cristã, sobretudo em suas expressões católica e protestante, tendo em vista a relação direta entre a afirmação da verdade e o valor fundacional da afirmação desta, associado à identidade destes, fato que nos levou a discutir os desafios de tal empreendimento a partir da inclusão das margens, considerando a presença dos cristãos que nela estão, diante da emergência dos novos paradigmas apontados na esteira dos estudos pós-coloniais, e, sobretudo, seus impactos na condução do Ensino Religioso nas escolas da Rede Municipal em Recife.

1. Desenvolvimento

Inicialmente, contextualizamos historicamente os aspectos ligados à constituição da laicidade brasileira e o estabelecimento do Ensino Religioso, a partir de um esboço das vinculações entre educação e religião no Brasil colônia, com o aporte teórico de Eduardo Hoonart et al. (2008), Riolando Azzi (1987) e Otaíza Romanelli (1984), e dos processos de laicização e secularização presentes nas discussões de Peter Berger (1985) e Lacerda (2014), dentre outros estudiosos que se destacam no estudo das relações entre religião e educação, secularização e laicidade. Em seguida, apresentamos uma breve revisão bibliográfica sobre os principais pressupostos teóricos da abordagem pós-colonial, campo de estudos cuja maior característica consiste na aproximação de várias percepções conceituais que se debruçam sobre as possibilidades de construção de novos modelos epistemológicos e metodológicos de análise cultural, capazes de problematizar as relações de poder nas mais diversas áreas sociais, questionando-os a partir das diferenças expressas em seu interior, sejam elas étnicas, de raça, de classe, gênero etc. Ao direcionarem o “olhar” para a diferença colonial como ponto de partida para reorganização e construção de novos alicerces, autores como Mignolo (2003), Quijano (2002) e Grosfoguel (2010) partem das vinculações entre a modernidade e a colonialidade e os processos de expansão e conquista territorial e suas marcas, dentre elas o encobrimento do outro, acoplado e subsumido ao “Eu” europeu (DUSSEL, 1993), para propor novas alternativas de compreensão da realidade, que passem a focalizar as margens⁶ deslocando o padrão de hegemonia europeia. Tais alternativas, podem ser resumidas na proposta de construção de um pensamento liminar ou fronteiriço e partindo dos chamados “entrelugares”, conforme apontado por Mignolo (2003) e Homi Bhabha (2011), dentre outros estudiosos que se destacam na área dos estudos pós-coloniais. Finalizando, analisamos como as repercussões da chamada descolonização curricular se materializavam no espaço das escolas públicas em Recife, a partir das práticas manifestas no cotidiano escolar nas aulas de Ensino Religioso, e, sobretudo, nas

⁶ Conforme nos apresenta Joerg Rieger (2008), consistem não somente nos povos que vivem à margem dos grandes centros europeus (países do chamado terceiro mundo e continente africano), mas também aqueles que mesmo geograficamente vivendo nestes centros, ocupam as margens deles, a saber: os pobres, os negros, índios e mulheres.

conceituações acerca de religião, laicidade e diversidade religiosa, expressas pelos docentes no espaço escolar. A realização da pesquisa de campo, com abordagem qualitativa e descritiva, contou com a coleta de dados realizada por meio de entrevistas semiestruturadas aplicadas aos onze entrevistados, todos docentes, mas com funções diferentes no espaço escolar, de modo que foram elaborados roteiros diferenciados (regentes, coordenadores pedagógicos e gestores escolares). Como instrumento complementar, utilizamos a observação semiparticipante nas aulas de Ensino Religioso ministradas nas três escolas municipais da cidade do Recife, que foram o campo desta pesquisa. Nossa opção pela abordagem qualitativa justifica-se pela possibilidade que esta modalidade nos proporciona de promover uma interação dialética entre o pesquisador e o objeto pesquisado, através do exercício da reflexão, o que, segundo Calleffe e Moreira (2006), permite a percepção dos significados, da sutileza e da complexidade do objeto de estudo, além de ser a abordagem investigativa que melhor se adequa ao reconhecimento de situações particulares, grupos específicos e universos simbólicos, conforme também nos aponta Minayo (1994).

A leitura e interpretação dos dados coletados foi realizada a partir da técnica de análise de conteúdo (AC), na modalidade temático-categorial conforme proposto por Bardin (2011), em função da possibilidade de fomentar uma compreensão para além dos significados imediatos quando lidamos com comunicações, o que a torna um recurso acadêmico útil por promover um rigor maior ao exercício da pesquisa, além de possibilitar a reconstrução de indicadores e cosmovisões, bem como valores, atitudes e opiniões, o que torna esta técnica um recurso para além da mera produção de inferências de um texto focal para o seu contexto social de maneira objetiva. A fim de possibilitar maior clareza no exame e interpretação dos dados coletados na pesquisa, organizamos a análise em duas etapas. Na primeira realizamos um esboço inicial acerca do ER na política de ensino em Recife, na segunda etapa dividimos a discussão em dois blocos de análise, onde foram apresentadas três categorias por eixo, procedimento metodológico que nos permitiu verificar a relação entre a descolonização curricular e os deslocamentos nos referenciais da tradição cristã, assim como os modos como estes vêm se concretizando em meio às contradições expressas entre a teoria e a prática cotidiana.

2. Resultados e discussões

Os dados levantados na pesquisa revelaram que na esteira das novas ressignificações e sincretismos religiosos, no interior das sociedades outrora dominadas, como a brasileira, surgem novas elaborações discursivas de Deus e da realidade, cujos deslocamentos apontam para novas e múltiplas verdades, elementos encontrados tanto no levantamento bibliográfico por nós realizado por meio dos diversos teóricos que fundamentaram nossa compreensão das abordagens pós-coloniais, como nos pressupostos evidenciados no caderno da atual política de ensino da Rede Municipal de Educação em Recife. Este cenário ganha contornos conflituosos quando estas concepções são transpostas para o cotidiano escolar, tendo em vista os múltiplos atores e suas crenças ali representadas e, nem sempre, a descolonização prevista teoricamente consolida-se em práticas descentradas de uma hegemonia cristã de expressão católica, por nós constatada no campo da pesquisa.

Tal realidade revela os resquícios da colonialidade ainda presentes no cotidiano escolar, seja nas práticas religiosas na forma de ritos diários, seja no próprio ordenamento e funcionamento escolar, privilegiando um ponto de vista eurocêntrico, no caso, o da religião trazida pelos colonizadores durante o processo de expansão territorial brasileiro. Ao refletirmos sobre a realidade das diferenças expressas pelos inúmeros estudantes que ocupam as “margens” das escolas públicas, sobretudo em Recife, constatamos que é preciso empreender esforços em prol não somente de uma descolonização curricular, mas principalmente no equilíbrio com o trato das diversas tradições religiosas e culturais, de modo que possamos contemplar as diferenças expressas por elas de modo equânime, uma tarefa que envolve investimento na formação permanente dos docentes em atuação, sobretudo num componente curricular tão polêmico e ainda carente de maior definição nos sistemas de ensino como o Ensino Religioso. Entretanto, constatamos que a ausência de formação, tanto inicial como continuada, permanece como um sério obstáculo à concretização de um Ensino Religioso laico e capaz de contemplar as diferenças, dando margem a situações cotidianas marcadas pelo imprevisto entre o que está previsto oficialmente na atual política de ensino da Rede Municipal em Recife, e o que de fato é posto em prática nas aulas de Ensino Religioso ministrada pelos docentes nas escolas municipais investigadas, além da não compreensão ou percepção dos símbolos

religiosos presentes no espaço das instituições educacionais e de como estes revelam para além da diversidade, a realidade das diferenças, conforme pontuado por Candau (2011), ao destacar a necessidade de ultrapassarmos a mera assimilação e acomodação destas.

Considerações finais

Diante da naturalização dos elementos de expressão católica ainda presentes nas escolas, identificamos a contradição entre a concordância quanto ao exercício de um ER laico relatado por todos de forma unânime, e práticas cotidianas tais como a “reza” ao início do turno (situação presente nas escolas que foram campo desta pesquisa), deixando evidente que esta tradição ainda ocupa um espaço maior do que as demais, o que provoca um duplo movimento de silenciamento (quando muitos se calam nestes momentos) e reivindicação de espaço (afro-brasileiros e evangélicos) que, cada vez mais buscam alternativas de inserção neste espaço por meio de estratégias como o passaporte cultural e político, conforme destacado por Silva (2011). Tal situação, revela, os traços da colonialidade ainda presentes no espaço escolar, privilegiando um ponto de vista eurocêntrico, no caso, o da religião trazida pelos colonizadores durante o processo de expansão territorial brasileiro. Todavia, se ainda encontramos traços da colonialidade do saber que se espalham no ambiente escolar tanto em práticas de ensino como em rituais cotidianos, ultrapassando os limites da laicidade prevista legalmente, por outro lado, ao propor a relativização dos conceitos de verdade e de Deus como alternativas na construção de um pensamento liminar ou fronteiro e negociado nos chamados “entrelugares” da cultura local, os estudos pós-coloniais apresentam desdobramentos cujas repercussões atingem a identidade dos cristãos, sobretudo de expressão evangélica, tendo em vista que por definição, não compactuam com este modelo que lhes soa como uma relatividade ameaçadora, já que boa parte de sua identidade está relacionada a um modelo fundacional baseado na afirmação da verdade alicerçada em seu livro sagrado, e a doutrinas que não comportam sincretismos ou variações nos modos de ver o mundo, a realidade, ou mesmo Deus. Diante disso, como promover uma educação religiosa que possibilite não somente uma incorporação deste grupo, mas uma interlocução e reconhecimento legítimo de sua presença no espaço escolar? De que formas podemos promover um diálogo real entre estes e as demais tradições religiosas sem

violarmos as fronteiras do respeito mútuo e da civilidade para a construção de uma sociedade mais humana e pautada pela alteridade? Por outro lado, as questões relacionadas ao deslocamento do eixo eurocêntrico do saber cultural e religioso que possibilite a construção de saberes a partir das tradições afro-brasileiras e indígenas, que também estão representadas nas margens que ocupam as escolas da Rede Municipal em Recife, precisam ultrapassar a abordagem meramente festiva e folclórica que por vezes marca a sua presença no espaço escolar desde a implementação das políticas de afirmação, e adentrar a escola também como sujeitos que produzem saber próprio, com modos de vida e contribuições “etnoculturais”, que contemplam não somente os aspectos ligados a “ritualidade iniciática” pelo qual leem o mundo a sua volta, conforme pontua Burity (2014), mas sobretudo numa perspectiva de “abertura de caixa”, tal como pontuado por Cechethi e Pozzer (2015), onde possam ser reconhecidos, respeitados e acolhidos como parte do necessário convívio escolar. O desafio relacionado a ultrapassar o eurocentrismo e, ao mesmo tempo promover a convivência e o aprendizado num contexto de alteridade, sem que nenhuma tradição seja desrespeitada em sua identidade, requer pensar nos meios pelos quais o Ensino Religioso vêm sendo implementado na Rede Municipal em Recife, o que envolve o desenvolvimento de uma política de formação inicial e continuada, assegurando a contratação de docentes formados para o exercício da docência neste componente, e aptos a construir junto à comunidade escolar, uma proposta de ensino fundada na promoção da diversidade religiosa e da justiça social, o que significa passar da mera inserção “funcional” das minorias conforme nos mostra Walsh (2009). Neste sentido, as abordagens pós-coloniais, podem contribuir para a prática docente no que tange a construção do conhecimento acerca do fenômeno religioso e de sua importância para a formação integral dos educandos, ao propor como ponto de partida, justamente as margens ali representadas em toda sua pluralidade.

Referências bibliográficas

- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial, um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BERGER, Peter Ludwing. *O dossel sagrado: elementos de uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BHABHA, Homi. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*. Textos seletos. Rio de Janeiro: Roco, 2011.

BURITY, Joanildo. *Discurso, descolonização do saber e diversidade étnica e religiosa na educação*. Revista Espaço do Currículo, v. 7, n. 2, 2014.

CALLEFFE, L. G.; MOREIRA, H. *Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas*. Currículo Sem Fronteiras, v.11, n. 2, pp. 240-255, Jul/Dez 2011. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol11iss2articles/candau.pdf>>. Acesso em: 02 jul. 2017.

CECHETTI, Elcio; POZZER, Adecir. *Entre Fechamentos e aberturas*. In: POZZER, Adecir; PALHETA, Francisco; PIOVEZANA Leonel; HOLMES, Maria José Torres (Orgs.). *Ensino Religioso na educação básica: fundamentos epistemológicos e curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

DUSSEL, Enrique. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GROSFOGUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura Sousa. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

HOONAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. Petrópolis, RJ e São Paulo: Vozes, 2008.

LACERDA, Gustavo de Biscaia. *Sobre as relações entre Igreja e Estado: Conceituando a laicidade*. In: CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. Ministério Público Em Defesa do Estado Laico. Brasília: CNMP, 2014. 300 p. il. v.1.

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

MINAYO, M. C. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia*. Novos Rumos, Marília, SP, v. 17, n. 37, p. 4-28, jan-mar. 2002. ISSN: 01025864. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/issue/view/183>>. Acesso em: nov. 2016.

RIEGER, Joerg. *Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens*. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, ano XXII, n. 34, pp. 84-104, jan. / jun. 2008.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da educação no Brasil*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

SILVA, Maria Edi da. *Diversidade religiosa na escola pública: Um olhar a partir das manifestações populares dos ciclos festivos*. 2011. Dissertação (Mestrado em

Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, CFCH, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

WALSH, Catherine. *Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial*: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *EDUCAÇÃO INTERCULTURAL NA AMÉRICA LATINA: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7letras, 2009.

GT 02 – RELIGIÃO COMO TEXTO: LINGUAGENS E PRODUÇÃO DE SENTIDO

OFICIO DE BENZER EM POÇOS DE CALDAS: PERCURSOS INVESTIGATIVOS DO PLANO DE SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

CRAFT OF BLESSING IN POÇOS DE CALDAS: INVESTIGATIVE PATHS OF THE IMMATERIAL CULTURAL HERITAGE SAFEGUARD PLAN

Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro⁷
Giseli do Prado Siqueira⁸

Resumo

O grupo de pesquisa Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces, registrado no grupo de Pesquisas/CNPQ, desenvolveu nos anos de 2015 e 2016 a pesquisa “Identificação e estudo sobre o ofício de benzer no planalto poçoscaldense: religiosidade e saberes de cura”, orientado pela professora Dra. Giseli do Prado Siqueira. O estudo de caso registrou a presença de benzedores e benzedoras na localidade, realizou entrevistas, gerou reportagens e pílulas audiovisuais. Através desta pesquisa também foi possível conhecer a riqueza dos gestos simbólicos, dos diversos rituais utilizados na cura dos males e no apaziguamento de angústias daqueles que recorrem ao ofício de benzer. Localizamos esses agentes pela indicação de pessoas que os conheciam e presenciamos através da oralidade os dizeres, as orações, as bênçãos, que evidenciam tradições milenares efetivadas numa cultura viva. Com pesar percebemos que essa cultura viva pode deixar de existir em decorrência do falecimento desses agentes e a falta de repasse dessas práticas a novos agentes. Para que este bem cultural não se perdesse, optamos em caracterizá-los com Cultura Imaterial no planalto poçoscaldense. Desta forma, o estudo tem a finalidade de apresentar o percurso realizado, por esse grupo de pesquisa, para reconhecer como Cultura Imaterial a prática dos benzimentos na cidade mineira de Poços de Caldas, uma vez que a tradição e vivência local, são cultura intangíveis e precisam de meios adequados para que então sejam protegidos. O referencial teórico bibliográfico nos auxiliará na compreensão do ritual religioso, de diversas origens, pode ser protegido por meio de políticas públicas quando reconhecido como patrimônio de Cultura Imaterial deve ser salvaguardado e, disponível a outras gerações. Conclui-se que a religiosidade é fundamental para que essa cultura intangível se mantenha, assim como é incentivo para que os detentores desse bem continuem a praticá-lo.

⁷ Mestranda em Ciências da Religião PUC Minas, giuquinteiro@gmail.com

⁸ Doutora em Ciência da Religião UFJF/MG e professora da PUC Minas, giseli@pucpcaldas.br

Palavras-chave: Ofício de benzer. Cultura Imaterial. Patrimônio Cultural.

Abstract

From 2015 to 2016, the research group of Philosophy, Religiosity and their Interfaces, registered in the National Research Council's Survey group, developed the survey "Identification and Study about the craft of blessing in the poçoscaldense plateau: religiosity and knowledge of healing", oriented by professor Dr. Giseli do Prado Siqueira. The case study registered the presence of both male and female folk healers at the location, carried out interviews, generated news stories and audiovisual messages. This research also led to the understanding of the richness of symbolic gestures, the diverse rituals used in the cure of ills and the appeasement of anguishes of those who resort to the craft of blessing. We located these agents through indications of persons who knew them and we witnessed the orality of sayings, prayers and blessings, which emphasize the ancient traditions carried out in living culture. Regretfully, we realize this living culture may cease to exist due to the death of these agents and the lack of passing on these practices to new agents. So as not to lose this cultural asset, we chose to characterize it as Immaterial Cultural Heritage in the poçoscaldense plateau. Thus, the purpose of this study is to present the path taken by this research group, to recognize the practice of blessing in the city of Poços de Caldas, Minas Gerais as Immaterial Culture, since the tradition and local experience are intangible culture and require adequate means to ensure they are protected. The bibliographical theoretical background will assist us to comprehend the religious ritual, from diverse origins, which may be protected by way of public politics when recognized as Immaterial Cultural Heritage, to be safeguarded and made available to other generations. The conclusion is that religiosity is fundamental for this intangible culture to be maintained and is also an incentive for those who are agents of this craft to continue practicing it.

Keywords: Craft of blessing. Immaterial Culture. Cultural Heritage.

Introdução

Centralizaremos nossa investigação no estudo do fenômeno religioso, e em especial, no ofício de benzer na cidade de Poços de Caldas, sul de Minas Gerais. Nossa principal preocupação é descrever o percurso investigativo que realizamos para elaborar o Plano de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do ofício de benzer após identificar, conhecer e refletir sobre as práticas de benzeção desenvolvidas nesta localidade, considerando a relação entre religiosidade popular e os saberes de cura.

Esta crença e prática está presente nas ações cotidianas, pois ainda existem muitos benzedores/benzedeiras e um número significativo de pessoas que lançam mão dos saberes e dons desses agentes através de orações, plantas, objetos simbólicos para reestabelecimento da saúde e afastamento dos males.

A história oral deste grupo de pessoas, foi uma rica possibilidade de conhecer esta tradição e também identificar o risco de extinção pela falta de sucessores. Entendemos que a possibilidade de preservação e repasse as novas gerações pode ser efetivado através do registro de Cultura Imaterial deste bem no município poçoscaldense, o que permitirá dar voz a estes agentes.

1 Fundamentação teórica

Com o percurso realizado por este grupo de pesquisa é possível reconhecer como Cultura Imaterial a prática dos benzimentos na cidade mineira de Poços de Caldas e, portanto, registrar o ofício como patrimônio cultural local.

O benzimento identifica um grupo originário da sociedade e deve ser resguardado conforme dispõe os artigos 215 e 216 da Constituição Federal e na Convenção para Salvaguarda da Cultura Imaterial da UNESCO. A salvaguarda ocorre mediante políticas públicas vinculadas ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN que promovem respeito à cultura viva e a memória.

A identidade do povo é fundamental para que a tradição se torne cultura imaterial da localidade. Os bens culturais imateriais como o benzimento são a manifestação verbal, os hábitos, costumes, crenças de determinada época, intangíveis. As pesquisas desenvolvidas atestam a identidade local com o benzimento bem como as características imateriais do ofício, e a sua localização.

Para o Registro do ofício de benzer como cultural imaterial é necessário que seja reconhecido como fruto da tradição e da vivência, ou seja, identidade dos habitantes da localidade. Esta etapa foi concluída com a pesquisa: “Identificação e estudo sobre o ofício de benzer no planalto poçoscaldense: religiosidade e saberes de cura” na qual presenciamos e registramos, através da oralidade, os dizeres, as orações, as bênçãos, que evidenciam tradições milenares efetivadas numa cultura viva.

O inventário de Referências é o instrumento que possui informações essenciais de referências da manifestação cultural na sua localidade e suas relações com outras práticas resultando na conexão entre bem patrimonial imaterial e os indivíduos que se identificam com o bem, como os Benzedores e Benzedadeiras. (PORTA, 2012)

Nas entrevistas realizadas foi possível inventariar as plantas utilizadas, mapear os locais de benzeção na cidade, e como consequência reportagens, para jornais

locais e regionais, e pílulas audiovisuais, materiais estes que formam inventário de referências completo.

Cumpridas as etapas para o registro como patrimônio de Cultura Imaterial: (I) protocolo; (II) reconhecimento de identidade, (III) inventário de referências, o Benzimento receberá o título de patrimônio cultural da localidade para enfim ser elaborado um Plano de Salvaguarda compatível com o ofício. (IPHAN, 2007)

O Plano de Salvaguarda é fundamental para que a cultura não deixe de existir. Para tanto, o plano estabelecerá as diretrizes que o Instituto terá de tomar para manter o bem patrimonial de natureza intangível. O detentor do bem patrimonial será fortalecido pelo Instituto com base nas necessidades próprias do ofício de benzer. Cumprindo estes requisitos o plano conseguirá salvaguardar o bem e proporcionará continuidade desta manifestação cultural.

As pesquisas desenvolvidas em Poços de Caldas demonstraram a necessidade de registro da cultura viva visto que os agentes estão falecendo e que não há repasse destas práticas a novos agentes, assim como da necessidade do plano de salvaguarda para que o ofício não se perca com o tempo. Portanto caracteriza-los como cultura imaterial e registra-los no planalto poçoscaldense é fundamental para que sejam salvaguardados.

2 Metodologia

A pesquisa “Identificação e estudo sobre o ofício de benzer no planalto poçoscaldense: religiosidade e saberes de cura”, foi aprovada, subsidia pelo Edital FIP 1º2015 / 10230- S2 e desenvolvida nos anos de 2015 e 2016 e tornou-se fonte de dados primários para nosso estudo de caso.

O trabalho de campo realizado para identificação e mapeamento das benzedadeiras/benzedores em Poços de Caldas, nos permitiu através de um roteiro de entrevista, conhecer a trajetória desses agentes e constatar que este ofício envolve gerações de pessoas que recorrem a este auxílio para cura dos males, diminuição de angústias e conforto espiritual, dentre outras demandas.

O registro das orações, gestos ritualísticos, objetos simbólicos compõe um universo que aproxima o ofício de benzer da religiosidade popular, direcionado as investigações teóricas para essa chave de busca. Os verbetes benzeção/benzedura; benzedeira; benzedor apresentado no Dicionário de Religiosidade Popular, de autoria

de Francisco van der Poel (Frei Chico) foi o início de um percurso. A investigação teórica prosseguiu com Gomes e Pereira (2004); Machado (1997) e Quintana (1999). O referencial teórico contribuiu para compreender a linguagem dos agentes entrevistados, com idade mais avançada e uma grande maioria com um pequeno grau de escolaridade, tinham um jeito próprio de narrar os acontecimentos, ao mesmo tempo favoreceu a comparação com outras realidades. Quanto mais avançávamos na pesquisa, mais percebíamos a necessidade de registrar esse bem imaterial como patrimônio de cultura imaterial, oportunizando as próximas gerações a conhecerem um saber historicamente construído. Constatamos quase na totalidade dos agentes entrevistados a ausência de sucessores. E passamos a nos perguntar: O ofício de benzer e os saberes de cura sobreviverão com a ausência de agentes?

A primeira hipótese é que haverá chances de sobrevivência se registramos esse bem imaterial. A segunda hipótese consiste em dizer que o registro do ofício de benzer como Patrimônio Cultural Imaterial no município de Poços de Caldas é o reconhecimento do papel social que esses agentes desempenharam durante décadas beneficiando gerações.

A escolha metodológica, pelo estudo de caso, empírico concreto, seguiu as etapas que Silveira (2018) descreve ao contar sua experiência de estudos no campo da religião: levantamento bibliográfico, nesse caso, sobre Patrimônio de Cultura Imaterial, Plano de Salvaguarda e Religiosidade Popular, utilizando Cabral (2014); Cora (2014); Blass (2014); Iphan (2007); Porta (2012). Na fase exploratória, fizemos recortes para compreender os processos brasileiros de registro da cultura imaterial e como se aplicaria as benzedeadas/benedores, revisitamos os entrevistados e ampliamos a pesquisa com a catalogação das plantas utilizadas nos tratamentos (chá, banhos, patuás, etc.). É importante destacar 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 e todos entrevistados assinaram o Termo de Consentimento e Livre e Esclarecido. As ferramentas de estudo e os relatórios contribuíram para a redação do texto final da pesquisa, que consistiu no Trabalho de Conclusão de Curso defendido pela autora Quinteiro (2018) sob orientação de Siqueira.

3 Resultados e discussão

O trabalho de campo/estudo de caso nos possibilitou na fase exploratória, identificar a princípio, dezoito benzedores/benzedeiras e através destes tivemos oportunidade de conhecer outros dez agentes do ofício de benzer, totalizando vinte e oito. É importante salientar que apenas seis concordaram com gravações audiovisuais que geraram as pílulas e posteriormente o documentário Saberes de Cura. Mas todos os vinte e oito aceitaram ser entrevistados e reconhecemos que foram verdadeiras “aulas” de experiência construída no atendimento as pessoas.

Quando localizamos os endereços residenciais no mapa de Poços de Caldas, percebemos que havia áreas descobertas e provavelmente haveria agentes do ofício de benzer nestes pontos da cidade. Um novo projeto de pesquisa possibilitou o mapeamento do município, rua a rua, e identificamos mais dezesseis benzedores/benzedeiras. Hoje temos mapeado e entrevistados quarenta e quatro agentes do ofício de benzer em Poços de Caldas. Em um novo desdobramento catalogamos as plantas indicadas para banhos, chás, limpezas espirituais e confecção de objetos simbólicos.

A riqueza de informações e histórias de vida nos trouxe um universo vivo de culturas e a proximidade com os estudos de religiosidade popular. E nesse contexto passamos reconhecer a necessidade de preservação desse bem como cultura imaterial. E avançamos os estudos para traçar um Plano de Salvaguarda de Patrimônio de Cultura Imaterial do Ofício de Benzer no município de Poços de Caldas e a viabilização desse reconhecimento junto ao Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Cultural e Turístico (Condephact) de Poços de Caldas.

Considerações Finais

O percurso investigativo do ofício de benzer no município de Poços de Caldas oportunizou o envolvimento de um grupo de universitários e professores para o reconhecimento deste bem como cultura imaterial. Envolveu diretamente a graduanda do curso de Direito Giulia, na especificidade temática de seu Trabalho de Conclusão de Curso, traçando o Plano de Salvaguarda para reconhecimento desse Patrimônio como Cultura Imaterial, bem como a iniciativa do grupo de pesquisa: Filosofia, Religiosidade e suas interfaces para realizar os tramites necessários junto ao

Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Cultural e Turístico (Condephact) de Poços de Caldas.

Nesse aspecto é importante ressaltar que a universidade unificou nesta proposta os pilares institucionais, ensino, pesquisa e extensão. Na medida em que os estudos teóricos direcionaram a pesquisa que devolveu a sociedade o benefício de preservação da memória.

É possível afirmar que no sul de Minas Gerais somos pioneiros nesta ação, devido as buscas que realizamos durante a construção do estado da arte. Há registros de reconhecimento do ofício de benzer como Patrimônio de Cultura Imaterial em outras localidades do país, especialmente no sul do país.

Aprendemos que o saber não institucionalizado nos bancos escolares também possui o seu valor social, assim como os saberes de cura.

Referências bibliográficas

BLASS, Leila Maria da Silva (org.). *Imaterial e construção de saberes*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2014.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 20 out. 2019.

CABRAL, Clara Bertrand. *Patrimônio Cultural Imaterial: convenção da Unesco e seus contextos*. Lisboa: Edições 70, 2014.

CONFERÊNCIA GERAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. *Convenção para a Salvaguarda da Cultura Imaterial*. Paris, França, em 17 de outubro de 2003. Disponível em: <<https://ich.unesco.org/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2019.

CORÁ, Maria Amelia Jundurian. *Do material ao imaterial: patrimônios culturais do Brasil*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2014.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida Pereira. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 2ª ed. Belo Horizonte: Edições Mazza, 2004.

IPHAN, *Patrimônio Cultural Imaterial Para Saber Mais*. Brasília, 2007. Iphan/MinC. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1_parasaber_mais_web.pdf>. Acesso em 20 out. 2019.

MACHADO, Maria Clara T. *Culturas Populares e Desenvolvimentismo no interior das Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985)*. Tese (doutorado). USP. São Paulo: Usp, 1997.

POEL, Francisco Van der (Frei Chico). *Dicionário da religiosidade popular: Cultura e Religião no Brasil*. Curitiba: Ed. Nossa Cultura, 2013.

PORTA, Paula. *Política de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil: diretrizes, linhas de ação e resultados*. Brasília: IPHAN, 2012.

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

SILVEIRA, Emerson Sena da (org.). *Como estudar as religiões*: metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018

O CARÁTER POLIFÔNICO E DISCURSIVO DA HOMILIA RELIGIOSA CATÓLICA

Rita de Kássia Pontes Silva⁹

Resumo

Um dos primeiros objetivos da homilia é colaborar para que a palavra cristã seja melhor compreendida pelos fiéis reunidos. Para Buyst (2001) a homilia serve para encorajar, animar, exortar, consolar e falar dos mistérios da fé, levando os que a ouvem a uma participação ativa e consciente, e isso é função do sacerdote, que também depende da participação do fiel durante a homilia para que esta tenha resultados eficazes para “produzir frutos”. É a mensagem enviada que exige uma resposta, e que nos faz, pautado em Bakhtin (2000), defini-la como um gênero discursivo, pois constitui, de fato, um enunciado estável do ponto de vista litúrgico, pois sua finalidade é a compreensão da mensagem transmitida ao fiel pelo celebrante e porque se constitui a partir das relações estabelecidas com outros enunciados, entre os quais os textos da Bíblia. A problematização da presente pesquisa parte do seguinte questionamento: A homilia é encarada como gênero discursivo que permite tomada de consciência e mudança comportamental e gera relações de poder ou apenas como um repasse de mensagens do Evangelho? O intuito da homilia é, então, a aplicação da mensagem bíblica ao aqui e agora da vida humana. Porém, o percebido atualmente é uma variedade de situações: muitos padres que conseguem expressar-se bem e as pessoas compreendem a mensagem emitida, outros que não conseguem emitir de forma compreensível a mensagem, não despertando as pessoas para uma compreensão responsiva eficaz. No caso da linguagem, em especial a dos padres, percebe-se que os anos de estudo para a formação teológica, filosófica, os documentos da Igreja os levam a usar uma linguagem erudita. Como então o sacerdote pode tornar comum a linguagem usada nas homilias? É preciso que o emissor se coloque no lugar do ouvinte para perguntar-se o que ele vai entender. E aqui vemos o que Fairclough (2005) aponta como as ordens de sentido, que no plano discursivo são responsáveis pela organização social e pelo controle da variação linguística, como os modos sócio-semióticos de agir, de representar e de ser, presentes nos gêneros discursivos, em especial a homilia, e que estão sempre associados a uma esfera da atividade humana. Por fazer parte de um culto religioso, não é um discurso qualquer, mas está legitimada pela força coerciva da religião e da fé. Esperamos, com este trabalho, apresentar os aspectos constitutivos que caracterizam a homilia como um gênero discursivo e polifônico, bem como os aspectos comunicativos e à capacidade desse discurso em influenciar e modificar comportamentos e atitudes de pessoas.

Palavras-chave: Homilia. Análise do discurso. Gêneros Textuais.

⁹ Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) bolsista PROSUC / CAPES, Especialista em Literatura Brasileira (FAFIRE), graduada em Letras pela UFPE. Professora da Rede Estadual de Educação de Pernambuco, atuando como técnica de Língua Portuguesa na Gerência de Políticas Educacionais de Jovens, Adultos e Idosos – GEJAI, na Secretaria Estadual de Educação (SEE-PE). E-mail: rkassiapontes@gmail.com

Abstract

One of the first aims of the homily is to help the Christian word be better understood by the assembled faithful. For Buyst (2001) the homily serves to encourage, encourage, exhort, comfort and speak of the mysteries of the faith, leading those who hear it to active and conscious participation, and this is the function of the priest, who also depends on the participation of the faithful during the homily so that it has effective results to “bear fruit”. It is the sent message that demands an answer, and that makes us, based on Bakhtin (2000), define it as a discursive genre, since it is, in fact, a stable statement from the liturgical point of view, because its purpose is the understanding the message transmitted to the faithful by the celebrant and because it is constituted from the relations established with other statements, including the texts of the Bible. The problematization of the present research starts from the following question: Is the homily seen as a discursive genre that allows awareness and behavioral change and generates power relations or just as a transfer of Gospel messages? The purpose of the homily, then, is to apply the biblical message to the here and now of human life. However, what is perceived today is a variety of situations: many priests who can express themselves well and people understand the message delivered, others who cannot understandably deliver the message, not awakening people to effective responsive understanding. In the case of language, especially that of priests, it is clear that years of study for theological, philosophical formation, Church documents lead them to use scholarly language. How then can the priest make common the language used in homilies? The emitter needs to put himself in the listener's shoes to ask himself what he will understand. And here we see what Fairclough (2005) points out as the orders of meaning, which in the discursive plane are responsible for the social organization and control of linguistic variation, as the socio-semiotic ways of acting, representing and being, present in genres, discursive, especially the homily, and which are always associated with a sphere of human activity. Being part of a religious cult, it is not just any speech, but is legitimized by the coercive force of religion and faith. We hope, with this work, to present the constitutive aspects that characterize the homily as a discursive and polyphonic genre, as well as the communicative aspects and the ability of this discourse to influence and modify behaviors and attitudes of people.

Keywords: Homily. Speech analysis. Textual genres.

De acordo com alguns autores como Buyst (2001), Carvalho (1993) e Maldonado (2004), a origem da homilia data de muito antes do Cristianismo, com o povo bíblico de Israel, consistindo como uma espécie de conversa familiar. É uma oratória sagrada, com raízes nas celebrações litúrgicas. Gonçalves (2012) afirma que a homilia surgiu na Mesopotâmia há três mil anos, sendo utilizada pelos sacerdotes com o objetivo de convencer seus discípulos da existência e manifestação dos deuses naquele momento cultuados. Além disso, servia para “auxiliar a necessidade que os sacerdotes tinham de prestar contas das receitas e gastos das corporações a que pertenciam e faziam suas prédicas em defesa da existência miraculosa dos deuses

do paganismo” (GONÇALVES, 2012, p. 33). O Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) lança em 1983 um texto sobre a homilia, com algumas características evidenciadas na história do povo hebreu em suas sinagogas e na consolidação do Cristianismo, quando passa a ser uma prática discursiva recorrente entre Jesus e seus apóstolos e se prolonga em toda a história da Igreja Católica até os dias de hoje. Após o Concílio Vaticano II, a homilia ganha um espaço fixo nas celebrações da Missa, com o objetivo principal de instruir sobre os trechos bíblicos lidos durante a celebração em preparação ao banquete Eucarístico. A ciência que estuda a pregação cristã proferida no seio da comunidade reunida é a Homilética, estudada nos seminários católicos pelos jovens que decidem ser sacerdotes, os seminaristas.

Um dos primeiros objetivos da homilia é colaborar para que a palavra cristã seja melhor compreendida pelos fiéis reunidos. Para Buyst (2001) a homilia serve antes de tudo para encorajar, animar, exortar, consolar e falar dos mistérios da fé, levando os que a ouvem a uma participação ativa e consciente, e isso é função do sacerdote, que também depende da participação do fiel durante a homilia para que esta tenha resultados eficazes para “produzir frutos”. É a mensagem enviada que exige uma resposta, e que nos faz, pautado em Bakhtin (2000), definir a homilia como um gênero discursivo, pois ela constitui, de fato, um enunciado relativamente estável do ponto de vista litúrgico, porque sua finalidade é a compreensão da mensagem que se transmite ao fiel pelo celebrante e porque se constitui a partir das relações estabelecidas com outros enunciados, entre os quais os textos da Bíblia. Para o autor, toda compreensão exige uma resposta, e a compreensão responsiva é a fase inicial para uma resposta que o locutor (no caso o celebrante) espera de sua homilia pelo ouvinte.

Segundo Marcuschi e Dionísio (2007), “não se pode confundir oralização com oralidade”. Assim, como textos que têm uma realização oral, no caso aqui especificamente a homilia, os gêneros orais possuem características da língua falada. Para os autores, para caracterizar a fala é preciso levar em conta que o que a define enquanto tal são as atividades tipicamente desenvolvidas nos processos de textualização, as quais os autores chamam de “procedimentos de formulação textual da fala” (MARCUSCHI; DIONÍSIO, 2007). Além disso, é preciso lembrar que a fala constitui um modo de produção textual interativa, que envolve cooperação e

envolvimento direto dos interlocutores e, por isso, os processos e atividades que a constituem devem ser abordados levando isso em consideração.

Cabe ressaltar ainda que, por meio da homilia, a Igreja Católica, segundo sua doutrina, pretende anunciar ao mundo uma palavra capaz de promover a justiça, a unidade, a paz e a defesa da vida, posicionando-se como reivindicadora e defensora das pessoas, principalmente com o objetivo de abrir um diálogo com o mundo contemporâneo e suas demandas, bem como o diálogo entre a Igreja e seus fiéis. O intuito da homilia é, então, a aplicação da mensagem bíblica ao aqui e agora da vida humana. Porém, o que podemos perceber nos dias atuais é uma variedade de situações: muitos padres que conseguem se expressar bem e as pessoas compreendem a mensagem emitida, outros padres que não conseguem emitir de forma compreensível a mensagem, não despertando as pessoas para uma compreensão responsiva eficaz.

No caso da linguagem, em especial a dos padres, percebe-se que os anos de estudo para a formação teológica, filosófica, os documentos da Igreja levam os sacerdotes a usarem uma linguagem erudita nas homilias. Como então o sacerdote pode tornar comum a linguagem usada nas homilias? É preciso que o emissor se coloque no lugar do ouvinte para perguntar-se o que ele vai entender. A homilia, por fazer parte de um culto religioso, não é um discurso qualquer, mas está legitimada pela força coerciva da religião e da fé.

Ao levarmos em consideração o princípio dialógico que permeia as manifestações discursivas, bem como a intensa dominação ideológica exercida pelo discurso religioso em nossa sociedade, calcaremos nosso estudo na intencionalidade de demonstrar que até mesmo um discurso cristalizado como o religioso sofre atravessamentos de dizeres de outros discursos. De tal modo, abordaremos no presente trabalho, a partir da teoria da Análise do Discurso de linha francesa, além dos postulados teóricos imprescindíveis de Pêcheux e Foucault, a contribuição inegável para os estudos do discurso da teoria dialógica de Bakhtin.

A análise do discurso de linha francesa ultrapassa a dicotomia saussureana língua/fala para a relação entre língua e discurso, gerando com isso algumas polêmicas, pois o conceito de discurso ocupa um lugar particular entre a língua e a fala. A AD opera com a noção de formação discursiva como componente da formação ideológica. Sendo assim, o discurso pode ser compreendido como um conjunto de

enunciados que derivam de uma mesma formação discursiva. Segundo PÉCHEUX (apud ORLANDI, 1987), o funcionamento discursivo é marcado pelo modo como se representam os interlocutores entre si e a relação que mantêm com a formação ideológica. Para ORLANDI (1987), o funcionamento discursivo está atravessado pela tipologia. As marcas são determinadas pela estruturação, que por sua vez determina o tipo de relação de interlocução, entre locutor e ouvinte dentro do discurso religioso: autoritária, polêmica ou lúdica. As condições de produção determinam o tipo que pode ser reconhecido através do critério de reversibilidade entre locutor e ouvinte, que pode chegar a zero na interlocução autoritária, viver a plenitude na interlocução lúdica e acontecer sob determinadas condições na interlocução polêmica. Um enunciado, por ser um evento único e irrepetível, deve levar em consideração as condições de produção, ou seja - tempo, lugar, papéis representados pelos interlocutores, imagens recíprocas, relações sociais, e objetivos visados no momento da interlocução - responsáveis pela constituição do sentido do enunciado.

Essa situação toda denomina-se enunciação e determina por que o que se diz é dito. Algumas destas condições são os operadores argumentativos, os marcadores de pressuposição, os tempos verbais, os índices de polifonia, os índices de modalidade ou indicadores modais, etc. De acordo com a escolha das modalidades a serem usadas, o locutor obriga o interlocutor a aceitar o seu discurso como verdadeiro, procurando impor seus argumentos, como no caso das modalidades do tipo: “é certo”, “é preciso”, “é necessário”, “não poder haver dúvidas”, etc. ORLANDI (1987). Na análise proposta pela autora, o discurso religioso é caracterizado como autoritário, uma vez que quem fala é a voz de Deus, através do padre, do pregador, ou seja, o representante de Deus.

Entretanto, um texto pode ser configurado por tipos distintos de discurso, o que caracteriza a intertextualidade ou heterogeneidade, um dos mais poderosos fatores da textualidade, que sustenta em seu interior a argumentatividade, fator básico da textualidade (KOCH, 1986), relacionada com a polifonia, que pode ser definida como a incorporação, ao próprio discurso, das vozes de outros enunciadores ou personagens discursivos —o(s) interlocutor(es)- , terceiros, a opinião pública em geral ou o senso comum, ou seja, o coro de vozes que se manifesta normalmente em cada discurso, visto ser o pensamento do outro constitutivo do nosso, não sendo possível separá-lo radicalmente- o que permite afirmar que a produção do sentido é

inteiramente condicionada pela alteridade. Assim, a heterogeneidade, ou polifonia em sentido amplo, é o lugar da constituição do sentido do texto.

Nesse ínterim, torna-se considerável subsidiarmos o trabalho em questão com a noção de interdiscurso. Maingueneau (1993), afirma que o interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada a incorporar elementos pré-construídos. Desse modo, ocorre uma reconfiguração da formação discursiva, onde se incorpora novos elementos de outras formações discursivas e/ou os elementos próprios da formação discursiva se movimentam numa relação de se organizarem para uma repetição ou para um apagamento. Ao levarmos em conta que esse “diálogo entre discursos” se dá por meio de sujeitos sociais, o discurso nem sempre demonstrará uma harmonia ideológica, podendo implicar em conflitos, relações de dominação e resistência, já que “a palavra é a arena onde se confrontam aos valores sociais contraditórios, os conflitos da língua refletem os conflitos de classe no interior mesmo do sistema” (Bakhtin, 2000), bem como que o que vemos é governado pelo modo como vemos e este é determinado pelo lugar de onde vemos. Assim, o discurso variará se os interlocutores fizerem ou não parte do mesmo grupo social, ocuparem posições inferiores ou superiores na hierarquia social, bem como se estiverem unidos por laços sociais, como de pai, mãe, marido. O sujeito tece seu discurso polifonicamente, num jogo de várias vozes cruzadas que se complementam, se relativizam, ou se contradizem. Aquele que prega, realizando a sua função missionária e evangelizadora, procura conhecer sua comunidade para identificar aqueles que já estão em comunhão com Deus, mas principalmente aqueles que ainda não estão. Assim, a função da homilia não é apenas explicar os textos bíblicos, mas é preciso ligá-los com a realidade da comunidade para fazer a comunidade refletir, abrindo os fieis à conversão e à transformação pessoal e da sociedade.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BRAIT, Beth. O discurso sob o olhar de Bakhtin. In: *Análise do Discurso: as materialidades do sentido* (org. Maria do Rosário Gregolin e Roberto Baronas). São Carlos: Claraluz Editora, p. 19-30, 2003.
- BUYST, I. *Homilia, partilha da palavra*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CARVALHO, D. *Homilia: a questão da linguagem na comunicação oral*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CELAM. *Homilia*. São Paulo: Paulinas, 1983.

GONÇALVES, Duarte Manuel Caldas. *Homilia e Ministério da Palavra*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2012.

KOCH, Ingedore G. Villaca. *A inter-ação pela linguagem*. São Paulo: Contexto, 1992.

_____. *Argumentação e linguagem*. 2 ed. São Paulo, Cortez, 1987.

MARCUSCHI, Luiz Antônio; DIONISIO, Angela Paiva (Org.). *Fala e Escrita*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MAINGUENAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 2ª ed. Trad. Freda Indursky. Campinas: Pontes, 1993.

_____. *Análise do discurso; a questão dos fundamentos*, p. 65-74. Cad. Est. Lingüísticos. V 19, 1990.

MALDONADO, L. *A homilia: pregação, liturgia, comunidade*. Tradução Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1997.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2ª ed. E rev. e aum. Campinas: Pontes. 1987.

_____. *A análise de discurso: algumas observações*. Campinas: D E L T A, Vol. 1. 1986.

_____. *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1998.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do Óbvio*. Trad. Eni. Pulcinelli Orlandi. et. al. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

PERI, Vittorio. *Homilia: não lançar palavras ao vento*. Trad. de José J. Queiroz. São Paulo: Editora Ave Maria, 2014.

TRAVAGLIA, Luiz Carlos. *A caracterização de categorias de textos: tipos, gêneros e espécies*. Alfa: Revista de Lingüística, v. 51, p. 39- 79, 2007

O CONCEITO “ARQUIESPÍRITO” DE EDGAR MORIN EM ABERTURA AO PENSAMENTO RELIGIOSO

THE “ARCHSPIRIT” CONCEPT OF EDGAR MORIN IN OPENNESS TO RELIGIOUS THINKING

Cleber Melo Rocha Santos¹⁰

Resumo

Nesta reflexão, desenvolvemos uma estratégia para abordar o fenômeno religioso a partir da complexidade moriniana. Utilizando categorias como “computação”, “autoexoreferência” e “cogitação”, tal qual foram desenvolvidas por Edgar Morin, partimos para observar a emergência de humanidade enquanto emergência do fenômeno religioso. Neste sentido, percebemos que a mitológica, enquanto ambiente de análise no qual Edgar Morin observa a emergência de humanidade, sofre um tipo de redução, de fragmentação, por ser alijada de seus atributos de conhecimento do sagrado. Neste caso, Edgar Morin concentra sua observação em torno dos aspectos de linguagem, e nos atributos organizacionais da mitológica, e no nosso entender, isso implica uma redução de seus aspectos mais importantes. Tratamos de reconstituir a complexidade da mitológica, ao tratá-la enquanto repositório de conhecimentos do sagrado, e neste sentido, encontramos uma chave para abordar o “arqui-espírito”. Percebemos neste percurso, que o conceito “arqui-espírito” de Edgar Morin, encerra possibilidades consideráveis para a apreciação das origens do sagrado, desde que a mitológica seja analisada em sua complexidade. Assim, percebemos que, ao ser tensionada no sentido do “arqui-espírito”, a complexidade moriniana acaba por permitir uma abertura ao pensamento religioso, na medida em que a emergência do sagrado enquanto computação e conhecimento, permite o diálogo com categorias do pensamento teológico, como será evidenciado através da observação de problemas presentes na Antropologia Teológica. Assim, apesar de encontrarmos sérias evidências de que a emergência de humanidade em Edgar Morin, não contempla devidamente o fenômeno religioso, em sua devida importância na caracterização da humanidade, entendemos que *O Método* moriniano, oferece oportunidades consistentes para a observação da complexidade do fenômeno religioso. Neste sentido, utilizaremos a radicalidade das *démarches* morinianas, centradas na complexidade dos fenômenos, para construir um enfoque que atente para a complexidade da mitológica em seus atributos de conhecimento do sagrado.

Palavras-chave: Complexidade. Edgar Morin. Emergência. Mircea Eliade. Humanidade.

¹⁰ Mestrando em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia HCTE/UFRJ. Professor de Sociologia e Filosofia SEEDUC-RJ.

Abstract

In this reflection, we developed a strategy to address the religious phenomenon from the morinian complexity. Using categories such as computation, self-exo-reference and cogitation, as developed by Edgar Morin, we set out to observe the emergence of humanity as the emergence of religious phenomenon. In this sense, we realize that mythology, as an environment of analysis in which Edgar Morin observes the emergence of humanity, suffers a kind of reduction, of fragmentation, because it is alienated from its attributes of knowledge of the sacred. In this case, Edgar Morin focuses his observation on the aspects of language, and on the organizational attributes of mythology, and in our view, this implies a reduction of its most important aspects. We try to reconstitute the complexity of mythology by treating it as a repository of knowledge of the sacred, and in this sense, we find a key to approach the “arch spirit”. We realize in this way, that Edgar Morin’s “arch spirit” concept contains considerable possibilities to the appreciation of origins of the sacred, provided mythology is analyzed in its complexity. Thus, we realize, by being tensioned on the “arch spirit” direction, the complexity of Edgar Morin allows an openness to religious thinking, as the emergence of sacred as computation and knowledge, allows the dialogue with categories of theological thinking, as will be evidence by observation of problems present in Theological Anthropology. Thus, although we find serious evidence that emergence of humanity in Edgar Morin thinking does not adequately contemplate the religious phenomenon, in its due importance in the description of humanity; we understand that Edgar Morin’s method offers consistent opportunities for observing the complexity of the religious phenomenon. In this sense, we will use the radicality of the morinian demarches, focused on the complexity of phenomena, to build a focus that pays attention to the complexity of mythology in its attributes of knowledge of the sacred.

Keywords: Complexity. Edgar Morin. Emergence. Mircea Eliade. Humanity.

Introdução

O horizonte linguístico que orienta esta pesquisa é o da História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, a partir do qual partimos para aprofundar a observação, em torno do conceito “arquiespírito” de Edgar Morin. A aproximação em relação ao conceito é impulsionada pela procura da complexidade do fenômeno religioso. Será enquanto Epistemologia que a complexidade moriniana será tensionada, e então direcionada à complexidade do fenômeno religioso, aonde irá procurar pela dialógica complementar, concorrente e antagônica no âmbito de uma hermenêutica inter-religiosa, enquanto tarefa futura, que já se insinua enquanto abertura.

Mas, para encontrar esta outra abertura proporcionada pelos signos da Revelação, teremos realmente que procurar pela complexidade do fenômeno religioso, no nível infra linguístico do “arquiespírito”. Procura é construção, construção da complexidade do *homo religiosus*: um ser ao mesmo tempo cósmico, biológico,

histórico e transcendente: pertencente à História Natural, à História da Religião, e à Filosofia e Teologia. Esse trânsito entre a *physis*, a vida, o pensamento, e a Noosfera exige um pensamento complexo, e por isso Edgar Morin como uma primeira referência.

Desenvolvimento

Segundo Morin, é em meio à linguagem que a humanidade emerge na forma de cogito, computação que implica a externalização de uma consciência (MORIN, 2008, p. 136). Isso se dá através da mitológica, com a qual Morin tecerá relações complexas, próprias à linguagem, para pensar o “arquiespírito”. Mas se o “arquiespírito” é anterior à linguagem, o meio linguagem é uma fenomenalidade irreduzível à complexidade anterior buscada como “arqui- espírito” - e vice-versa (MORIN, 2008a, p. 141).

A emergência de humanidade, no âmbito da linguagem, tem que ser pensada por ela mesma, e o “arquiespírito” por ele mesmo, enquanto ponto de partida. E se o “arquiespírito” é uma ferramenta que já aponta nesse sentido, a mitológica terá que ser observada a partir do princípio da computação viva: a autoexorreferência, revelando quais foram os conhecimentos empenhados à linguagem, e à mitológica, mas que constituem emergências generativas do “arquiespírito”, em sua modalidade própria de computar o sagrado. Este olhar permite observar a fenomenalidade do “arquiespírito”, ou seja, permite a observação das emergências do “arquiespírito” (MORIN, 2008a, p.141), e não apenas as competências que participam da linguagem, e que compõem a emergência do sagrado enquanto mitológica.

Ora, Edgar Morin estabelece a autoexorreferência como princípio da computação viva, isso quer dizer que no âmbito da computação prevalece o princípio de realidade: “A eficácia do cômputo para tratar-se objetivamente e para tratar objetivamente dados e coisas testemunha sobre a capacidade da computação subjetiva de ter acesso a um conhecimento objetivo de certos aspectos do mundo exterior” (MORIN, 2008, p. 55).

Quando este princípio da computação viva é direcionado à computação que computa o sagrado, percebe-se que o princípio de realidade funda o princípio de identidade de uma forma muito particular e clara - enquanto causalidade, criação, Deus criou o mundo e a humanidade. Ou seja, a partir de um princípio de realidade, o si se estabelece, reflexivamente, a partir de uma cogitação formulada na voz passiva. É a partir de uma relação de causalidade que o sagrado apreendido em sua realidade,

se abre à computação. Há um desnível de energia informativa em direção ao signo que se transforma em ícone, mas antes, preenche o seu receptor de sentido e, literalmente, se esvai na forma do universal Deus *otiosus*. Mas antes disso, o conhecimento da dimensão do sagrado fica posto na oralidade, como o universal tempo dos deuses (ELIADE, 1989, p. 103).

Essa relação de causalidade, encontrada como um sentido de primordialidade dos signos computados como sagrado, estabelece a cogitação do si na voz passiva, e a partir daí a cogitação começa a compor a natureza icônica do signo, computado enquanto mistério. Essa questão pode ser observada através do materialismo religioso de Régis Debray, a partir do qual podemos enunciar a seguinte questão (DEBRAY, 1994, p. 107): qual é a política, a técnica, e a mística da mitológica? A política é a tradição; a mídia é a linguagem; e a mística é a queda - a tradição é justamente o meio de recuperar a relação primordial (ELIADE, 1989, p. 105).

Neste caso, a linguagem transfere para uma série de artefatos culturais, reais, e possuidores da força da tradição, um conhecimento anteriormente computado a partir de um si, fenomenal, que pensa a si, a partir de uma experiência de ordem empírica computada enquanto realidade, que passará a integrar o si que emerge em cogito (MORIN, 2008, p. 57). Ao nível do “arquiespírito”, aonde reside a objetividade, enquanto princípio de realidade que orienta a computação do sagrado? E de que forma essa realidade computada enquanto sagrado integrará o si?

Mudando um pouco a escala dos fatos, será que a pregnância dessa categoria ontológica que são os ancestrais, manifestada como o tempo dos ancestrais (ELIADE, 1989, p. 107) , e ainda a sua presença marcante, no circuito mito-rito-magia, não revela também um tipo de causalidade e identidade, que precisa ser observado? O fato de os princípios de realidade e identidade estarem fundados sobre uma ordem de fatos, de caráter sobrenatural ou transcendente, que evidenciam o sagrado como dado objetivo, e, na sequência ao relato dos deuses, seguir-se o tempo dos ancestrais; será que podemos estabelecer aí, nessa sequência temporal, uma relação de causalidade: a manifestação do duplo poderia estar atrelada ao encontro com os deuses, e à encarnação da alma, que de alguma forma se seguiria ao contato com os deuses? Como a oralidade se manifesta a esse respeito?

Caberá nesse momento da análise, abrir a reflexão a essa categoria da Antropologia Teológica, que é a alma e a ideia de encarnação da alma, até porque

são esses pontos de tensão que procuramos enquanto ponte interparadigmática, e condição necessária do fazer que se direciona à complexidade do fenômeno religioso.

Isso que procuramos tem que ser da mesma natureza do que foi construído, enquanto computação pelo “arquiespírito”. Mais do que uma resposta, interessa observar que é a dimensão política do signo que procuramos; e aí se observa que a política do signo é justamente investir a humanidade deste poder dos *sacra*, através da universalidade da experiência do sagrado enquanto mistério e conhecimento - evidência que foi encontrada e ocultada, e da qual a tradição se tornou portadora e protetora.

A experiência do sagrado anterior à linguagem é total, no sentido em que desenrola de maneira simultânea e individual todas as dimensões da midialogia: a mística é a do contato; a política é a universalidade da experiência alcançada como mistério - e contato; a técnica é uma sinestesia imagética total, e ainda, sobrenatural, acentuando o contato, enquanto incomunicabilidade de um mistério. No entanto, é preciso assinalar a possibilidade da experiência enquanto emergência acessível à práxis; são as computações em meio à práxis que permitem a elevação do espírito ao mistério, que se manifesta inicialmente como resposta. Restando assinalar, ainda, a presença dos duplos ancestrais enquanto receptáculos deste mesmo mistério, e ainda mediação.

O verdadeiro homem da imagem é um ser sinestesticamente total com a realidade; se aprimorou em ser isso identificando estados emocionais a partir do que lhe é exterior; tecendo subjetividade e objetividade através de um comércio de imagens entre a dimensão do vivido, registrado na forma de memória, e o corpo em seu agora (DAMÁSIO, 2012). O *sensorium* que constrói essa experiência é o meio anterior à linguagem, e está disponível a práxis, como um universo sinestésico de computações: imagens corpóreas e mentais, e conhecimentos sociais e naturalistas.

É aí, na alvorada do mistério, que o duplo do antepassado, também constrói o si, e se legitima para integrar o circuito mito-rito-magia. É na condição de mediador, e de iniciado, e ainda princípio de realidade – e mistério - relacionado aqui à ideia de encarnação – que os antepassados surgem na práxis, para mediar o mistério ainda maior que são os deuses. Ao se movimentar para as origens, o “arquiespírito” cria essas aberturas: tentar se situar nessa distância que vai da percepção do “verdadeiro

homem da imagem”, de que fala Regis Debray, à subjetividade da *arkhé*, é experimentar algo da temporalidade do “arquiespírito”.

Esse movimento que transfere o conhecimento do sagrado do nível individual em direção aos objetos da cultura, só pode ser pensado a partir da política do signo, que além de universalizar o mistério, faz o signo resvalar em direção ao ícone. A dimensão do signo é muito clara, os deuses criaram o mundo e a humanidade, os antepassados estão por aí – e, possivelmente, não estavam antes - e representam o índice de um mistério ainda maior. A dimensão política estará assentada nesta dimensão icônica do signo; sua universalidade dada como experiência do mistério: o tempo dos deuses, registrado como *ilude tempore* e fundador da tradição (ELIADE, 1989, p.105). É fundador também da linguagem que quer dar conta da experiência do sagrado, mas se afasta dela (a experiência enquanto contato), ao mesmo tempo em que o sensório anterior é transformado na direção da palavra e do ícone.

Por traz de toda mitopoiese, conhecimentos naturalistas, fé na tradição, e alguma transgressão, o que se quer é reencontrar um mistério, colocado na forma de tempo, cujos antepassados foram testemunhas, antepassados que aí estão: os heróis, os grandes líderes, os anciãos, e as almas penadas. O tempo dos antepassados foi o que restou do tempo dos deuses; há uma dimensão do sobrenatural que permanecerá na *arkhé*, integrando sua virtualidade organizadora.

Esta computação que elabora o ícone e faz do si um símbolo da anterioridade dos deuses, está posta na linguagem enquanto tempo dos deuses. As cogitações que sustentam a nucleação noológica enquanto competências organizacionais da *arkhé* têm, como se disse, que ser pensadas a partir desta herança da computação viva: teria que ser a partir de uma universalidade de sentido partilhada na práxis, enquanto política do signo, que a mediação encontra a tradição, a linguagem, e a nucleação noológica através do circuito mito-rito-magia. De acordo com Panikkar, o ícone é realmente ícone quando se torna transparente: o ícone se revela como símbolo que envolve a quem contempla (PANIKKAR, 2007, p.23).

Neste sentido, o conhecimento do sagrado em suas origens encontra a dimensão das questões teológicas; enquanto o *sensorium* que experimenta e constrói esses conhecimentos, procura-se como um problema filosófico. O problema mais imediato é construir o *sensorium*, e esse é o ambiente de reflexão do “arquiespírito”. Assim, um primeiro momento da procura pela complexidade do fenômeno religioso,

teria que ser a procura pela emergência do *Homo religiosus* em meio às dinâmicas da hominização. Movimento que desemboca na *arkhé* sociedade e no circuito mito-rito-magia, a partir do qual se realizou a diáspora humana, “que espalhou o *homo sapiens* por todo o planeta, em algumas dezenas de milhares de anos” (MORIN, 1978, p.156).

Edgar Morin observa aí uma relação de causalidade recursiva, os circuitos anteriores, através de mutações cumulativas e em novas condições de existência, emergem em novas fenomenalidades, nas quais as anteriores estarão integradas, fazendo evoluir as dinâmicas e estruturas das quais emergem (MORIN, 2008a, p.144). A *arkhé* sociedade é esse modelo, que “mantêm a estrutura hierárquica paleosocial” e emerge em etnicidade e variedade a partir dessa matriz organizacional anterior. Edgar Morin chega a cogitar, “que uma revolução humana (diríamos sapiental) se operou antes da diáspora, dando a *arkhé* sociedade uma primazia seletiva que, precisamente, possibilitou a diáspora” (MORIN, 1975, p. 157).

Mas aí existem dois momentos, o momento da paleosociedade e o momento da *arkhé* sociedade, todos os dois nos interessam. O primeiro momento será construído, como se disse, a partir do desenvolvimento do conceito “arquiespírito” de Edgar Morin; já o segundo momento terá que ser tensionado no sentido do sagrado, em um convite aos problemas da linguagem e da Teologia.

Acionar a complexidade para pensar a religião, significa, em um primeiro momento, ter o comprometimento de procurar pela complexidade do fenômeno religioso, e isso significa encarar alguns questionamentos teológicos em sua radicalidade. Significa também o confronto com o modo transcendente a partir de um movimento que parte da imanência. Antes de encontrar a Teologia, o encontro com a complexidade do fenômeno religioso se dará através de Mircea Eliade, para quem, “‘Autonomia e complexidade do fenômeno religioso’ e ‘método hermenêutico global’ estão funcionalmente inter-relacionados na constituição da História das Religiões como disciplina autônoma” (GUIMARÃES, 2000, p. 342).

Conclusão

O que se percebe a partir de Mircea Eliade é que os universais relatam justamente a sequência temporal da descoberta do sagrado, e esta descoberta implica alterações espaciais na forma como o mundo é percebido. O caráter espacial vem da percepção objetiva; está relacionado ao princípio de realidade; é da ordem da

experiência, de onde retira universalidade enquanto princípio de identidade – ou a política do signo. No entanto, como insiste inúmeras vezes Mircea Eliade, a humanidade arcaica se movimenta através de estados de consciência que se tornaram indisponíveis à subjetividade moderna (ELIADE: 1989 p. 82). E de inúmeras formas essa é também a discussão de Régis Debray e de Marshall McLuhan, estando presente, ainda que de uma forma mais indireta, também em António Damásio.

E nós só estamos transferindo o esqueleto da computação viva para o “arquiespírito” quando este alcança as formulações do sagrado. A alteração da paisagem natural por um dado novo, sobrenatural, integrado enquanto “os deuses”, e enquanto tal, acontecimento fundante da consciência, torna o tempo em que ocorreram essas experiências, um tempo sagrado. Para a humanidade arcaica, o dia-a-dia mediado pela linguagem na forma de tradição é a testemunha viva desses tempos. O que se percebe quando aplicamos o princípio da autoexorreferência ao cômputo que elabora o sagrado, é que encontramos aí uma abetura ao *ilude tempore* eliadiano.

Por hora, basta colocar a questão, e observar que a complexidade moriniana terá que ser tensionada nesse sentido da História das Religiões, da Filosofia e da Teologia, assim como será tensionada no sentido dos enraizamentos cosmológicos, em meio às dinâmicas da emergência e da Evolução. Este, que é o horizonte do *Homo religiosus* a partir da História Natural é o horizonte do “arquiespírito”, direção para onde aponta a complexidade inicialmente.

Referências bibliográficas

- DAMÁSIO, António. *O Erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
DEBRAY, Régis. *Vida e Morte da Imagem*. Petrópolis: Vozes, 1994.
ELIADE, Mircea. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.
GUIMARÃES, André. *O Sagrado e a História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
MORIN, Edgar. *O Método 3*. Porto Alegre: Sulina, 2008.
_____. *O Método 1*. Porto Alegre: Sulina, 2008a.
_____. *O Enigma do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
PANIKKAR, Raimon. *Ícones do Mistério*. São Paulo: Paulinas, 2007.

GT 03 - ESPIRITUALIDADES CONTEMPORÂNEAS, PLURALIDADE RELIGIOSA E DIÁLOGO

DIÁLOGOS SOBRE O DIÁLOGO: A RECEPÇÃO DA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* ENTRE CATÓLICOS, EVANGÉLICOS E ACADEMIA

DIALOGUES ON DIALOGUE: RECEPTION OF THE *LAUDATO SI'* ENCYCLIC AMONG CATHOLIC, EVANGELICAL AND ACADEMY

Luís Felipe Lobão de Souza Macário¹¹

Resumo

Artigo que trata sobre a recepção da Carta Encíclica *Laudato Si'* entre católicos, evangélicos e Academia, tendo por objetivo destacar que o tema abordado na mesma – o cuidado com a casa comum – é ideal para servir de base ao diálogo – proposto pelo Sumo Pontífice Francisco no documento – entre diferentes igrejas cristãs, diferentes religiões e destas com a ciência, em uma perspectiva macroecumênica, na linha do chamado ecumenismo prático – pretendido originalmente pelo movimento “Vida e Ação” –, que sugere uma aproximação a partir de um ponto concreto do ambiente em que se vive. A partir de uma leitura crítica de diversos artigos, escritos por teólogos – católicos, protestantes e anglicanos –, cientistas da religião e outros acadêmicos, e publicados em três coletâneas dedicadas à Encíclica (*Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*; *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a Encíclica Laudato Si'*, do Papa Francisco; *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si'*), pode-se perceber a admiração pela iniciativa do líder católico romano em apresentar um documento tão bem fundamentado cientificamente e tão dialogal. O trabalho tem por conclusão que, ao convocar crentes e não crentes, católicos e não católicos, cristãos e adeptos de outras denominações religiosas ao empenho comum por uma causa tão importante, a preservação do planeta Terra – nossa casa comum –, Francisco abre espaço para estabelecer uma unidade na diversidade, por meio de um macroecumenismo concreto, que trabalha pela confraternidade através do diálogo e da cooperação.

Palavras-chave: Religião. Cristianismo. Ecumenismo. Diálogo. Ecologia.

Abstract

This paper deals with the acceptance of the *Laudato Si'* Encyclical Letter among Catholics, Evangelicals and Academia, that aims highlighting the addressed theme – caring for the ordinary house – is recommended as a start for dialogue – proposed by the Supreme Pontiff Francis in the document – among different Christian churches, different religions and these like Science, in a macroecumenical perspective, in line

¹¹ Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ) / Professor de História do CEM Joana Benedicta Rangel e do CE Elisiário Matta / E-mail: lfelipemacario@uol.com.br

with the so-called practical ecumenism – originally intended by the “Life and Action” movement – which suggests an approximation from a concrete point of the environment in which lives. From a critical reading of several articles, written by theologians – catholics, protestants and anglicans –, scientists of religion and other academics, and published in three collections dedicated to the Encyclical (*Caring for the Ordinary House: keys for theological and pastoral reading of Laudato Si'*; *Evangelicals and the Pope: views of evangelical leaders on Pope Francis' Encyclical Laudato Si'*; *Dialogues Inside the Ordinary House: interdisciplinary receptions on the Encyclical Laudato Si'*), everyone can see the admiration for the Roman Catholic leader's initiative presenting a document so well scientifically grounded and so dialogical. The paper concludes that inviting believers and non-believers, catholics and non-catholics, christians and adherents of other religious denominations to the ordinary commitment for such an important cause, the preservation of planet Earth – our ordinary home –, Francis makes room for establish unity in diversity through concrete macroecumenism, which works for fraternity through dialogue and cooperation.

Keywords: Religion. Christianity. Ecumenism. Dialogue. Ecology.

Introdução

Este artigo trata sobre a recepção da Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, sobre o cuidado da casa comum, de 24 de maio de 2015, entre católicos, evangélicos e Academia, tendo por objetivo destacar que o tema abordado na mesma é ideal para servir de base ao diálogo – proposto pelo Sumo Pontífice no documento – entre diferentes igrejas cristãs, diferentes religiões e destas com a ciência, em uma perspectiva macroecumênica, na linha do chamado ecumenismo prático.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, conceituo ecumenismo, macroecumenismo e movimento ecumênico, traçando um breve histórico deste, até o surgimento do movimento “Vida e Ação”, que inaugurou o ecumenismo prático. Na segunda, apresento, sucintamente, a Encíclica *Laudato Si'*, destacando o tema abordado no documento, as contribuições tomadas por Francisco para a construção do texto e o convite ao diálogo que o Pontífice lança ao longo do mesmo. Na terceira, trato sobre a recepção da Carta entre católicos, evangélicos e Academia.

1. Ecumenismo prático e macroecumenismo

A palavra “ecumênico” começou a ser utilizada a partir do século XIX, nas Igrejas e Comunidades Eclesiais da Reforma, tratando do movimento e instituições que agem pela unidade dos cristãos, resultando daí “ecumenismo”, que designa a teoria e a prática das iniciativas que pretendem a reconstrução desta unidade. Assim, o

movimento ecumênico deve ser entendido como as atividades de cunho sistemático, institucional e organizativo, de caráter interconfessional, cujo objetivo é atingir uma maior unidade visível da Igreja, para que o testemunho do Evangelho seja mais aceito.

Já macroecumenismo – ou diálogo inter-religioso – refere-se ao encontro entre pessoas de diferentes tradições de fé e à compreensão cristã das outras religiões, com o incentivo a relações positivas e amigáveis, em uma atmosfera de confiança e aceitação mútuas, buscando a vida em comunidade e o trabalho conjunto para o bem comum, sendo uma oportunidade para as igrejas atinjam uma nova autocompreensão em sua relação com outros credos.

O ecumenismo surgiu entre os séculos XIX e XX, a partir da criação de sociedades e realização de conferências missionárias, como a de Edimburgo (1910), que originou outros movimentos de cooperação, como “Vida e Ação”, nascido das iniciativas de Nathan Söderblom a favor da paz durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e que resultaram na reunião de sua primeira Conferência Mundial, em Estocolmo (1925). A ação social passou a estar presente no movimento ecumênico, já que “Vida e Ação” se baseava na ideia de que um compromisso comum pela paz e justiça seria a maneira mais eficaz de contribuir para a unidade, voltando o trabalho para uma finalidade limitada, a ação prática unida, deixando, por ora, as divergências relativas à fé e constituição. Diziam que se a doutrina divide, o serviço une.

2. A Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum

Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco designa o nosso planeta de casa comum, por ser um bem partilhado coletivo, confiado a nós por Deus e que nos acolhe em seus braços, sendo herança comum de crentes e não-crentes. Ele chama a atenção para a grave degradação de nosso meio ambiente – através do esgotamento progressivo dos recursos não-renováveis, das diversas formas de poluição e até da ameaça ao patrimônio histórico, artístico e cultural –, destacando que o urgente desafio de buscar um desenvolvimento sustentável para protegê-lo – e consequentemente preservar o bem comum – deve unir toda a família humana, inclusive as comunidades aborígenes.

Ao construir o seu texto, Francisco não dialoga só com teólogos católicos, mas também com cientistas, filósofos e organizações sociais, não ignorando os de fora da Igreja Católica, de outras Igrejas e Comunidades cristãs – em especial o ortodoxo

Bartolomeu, Patriarca de Constantinopla –, assim como de outras religiões – citando o sábado judaico e Ali Al-Khawwas, mestre espiritual mulçumano do século IX.

Lembrando o Papa João XXIII, que dirigiu a sua mensagem *Pacem in terris* não apenas ao mundo católico, mas a todas as pessoas de boa vontade, Francisco diz querer se dirigir a cada um que habita o planeta, entrando em diálogo com todos – cristãos ou não – acerca da casa comum, porque o desafio ambiental diz respeito e tem impacto sobre todos, sendo necessário recorrer às diversas riquezas culturais dos povos, não devendo-se ignorar nenhum ramo das ciências e nenhum conhecimento, sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria, já que precisamos uns dos outros e temos uma responsabilidade mútua. De acordo com ele, tal diálogo, no entanto, requer paciência, ascese e generosidade. É preciso despertar a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos, bem como desenvolver a capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro.

3. A recepção da Encíclica entre católicos, evangélicos e academia

O livro *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*, organizado pelos teólogos Afonso Murad e Sinivaldo Silva Tavares, traz contribuições escritas quase que em sua totalidade por católicos, tendo por objetivo proporcionar uma primeira compreensão sobre a Encíclica. Para Tavares, OFM, poucos documentos do magistério pontifício geraram tamanha expectativa, não só dentro da própria Igreja, mas no âmbito da cultura e da sociedade em geral, fruto de sua perspectiva ecumênica e inter-religiosa, fascinando, como diz a teóloga Maria Clara Lucchetti Bingemer, inclusive os especialistas da causa ecológica, que discutem e divulgam o pensamento do pontífice com respeito e interesse. De acordo com Marcelo Barros, OSB, as reações favoráveis e algumas críticas negativas demonstram a importância do posicionamento de Francisco.

Enquanto Tavares destaca a aproximação do Papa ao Patriarca Bartolomeu na construção do texto da Encíclica, Barros percebe que, ao chamar a Terra de mãe, o pontífice assume a espiritualidade da Pacha-mama – comum tanto aos povos andinos quanto a outros povos indígenas do planeta –, também ressaltando a citação explícita do místico islamita sufi Al-Khawwas. Já Murad, FMS, acrescenta que Francisco, ao usar termos técnicos comuns a pesquisadores e movimentos socioambientais, mas não aos católicos comuns, busca dialogar com pessoas que não fazem parte da Igreja.

Murad chama à atenção que a Carta é dirigida não apenas aos católicos, como também a outros cristãos, adeptos de outros credos e a todos, que são convocados a cuidar de nosso planeta, pretendendo ser uma Boa-Nova para a humanidade, o que é saudado por Gilvander Moreira, O. Carm. Barros identifica que o vocábulo diálogo é um dos que mais aparecem no corpo da Encíclica, não apenas como um método de trabalho ou estratégia para obter um fim, mas como um cuidado espiritual, visto que a crise ecológica é um fenômeno que desafia todas as religiões. O presbítero Agenor Brighenti acrescenta que o documento convida toda a humanidade a se conscientizar de que, diante de tal situação, o futuro de cada um depende de pensarmos e agirmos juntos, para garantir o futuro de todos, com o destino humano se revelando uma tarefa comum, conforme corrobora Manfredo Araújo de Oliveira, também presbítero, através da construção de processos de complementaridade e solidariedade, nas palavras de Rodrigo de Castro Amédée Péret, OFM. Assim, o padre Benedito Ferraro ressalta a importância dos diálogos ecumênico e inter-religioso, por possibilitar o testemunho dos graves problemas do mundo atual e a construção de um outro mundo, possível e urgente. Para tal, o teólogo Leonardo Boff afirma que Francisco confia na capacidade criativa dos seres humanos, que, unidos, poderão encontrar soluções salvadoras.

A coletânea *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a Encíclica Laudato Si'*, do Papa Francisco, organizado pelo teólogo metodista Cláudio de Oliveira Ribeiro, reúne textos de batistas, metodistas, presbiterianos, pentecostais, luteranos, reformados e anglicanos. O batista Jorge Pinheiro cita ser esta a primeira encíclica dedicada à situação ambiental e à reflexão sobre o nosso planeta, o que faz com que Thiago Rafael Englert Kelm – da Igreja Evangélica Assembleia de Deus Missionária – reconheça como profética a voz do pontífice. Para Olav Fykse Tveit – pastor da Igreja Evangélica da Noruega e Secretário Geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) –, ela é, provavelmente, o documento papal mais bem recebido em outras igrejas em todos os tempos, tendo servido para uni-las, ideia corroborada pelo metodista Fábio Martellozzo Mendes. Por tratar de algo que envolve e causa impactos a todos, como destacam o membro da Igreja Internacional de Cristo André Magalhães Coelho e o anglicano Carlos Eduardo Calvani, e que para as luteranas Marga Janete Ströher e Romi Márcia Bencke remete à perspectiva ecumênica, seu tema é saudado pelos presbiterianos Carlos Jeremias Klein e Fernando Bortolletto Filho, assim como pela anglicana Carmen Kawano, que a considera extremamente oportuna e louvável,

enquanto o bispo emérito da Igreja Metodista Paulo Ayres Mattos a enxerga como uma luz no fim do túnel em um momento histórico tão crítico.

Tanto Ribeiro, na apresentação da obra, quanto Magali do Nascimento Cunha, metodista, destacam o trabalho desenvolvido pelo CMI sobre o tema do cuidado com a criação, que originou o programa de ação “Justiça, Paz e Integridade da Criação” (JPIC), que Tveit acrescenta serem preocupações de todos, independentemente de que religião professem, destacando haver declarações de líderes globais budistas, hindus e muçulmanos semelhantes a algumas mensagens da *Laudato Si'*. Entretanto, Mattos lamenta que não haja, na Encíclica, referência à longa discussão sobre o tema desenvolvida pelo movimento ecumênico, em particular no contexto do CMI.

Em seu 70º aniversário, a PUC/SP realizou o 1º Congresso de Doutrina Social da Igreja, o que resultou no livro *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si'*, organizado pelo teólogo João Décio Passos. Na introdução, é dito que o cuidado com a casa comum se mostra a realidade mais imediata, envolvente, urgente e desafiadora para a vida e a convivência humana na atualidade e que todos são convocados a dialogar sobre o tema, tendo a Encíclica gerado consensos acadêmicos nunca vistos em instituições de ensino, outras igrejas cristãs e outras tradições religiosas. Para Wagner Balera – professor titular de Direitos Humanos –, a *Laudato Si'* é o primeiro documento a avançar no sentido de uma cidadania mundial, desde a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. O teólogo Fernando Altemeyer Junior acrescenta que Francisco apresenta um documento vigoroso, pleno de esperança, um portal dialógico que pretende um discurso universal.

Passos destaca, dentre outras marcas observadas na leitura dos textos de Francisco, o diálogo com diversas fontes, que não necessariamente pertencem ao patrimônio teórico da Igreja, através da recorrência a pensadores não católicos e categorias de várias ciências, como, por exemplo, o patriarca de Constantinopla, Bartolomeu I – contribuição também assinalada pelo cientista social Wagner Lopes Sanchez, que salienta não ser comum a referência com tanta ênfase, num documento do Magistério pontifício, a um líder de outra igreja –, bem como o místico sufi Ali Al-Khawwas, contribuições igualmente assinaladas por Altemeyer, que enxerga a influência do teólogo reformado alemão Jürgen Moltmann e do teólogo brasileiro Leonardo Boff. A cientista social Marijane Vieira Lisboa acrescenta, ainda, a

aproximação do Papa às cosmovisões mais profundas dos povos originários e ao que há de mais avançado na Filosofia da Ciência e na Ciência Ecológica.

De acordo com Edgar de Assis Carvalho – professor titular de Antropologia –, Francisco procura revigorar a ideia de que somos uma família humana. Para o autor, o pertencimento fechado engendra intolerâncias, sendo preciso abri-lo, para que a comunidade não se feche. Sanchez destaca que o pensamento do pontífice acerca do diálogo inter-religioso está presente nos documentos maiores do seu pontificado, assim como nos discursos que proferiu em encontros com lideranças religiosas, e que a temática central da *Laudato Si'* pode contribuir para este diálogo, por constituir um desafio às religiões, que devem dar testemunho de convivência dialogal, a fim de construir uma nova aliança entre a humanidade e a natureza, tendo em vista do bem comum. Alex Villas Boas, teólogo, acrescenta que enquanto as ideias podem separar, a realidade deve unir, através de um esforço cooperativo para o bem de tudo e todos. Para que tal seja atingido, por meio da superação da crise ecológica, o frei mercedário Lisâneos Francisco Prates considera ser necessário a contribuição de variadas mediações do saber humano, dentre as quais a sabedoria religiosa e a espiritualidade.

Considerações finais

Através dos textos que compõem as três coletâneas de artigos mencionadas neste trabalho, pode-se perceber a admiração pela iniciativa do Papa Francisco em apresentar um documento tão bem fundamentado cientificamente e tão dialogal. Além disso, ao convocar crentes e não crentes, católicos e não católicos, cristãos e adeptos de outras denominações religiosas ao empenho comum por uma causa tão importante, a preservação do planeta Terra – nossa casa comum –, o pontífice abre espaço para estabelecer uma unidade na diversidade, por meio de um macroecumenismo concreto, que trabalha pela confraternidade através do diálogo e da cooperação.

Referências bibliográficas

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o Cuidado da Casa Comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

HORTAL, Jesús, SJ. *E haverá um só rebanho*. História, doutrina e prática católica do ecumenismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HORTAL, Jesús, SJ. *Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

LOSSKY, Nicholas et. al. (ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MURAD, Afonso & TAVARES, Sinivaldo Silva (orgs.). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.

PASSOS, João Décio (org.). *Diálogos no Interior da Casa Comum: recepções interdisciplinares sobre a Encíclica Laudato Si'*. São Paulo: Educ; Paulus, 2016.

PELLÁ, Ângelo. *Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio*. São Paulo: Ave Maria, 1999.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco*. São Paulo: Reflexão, 2016.

VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à Teologia Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

O JOVEM, A UNIVERSIDADE E A FÉ: UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE DO ESTUDANTE DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO EM BELÉM – PA

THE YOUTH, THE UNIVERSITY AND THE FAITH: A STUDY ABOUT RELIGIOUSITY OF A RELIGION SCIENCE STUDENT IN BELÉM - PA

Cristian Sicsú da Glória¹²

Resumo

A presente pesquisa trata-se, assim, de voltar a um tema já bastante debatido no campo dos estudos da religião – a juventude – mas agora com um olhar mais aprofundado na realidade social da Região Norte do Brasil. A quase inexistência de pesquisas acerca das experiências religiosas de universitários na Amazônia não apenas representa uma lacuna na compreensão da realidade nacional, mas inviabiliza, de certo modo, a comparação de distintas realidades locais em um país reconhecidamente diverso e desigual. A pesquisa tem como objetivo geral analisar em que medida as experiências e conteúdos oferecidos na universidade influenciam nos valores e comportamentos religiosos dos jovens estudantes Curso de Ciência da Religião do CCSE/UEPA. Os dados estatísticos têm sido quase sempre, a porta de entrada relativamente segura para estudos que buscam mapear crenças e práticas religiosas entre os mais diferentes seguimentos da sociedade. Partindo dessas observações, a presente pesquisa se estrutura com base em uma combinação de metodologias quantitativas e qualitativas (cf. MARCONI; LAKATOS, 2003), de modo a assegurar imagens que correspondam da maneira mais fiel possível às mudanças na concepção e nas práticas religiosas da juventude universitária. A pesquisa ainda não possui resultado devido à mesma está em andamento, mas nossa hipótese é que os jovens veem na Universidade o momento de maior liberdade em suas trajetórias pessoais – uma etapa em que as identidades herdadas são postas em xeque pelo contato com novos conhecimentos, novos modelos de sociabilidade e novas articulações de saber-poder. Isso não desqualifica os valores que trazem de suas famílias ou comunidades de origem, mas reorganizam o rol de escolhas disponíveis, impactando fortemente nas identidades religiosas (mas não apenas religiosas).

Palavras-chave: Religião. Juventude. Universidade.

Abstract

This research is about returning to a subject already discussed in the field of religious studies - the youth - but, this time, with a deeper look at the social reality of the Northern Region of Brazil. The almost non-existence of research about the religious experiences of university students in the Amazon not only represents a gap in the understanding of the national reality, but in some ways it is impossible to compare different local realities in a recognized diverse and unequal country. The research aims to analyze what expands the experiences and content offered at the university influence the religious

¹² Graduado em Licenciatura em História (CESP/UEA). Mestrando em Ciências da Religião CCSE/UEPA.

values and behaviors of young students CCSE / UEPA Science of Religion Course. Statistical data have almost always been the relatively safe gateway to studies that seek to map religious beliefs and practices among the most diverse fields of the society. Based on these observations, this research is based on a combination of quantitative and qualitative methodologies (cf. MARCONI; LAKATOS, 2003), in order to ensure pictures that correspond as faithfully as possible to changes in the religious conception and practices of University youth. The research has no results yet because it is ongoing, but our hypothesis is that young people see at the University the moment of the greatest freedom in their personal trajectories - a path that makes new questions by the contact with new knowledge, new models of sociability and new articulations of knowledge-power. It does not disqualify the values they bring from their families or communities of origin, but reorganize the range of choices available, strongly impacting religious (but not just religious) identities.

Keywords: Religion. Youth. University

Introdução

A introdução da juventude como um tema caro aos cientistas sociais de religião no Brasil se deu, a partir de finais dos anos 1990, em função de um triplo alargamento. Em primeiro lugar, as mudanças no perfil religioso da população diagnosticadas pelos censos demográficos e pesquisas de opinião, impunham aos pesquisadores novos questionamentos, o que incluía a observação das crenças e comportamentos recortados em diferentes faixas etárias. Além disso, o foco deixava paulatinamente de recair sobre as instituições e seus representantes (clérigos e pastores) e se voltava para os fiéis e suas práticas sociais. Por fim, o processo de redemocratização do país e o ímpeto renovado na ideia de cidadania (s) pressupunha analisar com mais cuidado as perspectivas abertas para a juventude, inclusive naquilo que implicava em sua participação no mundo da comunicação e da política (CAMURÇA; PEREZ; TAVARES, 2009).

Tomando por base tanto os recortes geracionais sugeridos pelos órgãos internacionais quanto a discussão acumulada pela sociologia e pela antropologia da juventude, os estudos de Regina Novaes foram pioneiros ao apontar os indivíduos de 15 a 24 anos residentes nas grandes cidades como um grupo sobre o qual “os ventos do secularismo” soprariam possivelmente mais forte. A partir de várias metodologias combinadas – que incluíam *survey* e análise da trajetória de alguns jovens – a hipótese que se levantava a essa altura era a de que “esta geração vivendo em um tempo em que tanto a obrigação social quanto a partilha dos sentimentos de pertencimento” às instituições religiosas tradicionais “se enfraqueceram e podem estar engrossando as

fileiras dos sem religião sem deixar de frequentar os centros espíritas, da umbanda e do candomblé” (NOVAES, 2006, p. 142).

Esta pesquisa propõe investigar o *ethos* acadêmico e experiências religiosas dos alunos do curso de Licenciatura em Ciências da Religião do Centro de Ciências Sociais e Educação (CCSE) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), na cidade de Belém (PA). Trata-se, assim, de voltar a um tema já bastante debatido no campo dos estudos da religião – a juventude – mas agora com um olhar mais aprofundado na realidade social da Região Norte do Brasil. A quase inexistência de pesquisas acerca das experiências religiosas de universitários na Amazônia não apenas representa uma lacuna na compreensão da realidade nacional, mas inviabiliza, de certo modo, a comparação de distintas realidades locais em um país reconhecidamente diverso e desigual.

Nesse sentido, buscamos como essa proposta, ao mesmo tempo reler criticamente a bibliografia existente sobre as imbricações entre “juventude, universidade e fé” e apontar as convergências e divergências existentes entre as pesquisas já realizadas no Sul e Sudeste do país e aquela que pretendemos desenvolver. Partimos da ideia de que os diagnósticos podem lançar novas luzes acerca do quanto às experiências e conteúdos oferecidos na universidade influenciam nos valores e comportamentos religiosos dos jovens universitários.

A pesquisa ainda não possui resultado devido à mesma está em andamento, mas nossa hipótese é que os jovens veem na Universidade o momento de maior liberdade em suas trajetórias pessoais – uma etapa em que as identidades herdadas são postas em xeque pelo contato com novos conhecimentos, novos modelos de sociabilidade e novas articulações de saber-poder. Isso não desqualifica os valores que trazem de suas famílias ou comunidades de origem, mas reorganizam o rol de escolhas disponíveis, impactando fortemente nas identidades religiosas (mas não apenas religiosas). Por tanto, nossa intenção aqui é fazer uma discussão acerca da produção bibliográfica que gira em torno do campo entre religião e juventude assim como a metodologia aplicada e o interesse por estudar a temática no contexto da Região Norte do país mais especificamente na cidade Belém do Pará.

Estudos sobre juventude

Os estudos de Regina Novaes na década de 1990 tem sido a porta de entrada para pesquisas envolvendo juventude e religião no Brasil. Suas pesquisas com estudantes têm mostrado que os jovens de hoje não vivem apenas à margem de fronteiras simbólicas rígidas, mas convivem tanto com novas tendências das grandes religiões mundiais quanto com os debates sobre a secularização e a laicidade, articulando formas renovadas de experimentar os valores, crenças e instituições religiosas, sempre em diálogo com as novas demandas sociais e políticas surgidas no seio de culturas juvenis igualmente heterogêneas (NOVAES, 2006).

Outros exemplos podem ser buscados na literatura especializada, como a pesquisa desenvolvida Sposito (2009) que mapeou e realizou um balanço da produção de conhecimento nos programas de pós-graduação em torno da temática da juventude, de 1999 até 2006. Foram levantados cerca de 1.427 trabalhos, das quais apenas 17 teses e dissertações que articulam os temas juventude e religião. Vale ressaltar que esse inventário se debruçou apenas sobre as áreas reconhecidas pela CAPES naquele momento (Educação, Serviço Social e Ciências Sociais, esta última compreendendo Antropologia, Ciência Política e Sociologia). Nele chama a atenção para a baixa frequência de estudos sobre o nosso tema, tendo em vista que religião é um elemento estruturante das práticas culturais e políticas brasileiras e, logo, tem influência significativa sobre o jovem.

Também nos parecem significativos os trabalhos reunidos por Léa Freitas Perez, Fátima Tavares e Marcelo Camurça no livro *Ser Jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política* (2009). Eles são fruto de uma parceria entre pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e mapeiam aspectos da experiência religiosa dos jovens estudantes. A obra se dedica não só em explorar a temática da juventude e religião, mas também em levantar todo um arcabouço teórico e metodológico a fim de construir bases sólidas que auxiliem em novas pesquisas nesse campo de estudo. As pesquisas que resultaram na construção dessa importante obra analisam não só o processo de “desinstitucionalização” da religião, mas a perda de “práticas” e “crenças” religiosas de igrejas e religiões, acompanhadas por uma religiosidade que tem ganhado novas esferas como a política, saúde, turismo, sexualidade, permitindo um olhar ainda mais aprofundado e reflexivo da religião e suas transformações em meio à sociedade.

Alguns outros autores têm produzido artigos importantes que contribuem para entender a religião entre estudantes universitários, assim como a presença do trânsito religioso, o crescente número de sem religião, as múltiplas pertencças religiosas, questões envolvendo religião e política, entre outros assuntos.

Um artigo importante é *Religião e Política entre alunos de Ciências Sociais: a definição de perfil*, dos autores Carlos Alberto Steil, Daniel Alves e Sonia Reyes Herrera. É um texto que procura analisar as representações e práticas acerca da religião e política entre os alunos do curso de Ciências Sociais de diferentes universidades brasileiras, utilizando questionários como instrumento de pesquisa. A pesquisa identifica um grande universo de estudantes em sua maioria, jovens, com um perfil religioso dividido entre sem religião, ateus e agnósticos. A pesquisa de modo geral apresenta um estudante sem religião, que acredita em anjos, demônios, espíritos, como também em vida após a morte, astrologia, auras, caracterizando um leque diverso de crenças presentes em diferentes religiões.

A pesquisa de Flávio Munhoz Sofiati sobre *Religião e Juventude: os jovens carismáticos* mostra uma juventude mais envolvida com os movimentos católicos como a Renovação Carismática Católica, analisando os aspectos que os jovens carismáticos utilizam para atrair mais fieis, buscando principalmente jovens em condições sociais instáveis, com suas necessidades e perspectivas fragilizadas, uma juventude que busca um refúgio no universo religioso, sendo esse caminho a principal forma de organização juvenil na sociedade brasileira atual. A pesquisa mostra como esse movimento de jovens carismáticos busca atender os principais dilemas que os jovens enfrentam na sociedade atual e como a religião pode servir como principal ponto de apoio para enfrentar esses dilemas.

Em meio a esse cenário grande e diverso a Região Norte apresenta lacunas bastante significativas quanto à temática em cena. Dessa forma, nossa pesquisa vem contribuir para o avanço na compreensão não só do cenário juvenil na Amazônia, mas também das crenças e convicções religiosas desses jovens universitários em uma metrópole da região, a saber, Belém (PA).

Metodologia aplicada

Os dados estatísticos têm sido quase sempre, a porta de entrada relativamente segura para estudos que buscam mapear crenças e práticas religiosas entre os mais diferentes seguimentos da sociedade. A autodeclaração de pertença a um grupo, movimento ou instituição religiosa, obtida por meio de censos demográficos ou *surveys* aplicados especificamente com essa finalidade, permitem traçar perfis mais ou menos confiáveis acerca dos indivíduos e grupos. No entanto, quando se busca compreender as motivações e os sentidos atribuídos a determinadas dinâmicas, os números silenciam ou, então, permitem respostas excessivamente lacunares.

Partindo dessas observações, a presente pesquisa se estrutura com base em uma combinação de metodologias quantitativas e qualitativas (cf. MARCONI; LAKATOS, 2003), de modo a assegurar imagens que correspondam da maneira mais fiel possível às mudanças na concepção e nas práticas religiosas da juventude universitária. Em um primeiro momento serão aplicados questionários fechados – elaborados especificamente para esta pesquisa – nas quatro turmas do Curso de Licenciatura em Ciência da Religião do CCSE/UEPA.

O *survey* possui ao todo sessenta (61) questões divididas em cinco blocos: 1) Identificação; 2) Crenças religiosas; 3) Universidade; 4) Crenças religiosas e vida acadêmica e 5) Crenças religiosas e participação cívica. Na segunda parte, serão realizadas entrevistas com os alunos onde os questionários foram aplicados. Dessa forma, o que nos interessa é captar as representações que esses jovens têm da universidade como espaço que lhes permite reorganizar suas identidades e convicções, com ênfase na discussão sobre religião. Assim como preencher pontos que não puderam ser captados pelo questionário.

Resultados esperados

A hipótese preliminar (a ser verificada) é a de que os jovens veem na Universidade o momento de maior liberdade em suas trajetórias pessoais – uma etapa em que as identidades herdadas são postas em xeque pelo contato com novos conhecimentos, novos modelos de sociabilidade e novas articulações de saber-poder. Isso não desqualifica os valores que trazem de suas famílias ou comunidades de origem, mas reorganizam o rol de escolhas disponíveis, impactando fortemente nas identidades religiosas (mas não apenas religiosas). O que se pretende com este

projeto é averiguar o impacto da Universidade sobre a vida dos jovens, e de modo especial sobre as formas como eles vivenciam a fé.

Referências bibliográficas

CAMURÇA, Marcelo, PEREZ, Léa Freitas; TAVARES, Fátima (org.). *Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm: FAPEMIG, 2009.

_____; "Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora – MG". In: *Debates do NER*. Porto Alegre: UFRGS, ano 2, n. 2, agosto de 2001. pp. 37-64.

_____; TAVARES, Fátima. "Juventudes e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica". In: *NUPEM*. Juiz de Fora: UFJF, v. 7, n. 1, 2004. pp. 11-46.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos da Metodologia Científica*. 5º ed. São Paulo: Atlas, 2003.

NOVAES, Regina. "Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo". In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. pp. 123-134.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e Juventude: os jovens carismáticos*. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SPOSITO, Marília Pontes (coord.). *Estado da Arte sobre juventude na pós-graduação brasileira: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006)*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009. 2 volumes.

DEPOIS DA MORTE DE DEUS: A PROPOSTA DE GIANNI VATTIMO POR UM CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO

Carlos Alberto Pinheiro Vieira¹³

Resumo

O extremismo cristão, ainda, se faz presente em nosso meio, promovendo uma violência desenfreada em nome de um “pensamento forte”, assim como, de um “Deus violento”. Em tempo de tanto extremismo e discurso de ódio, a religião tem um papel fundamental e importante na promoção de uma cultura de paz, de diálogo e de convivência pacífica. O grande problema é que muitas vezes quem deveria praticar e promover a paz, traz o ódio. O presente artigo buscará refletir sobre a proposta do Filósofo italiano Gianni Vattimo para o Cristianismo contemporâneo. Analisaremos, portanto, a questão da morte de Deus, assim como, a possibilidade de uma nova interpretação da Fé Cristã, na chamada pós-modernidade, através de uma espiritualidade que se configura entre e além de concepções religiosas. Por fim, apontaremos a proposta vattimiana da caridade (*caritas*) como um eixo norteador para o futuro do cristianismo no Ocidente.

Palavras-chave: Cristianismo. Morte de Deus. Pós-modernidade.

Abstract

Christian extremism is still present in our midst, promoting unbridled violence in the name of a "strong thought" as well as a "violent God". In a time of both extremism and hate speech, religion plays a fundamental and important role in promoting a culture of peace, dialogue and peaceful coexistence. The big problem is that often those who should practice and promote peace bring hatred. This article will reflect on the proposal of the Italian Philosopher Gianni Vattimo for contemporary Christianity. Therefore, we will analyze the question of the death of God, as well as the possibility of a new interpretation of the Christian Faith, in the so-called postmodernity, through a spirituality that is configured between and beyond religious conceptions. Finally, we will point to the Vattimian proposal of charity (*caritas*) as a guiding axis for the future of Christianity in the West.

Keywords: Christianity. Death of God. Postmodernity.

¹³ Mestre em Ciências da Religião (2011) e licenciado em Filosofia (2008) pela Universidade Católica de Pernambuco. Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa (CNPQ), “Religião Cristã, Fundamentos e Desafios Contemporâneos”. Membro do Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre as Juventudes – NEPEJ e colaborador do Instituto Humanitas Unicap.

Introdução

Um dos grandes e principais desafios do cristianismo no mundo contemporâneo é saber como lidar e dialogar com a multiplicidade de culturas, crenças e até mesmo de descrença, sem cair numa visão extremista e, por vezes, violenta. Entendemos que essa visão distorcida e violenta da religião cristã na contemporaneidade está na visão equivocada de algumas Igrejas cristãs, assim como de uma parcela do clero e de alguns pastores, ao excluir todas (os) que pensam e agem de maneira diferente da suposta verdade apresentada por essas igrejas.

Através de tamanha inquietação, a nossa proposta com o trabalho aqui apresentado é de anunciar uma outra forma de interpretação cristã para o mundo contemporâneo. Apresentaremos a instigante reflexão do filósofo italiano Gianni Vattimo¹⁴ como uma outra forma de interpretar o cristianismo na chamada pós-modernidade.

Portanto, este Trabalho busca refletir sobre a proposta de Gianni Vattimo para o Cristianismo contemporâneo, que se fundamenta em uma Ontologia fraca, dentro do processo de desconstrução das estruturas fortes da Metafísica no Ocidente. Analisa, portanto, a possibilidade de uma nova interpretação da Fé Cristã, na Pós-modernidade, tematizada pela Filosofia de uma espiritualidade pós-metafísica e pós-religiosa.

1. O “*pensiero debole*” e o anúncio da “morte de Deus”

A expressão “morte de Deus”, anunciada por Friedrich Nietzsche, é a comprovação da ruptura que a Modernidade introduz, na História da cultura, com o desaparecimento dos valores absolutos e do fundamento divino. Significa, portanto, que ocorre uma passagem da autoridade de Deus e da Igreja para autonomia do homem moderno, assim como ocorre a substituição de uma beatitude celeste por uma terrestre.

¹⁴ É um filósofo italiano e um grande estudioso do pensamento de Nietzsche e Heidegger, conhecido também como o pai do “pensamento fraco” (*pensiero debole*) Interpreta a contemporaneidade a partir de uma nova forma de racionalidade que se constitui com a negação do discurso por uma metafísica baseada num pensamento forte. Nasceu em Turim em 1936, foi integrante do Parlamento Europeu, hoje atua como professor de Filosofia na Universidade de Turim, autor de numerosos ensaios sobre a Filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX. (TEIXEIRA In: PECORARO, 2009)

Nietzsche não proclamou a inexistência de Deus, mas deixou o peso da sua morte, nas mãos dos homens, provocando uma mudança de valores, anunciando a chegada do homem pós-moderno. Depois do anúncio da “morte de Deus”, por Friedrich Nietzsche, assistimos ao fim da verdade dos grandes relatos, da objetividade, da história, das ideologias.

Diante das marteladas que o filósofo Alemão apresenta contra a Religião, mais especificamente, a Religião institucional, instaura-se nesse contexto, um processo de crise da fé religiosa, que se propagou, por toda a Europa, no final do Século XIX. Nietzsche destacou-se como o primeiro pensador a entender que a “morte de Deus” daria lugar a algo totalmente novo na história humana, mudando os rumos do cristianismo.

O Deus que reaparece na Pós-modernidade não é mais o Deus violento, apresentado pela Metafísica clássica. Segundo Evilázio Teixeira (TEIXEIRA *In*: PECORARO, 2009, p.377), é, através dessa sociedade pós-moderna, que damos lugar ao surgimento da cultura da tolerância, baseada na diversidade e, consequentemente, menos dogmática.

Para uma interpretação vattimiana da Pós-modernidade, a crise do Cristianismo faz parte da crise geral de todas as “grandes narrativas”. Mais especificamente, o destino do Cristianismo está selado com o advento de um mundo e de uma cultura pós-metafísicos, caracterizados como “pensamento débil”. A Pós-modernidade, porém, não é, necessariamente, antirreligiosa e anticristã. De fato, em algumas de suas versões ela criou espaço para o reaparecimento da Religião, que havia sumido no horizonte da modernidade e da secularidade, e Gianni Vattimo, afirma ter redescoberto seu Cristianismo através da Pós-modernidade (WILFRED *In*: SOBRINO, 2005, p. 33-34).

A proposta do anúncio da “morte de Deus”, no pensamento filosófico de Gianni Vattimo (Cf. *Ibidem*, 2004), se fundamenta na Filosofia do enfraquecimento do ser. Assim como a superação da Metafísica ocorre, no momento em que o “pensamento fraco”, numa espécie de “niilismo fraco” supera o pensamento forte, metafísico das grandes narrativas.

Gianni Vattimo adverte-nos da importância de reiterarmos o caráter de anúncio dessa “doutrina” nietzschiana, uma vez que Nietzsche não está propondo uma Metafísica ateuísta, muito menos de anunciar a “morte de Deus”, como um

acontecimento negativo para a humanidade. Mas, sim, de anunciar a “morte de Deus”, como processo de surgimento do mundo moderno, mundo este, que, já, não faz mais uso de conceitos e valores metafísicos adotados até então, pela Religião, como forma de dominação (Cf. *Ibidem*, 2004).

O grande desafio do cristianismo, atualmente, é esvaziar-se de um dogmatismo, impregnado, há séculos, nas bases do Cristianismo, ao abrir-se às grandes questões pós-modernas, deparando-se com uma nova concepção de Igreja cristã cujo Deus *kenótico*, esvazia-se da sua condição Divina para amar e servir com amor (*caritas*) toda humanidade. Entendemos que uma Igreja, verdadeiramente, cristã, seria uma Igreja disposta a exercer a *kénosis*, como processo de esvaziamento da verdade absoluta, abrindo-se ao entendimento da verdade do outro, mesmo não renunciando à sua verdade. Mas estariam essas Instituições dispostas a tamanho sacrifício?

2. A *kénosis* como anúncio da revelação divina

O termo, *kénosis*, foi formado pelos Padres gregos, a partir do verbo *kénoô*, “esvaziar-se” (e, portanto, com o pronome reflexivo, “esvaziar-se de si mesmo”), se encontra, primeiramente, na Carta paulina, dedicada aos Filipenses (Fil 2:7), tornando-se uma categoria teológica cristã para se referir ao esvaziamento ou debilitamento da onipotência divina por meio da Encarnação.

O processo *kenótico*, no pensamento vattimiano, se constitui numa dimensão caracterizada pela secularização e que define o conceito como chave interpretativa do Cristianismo.

O Deus que Vattimo propõe como chave de interpretação para o Cristianismo contemporâneo, está no sentido de um certo esvaziamento de sua própria divindade, assumindo ser parte, constituinte deste mundo. É nesse sentido que Vattimo afirma que “a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (*kénosis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico de secularização (VATTIMO, 2004, p. 86) ”

Gianni Vattimo propõe uma nova forma de religiosidade, fundamentado num modelo hermenêutico de interpretação do Cristianismo pós-moderno, que se baseia numa Fé frágil, “*debole*”, na concepção vattimiana. Nessa perspectiva, a morte de Deus é uma forma de explicar a encarnação, é *kénosis*: um “enfraquecimento” de seu

poder transcendente, que nos tem conduzido, historicamente, à consequente destruição de todas as verdades, ditas ontológicas que caracterizam a História do homem (ANTONELLO *In*: GIRARD, 2010, p. 5-6.).

A *kénosis* revela-se, no momento da Encarnação do verbo, em Cristo, que se faz homem, na História da humanidade, negando uma certa concepção ontológica de Deus, assim como a proposta de uma Deus totêmico e sanguinário. A gênese *kenótica* está na concepção pós-moderna da secularização. O limite pós-moderno da secularização encontra-se, na Caridade, ultrapassando qualquer tipo de Instituição. Vattimo discorda do ontologismo, o que existe é a antropologia humana afirmando que a secularização do religioso participa da História da salvação, inaugurada pela *kénosis* (VATTIMO, 2004, p. 63).

A *kénosis*, como proposta vattimiana pós-metafísica do anúncio da Revelação divina, na Pós-modernidade, acontece no momento em que a *Verwindung* manifesta-se, como uma “distorção transformadora da Metafísica”, que terá como propósito um deslocamento do sagrado vertical numa trilha filosófico-teológica sobre o “religioso” que exclui seus fundamentos “fortes” e violentos, legitimando a horizontalidade nas relações sociais. Tal atitude, caritativa e secularizante, foi denominada sinteticamente de “caritas da secularização”.

Para Gianni Vattimo (Cf. VATTIMO, 2004), o Cristianismo contemporâneo necessita repensar a sua forma de ver o mundo, partindo de uma espiritualidade que está para além de toda concepção dogmática. Atualmente, muitas pessoas buscam uma nova espiritualidade, sem Religião¹⁵, isso significa que a questão da espiritualidade, na contemporaneidade, não abarca mais certos aspectos doutrinários, ao deparar-se com novas concepções culturais. É, portanto, uma espiritualidade secular. Uma espiritualidade que herda todo o legado de sabedoria das tradições espirituais e religiosas da humanidade, inclusive a Cristã, despida de absolutismos metafísicos.

¹⁵ Para entendermos, melhor, essa concepção, por uma espiritualidade sem Religião, indico as obras de VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, e a obra de CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga:** sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

3. O futuro do cristianismo está na caridade

Para Vattimo, a caridade deve ser um dos pilares do cristianismo, na luta em favor dos carentes de história, porque eles são, de alguma maneira, a presença da violência que a metafísica lhes impôs, em formas variadas de poder e de domínio (excluídos).

Falar em favor dos excluídos e renegados não significa muita coisa atualmente. Não podemos perder de vista que, no mundo moderno, todas as colonizações e dominações foram feitas em nome do evangelho e da missão de levar a civilização e o progresso aos povos considerados pelos dominadores como não civilizados e pobres. Ou seja, todos os discursos de opressão foram feitos em nome do bem comum (**metafísica forte**). O que diferencia o cristianismo de libertação de outras correntes é, entre outras coisas, a convicção de que os excluídos não são e não podem ser tratados como objetos da evangelização ou da “promoção” econômica e social (**metafísica fraca**) (Cf. SUNG, 2008).

Para Gianni Vattimo, o desafio atual é que as Igrejas devem ser destinadas à mais profunda mudança de coração e contemplação e menos dedicadas à luta pelo poder, e isso representaria para ele "um redescobrir a fé cristã." Gianni Vattimo busca, na fidelidade à palavra e ação de Jesus atribuindo ao Cristianismo de hoje a responsabilidade de exercer, plenamente, a caridade. Na verdade, quando Jesus chama à conversão, não se trata de conversão para as crenças ou rituais de qualquer religião, que não seja do amor.

Portanto, o cristianismo contemporâneo, no que se refere à problemática da Justiça Social, deveria promover e praticar o amor, a caridade e a hospitalidade como fundamento ordenador para amenização da miséria humana no mundo. Deveria falar de um SER cristão (ser-para-outro) em um mundo permeado de miséria, mais especificamente uma miséria social. Deveria promover o amor, respeitando as diferenças de cor, raça, gênero e religião.

Tomemos o amor (*caritas*), adotado pelo pensamento vattimiano, como parâmetro, na hierarquia dos nossos valores, para fazermos valer o amor ao próximo, como princípio de socialização, com a possibilidade de transformar a desordem numa ordem e da injustiça em justiça, onde já não há mais pobreza, nem riqueza, posto que, diante do Deus *kenótico* toda a humanidade habita o mesmo plano de igualdade.

Considerações Finais

Gianni Vattimo é um Autor que se destaca, por sua ousadia, ao falar, e escrever, criticamente do Cristianismo e, mais especificamente, do Cristianismo romano, no qual, ele afirma taxativamente fazer parte, e com isso sentindo-se livre para se pronunciar sobre a Religião na primeira pessoa, assim como Ele, também o faremos, em nossas considerações finais, pois assim como Vattimo, nos consideramos cristãos e no dever de poder contribuir criticamente para uma mudança no que entendemos serem pontos de evasão no seio das Igrejas Cristãs. Gianni Vattimo entende que a Religião possui uma marca indelével em sua natureza, não se podendo pensar em sua Filosofia e descartando a concepção religiosa que fundamenta o sujeito.

Segundo ele, o desafio atual é que as Igrejas devem ser destinadas à mais profunda mudança de coração e contemplação e menos dedicadas à luta pelo poder, e isso representaria "um redescobrir a fé cristã." Vattimo busca, na fidelidade à palavra e ação de Jesus atribuindo ao Cristianismo de hoje a responsabilidade de exercer, plenamente, a caridade. Na verdade, no momento em que Jesus chama à conversão, não se trata de conversão para as crenças ou rituais de qualquer religião, que não seja do amor.

O presente trabalho buscou demonstrar que, na chamada Pós-modernidade, com a desconstrução dos grandes relatos, desestruturaram-se as grandes "verdades", em benefício de uma visão pluralista, não cabendo mais um discurso fundamentado no pensamento, apenas, Metafísico, não existindo mais fatos, apenas, interpretações acerca dos fatos (Hermenêutica), pois, como vimos anteriormente, a Modernidade, sempre, representou um desafio para os Estudos do fenômeno religioso, negando o "sagrado" – isto é, um determinado tipo de sagrado - e decretando o fim dos grandes relatos, como explicação do mundo.

Referências bibliográficas

CORBÌ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga*: sem crenças, sem religiões, sem deuses. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010, 294 p.
GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e Relativismo*: verdade ou fé frágil? Trad. Antônio Bicarato. Aparecida: Editora Santuário, 2010. 119 p.
MO SUNG, Jung. *Cristianismo de libertação*: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008, 168 p.
PECORARO, Rossano (org). *Os filósofos*: clássicos da filosofia de Ortega y Gasset e Vattimo. Petrópolis : Rio de Janeiro: Vozes : PUC, 2009. v. 3. 397 p.

SOBRINO, Jon; WILFRED, Felix. *Concilium*: revista internacional de teologia. No 311, março de 2005, Editora Vozes, 159 p.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Trad. de Cynthia Marques, Rio de Janeiro: Record, 2004, 173 p.

_____. *O vestígio do vestígio*. In: VATTIMO, Gianni.; DERRIDA, Jacques. (Orgs). *A Religião*: O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, 231p.

RELIGIÃO VS. NIILISMO: UM DESAFIO ATUAL?

RELIGION VS. NIHILISM: A CURRENT CHALLENGE

Hélio Pereira Lima¹⁶.

Resumo

Num rápido olhar sobre as preocupações recorrentes das ciências humanas e sociais, as evidências que saltam aos olhos sugerem que a religião ampliou, de maneira significativa, a sua capacidade de sair das sombras e retornar à arena das questões relevantes da atualidade. Tal movimento deve ser levado em consideração caso se pretenda apreender, de maneira mais ampla, o seu significado, pois não se trata de uma questão que se mova ao sabor de interesses subjetivos de pesquisadores dessa temática, haja vista que a religião vem ocupando, igualmente, o espaço público e os meios de comunicação social de massa, a ponto de ser um dos vetores com força suficiente para influenciar, até mesmo, a pauta de discussão de questões político-governamentais, o que tem sido comum ultimamente no país. A impressão que se passa é que a religião recobrou sua relevância na vida da sociedade a ponto de suplantat a ameaça do niilismo, em voga até a segunda metade do século passado. Se isso é verdade, o que se pretende, num recorte histórico-hermenêutico, é lançar algumas indagações seminais para verificar até que ponto o niilismo foi desbancado pela religião e, assim, teve que migrar, enquanto temática, do centro para a periferia do debate, porque perdeu relevância na busca de explicação da condição humana, uma vez que a religião supriu tal necessidade. Pretende-se, com tal recorte, não deixar que caia no esquecimento o que o niilismo representa como negação de valores, sobretudo se ele está disfarçado como mais uma das ilusões da atualidade.

Palavras-chave: Niilismo. Modernidade e religião. Ética. Identidade e religião.

Abstract

At a glance at the recurring concerns of the human and social sciences, the eye-popping evidence suggests that religion has significantly broadened its ability to step out of the shadows and return to the arena of relevant issues today. Such a movement should be taken into account if its meaning is to be understood more broadly, since it is not an issue that moves to the subjective interests of researchers of this theme, given that religion has been occupying, equally, the public space and the mass media, to the point of being one of the vectors strong enough to influence even the agenda of discussion of political-governmental issues, which has been common lately in the country. The impression is that religion has regained its relevance in the life of society to the point of overcoming the threat of nihilism, in vogue until the second half of the last century. If this is true, what is intended, in a historical-hermeneutic framework, is to launch some seminal questions to see to what extent nihilism was overthrown by religion and thus had to migrate, as a theme, from the center to the periphery of the

¹⁶ Doutor em Ciências da Religião (UNICAP). Professor do Curso de Filosofia da UNICAP.

debate, because it lost relevance in the search for an explanation of the human condition, since religion supplied such need. It is intended, with such a cut, not to let into oblivion what nihilism represents as a negation of values, especially if it is disguised as one of the illusions of today.

Keywords: Nihilism. Modernity and religion. Ethics. Identity and religion.

Introdução

No contexto da modernidade tardia, que alguns teimam em denominar de pós-modernidade¹⁷, o conjunto multifacetado das mudanças que a acompanham foi analisado sob entonações diversas. Em tal diversidade, destaca-se um componente harmônico comum, negativo, uma espécie de disfuncionalidade. Isso porque, mesmo com todas as conquistas objetivadas com avanço da racionalização do mundo, êxito incontestado da ciência e da técnica, sobretudo no que resultou em crescente produção de riquezas e no desenho social que ela foi capaz de instituir, a modernidade movimenta consigo algo de disruptivo, à guisa de um ruído incômodo, que se expressa sob o conceito de crise. Tal crise, ou crises, no plural, abarca todas as esferas de seu domínio: do econômico ao político, passando pelo social e cultural. Seja nas inconstâncias dos mercados e nas ameaças aos valores da democracia liberal, seja na exclusão de grande parcela daqueles que ficaram à margem do progresso material moderno, seja, ainda, na reificação dos valores simbólico-religiosos, a modernidade tardia sempre reserva surpresas e incongruências. E não para por aí! Se, por um lado, ela traz consigo uma incalculável eficiência para gerar crises, por outro, ela é escandalosamente débil em sua eficácia para responder ou propor soluções aos seus desacertos e descaminhos (HABERMAS, 1992; 2000). É sob a crise e os paradoxos que a modernidade é capaz de gerar, mas não apontar saídas, que se pretende indagar a pertinência da reflexão sobre a religião e niilismo, na modernidade tardia.

1 A questão da religião na atualidade

Quando se fala em crise da modernidade, no que ela resvala negativamente para os conteúdos cognitivos da dimensão religiosa, é significativa a análise de Xavier

¹⁷“A chamada pós-modernidade arrisca-se a ser apenas um recurso retórico ou publicitário, pois nada indica, passados mais de trinta anos da crise de 1970, que a modernidade tenha perdido sua capacidade de autotransformação.” (VAZ, 2012, p. 29). Para Jürgen Habermas (1992; 2000), os discursos pós-modernos são mais uma fuga da modernidade para o “anti” ou pré-moderno.

Herrero, que circunscreve essa questão no âmbito da Filosofia da Religião para afirmar que “O que está em jogo nesta crise é a dimensão transcendente do homem tematizada pela religião [...]”. (1985, p. 13). Nesse sentido, não poderia deixar de ser observado o que a religião tem provocado de mudança no cenário social, desde o último quartel do século passado. A religião, sobretudo a partir da década de 70, retornou ao palco das atenções e despertou o interesse das Ciências Sociais, como um todo, e da Ciência da Religião, de maneira particular. Novas formas religiosas que saíram da coxia, adentraram o proscênio e se expuseram para serem vistas e ocuparem espaços em diversos segmentos da sociedade. Trata-se de um fenômeno se faz presente em vários países ocidentais, seja em sociedades pós-industriais da Europa, seja nos Estados Unidos¹⁸ e na América Latina¹⁹, há, sem dúvida, uma proliferação de movimentos religiosos, nem sempre vinculados às igrejas tradicionais, o que de algum modo destoa com a ideia de que o curso natural do desenvolvimento do Ocidente teria como desfecho uma sociedade secular.

Desde o momento em que a religião migrou da periferia para o centro da sociedade ela se tornou, por conseguinte, uma questão assaz recorrente e atual, isso porque um fenômeno que estivera dado como ultrapassado e relegado ao esquecimento, pela modernidade, de repente assoma aos olhos porque se constata um despertar juvenil das forças religiosas, em diversas partes do mundo, o que poderia significar que as premissas da secularização do Ocidente moderno, sobretudo na forma descrita por Max Weber (2004), careceria de algum reparo, caso se pretendesse alargar o horizonte do debate sobre a religião. Isso porque a crescente relevância da religião no contexto político, se observado “[...] pelo ângulo de uma história mundial, o ‘racionalismo ocidental’, de Max Weber, passa a ser encarado, agora, como um caminho que foge à normalidade.” (HABERMAS, 2007). Por conseguinte, tal fenômeno vai surpreender aquelas análises que tinham a religião como mais um dos resíduos da tradição ocidental que, aos poucos, seriam varridos para o passado da história recente.

18 É ilustrativa análise de Jürgen Habermas sobre a importância crescente da religião na esfera pública, mormente na passagem de 1989/1990. Segundo ele, “[...] o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande como maior sucesso.” (2007, p. 130).

19 Sobre o crescimento do fenômeno religioso, cf. BERGER (2012; 2017); MARTELLI (1995) e outros.

Em paralelo, ocorre algo que é também importante. Trata-se do avanço incansável da pesquisa científica sobre temas que tomam direção inversa da moral e dos princípios tradicionais religiosos, a exemplo da pesquisa genética e da defesa de pautas progressistas sobre direitos de minorias, que caminham de mãos dadas com as pressões de determinados grupos sociais para uma maior liberalidade nos costumes. São pautas que vão de encontro aos valores religiosos, porque a sociedade atual, laica e secular, não espelha tais valores, nem se pauta por eles. No estado democrático de direito das sociedades ocidentais modernas, a fé se tornou uma questão de foro íntimo, um componente subjetivo, que diz respeito à vida privada.

Um outro fator disruptivo, com impacto não menos significativo na forma de vida atual dos países desenvolvidos e em desenvolvimento, foi a chegada de uma revolução silenciosa no modelo de produção e distribuição de riquezas. Se antes a industrialização era o signo mais proeminente do desenvolvimento de um país, daí se cunhou a expressão “países industrializados”, a chegada das tecnologias da informação e da comunicação, como nova matriz produtora de bens de consumo, fez com que o eixo gravitacional da economia sofresse alteração, desprendendo-se do simplesmente técnico-mecânico para o tecnológico, na sua forma mais avançada de automação. Nesse processo disruptivo, o conhecimento e a inovação são as principais forças motrizes para a produção de riquezas. Com isso, vão saindo de cena as máquinas pesadas, com total dependência da força mecânica e do controle do operador, e entra em cena a robótica, comandada pela inteligência artificial. É a era pós-industrial, na qual as conquistas tecnológicas não resultam em avanço na direção de uma forma de vida não reprimida; pelo contrário, uma nova forma de domínio mais sutil, o da consciência, subverte a noção de valores humanistas.

Como se poderia deduzir dos enunciados acima, o retorno dos movimentos religiosos, numa análise diacrônica, caminha em paralelo às grandes transformações na matriz econômica. Tais mudanças podem ser vistas nas consequências objetivas e negativas que elas provocam no contexto social: o desaparecimento de postos de trabalho, graças à automação das linhas de produção; a precarização das relações trabalhistas, provocada pelo excesso de mão de obra; o significativo aumento da concentração de riqueza e de poder, por parte de uma parcela ínfima da população, que continuou com o controle dos meios de produção dessa nova matriz econômica. As consequências podem ser vistas na ampliação das desigualdades sociais, na

redução do emprego formal, no aumento do desemprego e do subemprego, o que coloca sob suspeição a possibilidade de efetivação das promessas do estado de bem-estar social, promessas que seriam até mesmo ampliadas com a globalização.

No entanto, em face de tantos avanços positivos existe o fator “crise (s)”, que anda em companhia de seus objetos variados: de sentido, cultural, ambiental, econômica, social, dentre outros, à despeito do retorno da religião. Com presença assim conspícua, a crise se coloca como o sucedâneo palatável do niilismo, porque não carrega aquela força semântica da negatividade, por sugerir que ela é algo passageiro e resolvível. De toda sorte, ao que parece, o *revival* religioso vem *pari passo* com a crise e nela não interfere. Será que se trata do retorno de uma força domesticada, pacificada e despida da sua visão crítica, que já não amedronta ou propõe uma alternativa que transcenda o imediatamente dado? Do ponto de vista da Filosofia da Religião tem sentido a indagação, porque cabe à filosofia não se contentar com a evidência numérica do fenômeno, mas mostrar o mundo pelo avesso, numa forma de estranhamento, para revelar o oculto, o que, simplesmente, não é dado.

2 Niilismo e religião

Se for levada em consideração a observação de Marcel Gauchet sobre a presença de valores religiosos nas sociedades desenvolvidas, o que houve foi a “saída da religião” (GAUCHET, 2005, p. 294)²⁰, isso porque, segundo Lima Vaz, o Ocidente, “[...] vem elaborando seus fundamentos num terreno de onde as referências religiosas são excluídas ou são tratadas como objetos de cultura e não como princípios explicativos ou legitimadores da realidade natural ou social.” (1988, p. 27). Se isso é verdade, parece que a modernidade tardia celebrou um armistício com a religião, de sorte que ela aceite os seus paradoxos e não revele sua condição niilista. Nesse caso, caberia indagar: será que a religião estaria satisfeita com o lugar a ela destinado nesse novo *ethos* social?

20 “A saída da religião é a saída da estruturação religiosa das sociedades; um processo que durou séculos no Ocidente, e está a ponto de acabar [...]. No entanto, há que precisar duas coisas. Em primeiro lugar, que a saída da religião não significa o final das crenças religiosas. Elas mudam de lugar e de função, porém subsistem no interior de um mundo no qual a religião já não o organiza. Em segundo lugar, que a tentativa fundamentalista de recompor a organização religiosa que se desfez é vã em seu próprio princípio. Está fadada ao fracasso” (GAUCHET, 2005, p. 294).

Mesmo que não tenha perdido sua força simbólica, enquanto dimensão inarredável da condição humana, a religião retorna para a esfera da cultura, mas não ocupa lugar de destaque a nortear os destinos da sociedade. Para dizer de outro modo, se por um momento ela bateu em retirada, não significou, simplesmente, “[...] que as ocupações espirituais, metafísicas e boêmias estejam desaparecendo. Pelo contrário, [...] tais formas de protestos e transcendência não mais são contraditórias ao *status quo* e não mais são negativas.” (MARCUSE, 1973, p. 33). Isso porque no jogo multifacetado da modernidade tardia, todas as possibilidades de discursos e de práticas estão abertas, desde que não produzam ruído ou contradições intoleráveis que comprometam a dinâmica sequencial do próximo lance.

O Iluminismo foi capaz de esconder o outro da racionalidade formal operativa e se mostrou vitorioso no embate contra as forças mítico-religiosas, graças à narrativa do progresso científico-tecnológico. No entanto, Friedrich Nietzsche apontou o sintoma da decadência dessa narrativa e anunciou o niilismo. O início do século XX, com a eclosão da Primeira Guerra, confirma o veredicto nietzschiano: era falsa a supremacia da ciência e da técnica. O inominável da violência do progresso revelou a nudez de uma racionalidade sem valores. A Grande Guerra, “[...] roubou toda e qualquer credibilidade da retórica iluminista a respeito de um progresso civilizatório da humanidade por meio da cultura, da ciência e da técnica.” (EILENBERGER, 2019, p. 28). A guerra totalmente “industrializada”, nas palavras desse autor, veio para ratificar o veredito nietzschiano: “O niilismo está à porta: de onde vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (NIETZSCHE, 1974, p. 387).

Ao enunciar “*Deus está morto!*” (NIETZSCHE, 2011, p. 13), Nietzsche enuncia, em seguida, “[...] o fim de seu assassino.” (NIETZSCHE, 2017, p. 534), eventos que preparam a chegada do niilismo, novo inquilino que ocupa o espaço vazio deixado pela religião. Sob esse aspecto, se o veredicto nietzschiano estiver correto, a compreensão do lugar da religião na atualidade se entrecruza com a questão do niilismo e da própria crise de sentido da modernidade tardia.

Conclusão

Nietzsche mostrou que a crise não poderia ser compreendida, simplesmente, com as categorias puídas do passado, porque elas se tornaram inúteis para compreender a chegada do niilismo. O silêncio ensurdecador da tradição, nas

palavras de Hannah Arendt (1972), ecoa num deserto de esperanças, porque a religião deixou de ser um vetor normativo para o estabelecimento de valores orientadores da ação e, pelo visto, nenhum substituto à altura do desafio foi apresentado. Se, por um lado, a saída da religião representou um dos maiores impactos sobre a forma de vida tradicional vigente no Ocidente, por outro, o *revival* religioso ainda não disse a que veio. Ao que parece, a religião retorna ao espaço público, mas sua incidência no quesito significado permanece no âmbito da vida privada, incapaz de subverter os valores vigentes da sociedade e, portanto, sem forças para combater a potência inercial do niilismo, que continua a corromper as frágeis estruturas do ideal de vida emancipada.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BERGER, Peter Ludwig. Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society*, Cham, v. 49, n. 4, p. 313-316, 2012a. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs12115-012-9551-y.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2017.
- _____. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: a grande década da filosofia 1919-1929*. São Paulo: Todavia, 2019.
- GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Madrid: Trotta S.A., 2005.
- HABERMAS, Jürgen. Fé e conhecimento. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 jan. 2002. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>. Acesso em: 15 mar. 2015.
- HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília e ARANTES Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.
- HERRERO, Xavier. Filosofia da Religião e crise da fé: dialética do sagrado cristão. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 13-39, 1985.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia VII*: Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 15, n. 42, p. 27-47, jan./abr. 1988.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E AS INFLUÊNCIAS ARQUETÍPICAS DAS RELIGIÕES PAGÃS NO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

INTER-RELIGIOUS DIALOGUE AND ARCHETYPIC INFLUENCES OF PAGAN RELIGIONS IN CONTEMPORARY BRAZILIAN POPULAR CATHOLICISM

Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle²¹

Resumo

A cultura se desenvolve, sobretudo, a partir da busca desempenhada pelo ser humano em torno da construção de sentidos para o mundo, e, principalmente, para a existência da humanidade. A religiosidade, notadamente a brasileira, enquanto estrutura de plausibilidade oriunda de construção do imaginário individual e coletivo, e fruto de processos de subjetivação complexos dos sujeitos sobre a realidade, desde suas origens até a contemporaneidade, tem sido marcada por uma diversidade de experiências sincréticas desenvolvidas ao longo dos tempos, entre comunidades e territórios, dominantes e dominados. Considerando-se cada experiência sincrética como produto de uma solução de conflitos socialmente desenvolvidos a partir de vivências humanas concretas, as quais criam as estruturas de plausibilidade veiculadas para as sociedades através da religião, bem como a construção de sentido da cultura através de arquétipos divinos, os valores culturais, assim também os religiosos, são repassados, de geração em geração, estabelecendo papéis para os sujeitos integrantes de um determinado contexto social, ou seja, papéis socialmente construídos. Observe-se ainda que a construção da religiosidade católica popular, no contexto do campo religioso brasileiro, manteve-se relacionada a um catolicismo de mediação, o qual se apresenta com influências de religiões pagãs, em especial do paganismo celta, através do fascínio pelos objetos mágicos e pelas relíquias, e do paganismo germânico, através do culto aos “santos e santas” enquanto “heróis ou heroínas da humanidade”, dotados de competências específicas capazes de intermediar as relações humanas e divinas até a hora do perecimento do corpo humano, ou do juízo final. Esta intersecção de crenças, por sua vez, para além das disputas tradicionais, pode se configurar como ponto de diálogo entre diferentes religiões e concepções religiosas. O presente estudo tem como principal objetivo compreender tais influências diante da construção da religiosidade católica popular no campo religioso brasileiro, viabilizando, assim, o diálogo inter-religioso. Tal compreensão se dará, em especial, a partir da produção intelectual, sobre o inconsciente coletivo e os arquétipos, desenvolvida pelo “pai da psicologia analítica”, Carl Gustav Jung, e das tendências do catolicismo contemporâneo no Brasil, analisadas, principalmente, sob a perspectiva dos estudos de recomposição, memória e exculturação, desenvolvidos pela socióloga da religião Danièle Hervieu-léger.

²¹ Advogada pela OAB - PE. Mestre e doutoranda em Ciências da Religião pela UNICAP.

Palavras-chave: Catolicismo de Mediação. Paganismo. Diálogo Inter-religioso. Jung. Hervieu-Léger.

Abstract

Culture develops, above all, from the search performed by the human being around the construction of meanings for the world, and especially for the existence of humanity. Religiosity, notably Brazilian, as a plausibility structure derived from the construction of the individual and collective imagination, and the result of complex subjectivation processes of the subjects about reality, from its origins to contemporaneity, has been marked by a diversity of developed syncretic experiences over time, between dominant and dominated communities and territories. Considering each syncretic experience as the product of a solution of socially developed conflicts from concrete human experiences, which create the plausible structures conveyed to societies through religion, as well as the construction of meaning of culture through divine archetypes, Cultural values, as well as religious values, are passed on from generation to generation, establishing roles for the subjects in a given social context, that is, socially constructed roles. It should also be noted that the construction of popular Catholic religiosity, in the context of the Brazilian religious field, remained related to a mediation Catholicism, which presents itself with influences from pagan religions, especially Celtic paganism, through the fascination with objects. magic and relics, and Germanic paganism, through the worship of “saints and saints” as “heroes or heroines of humanity”, endowed with specific skills capable of intermediating human and divine relations until the time of the perishing of the human body, or of the last judgment. This intersection of beliefs, in turn, beyond traditional disputes, can be configured as a point of dialogue between different religions and religious conceptions. The present study aims to understand such influences in view of the construction of popular Catholic religiosity in the Brazilian religious field, thus enabling interreligious dialogue. Such understanding will occur, in particular, from the intellectual production, about the collective unconscious and the archetypes, developed by the “father of analytical psychology”, Carl Gustav Jung, and the tendencies of contemporary Catholicism in Brazil, analyzed mainly under the perspective of the studies of recomposition, memory and exultation, developed by sociologist of religion Danièle Hervieu-Léger.

Keywords: Catholicism of Mediation. Paganism. Interreligious Dialogue. Jung. Hervieu-Leger.

Introdução

A cultura religiosa, expressão do imaginário individual ou coletivo, evidencia processos de subjetivação plurais e complexos, os quais são traduzidos através de experiências religiosas sincréticas, ou frutos da interculturalidade (FORNET-BETANCOURT, 2007)²². Uma das tradições religiosas que se mostram enquanto expressão de uma construção popular e intercultural é a religião Católica Apostólica Romana, que, adaptando-se ao imaginário individual e coletivo da comunidade onde se estabelece, através do catolicismo popular, ou de mediação, evidencia nos santos e santas características semelhantes àsquelas dos deuses e deusas pagãos²³.

Buscando justificar, primeiramente, a percepção individual dos sujeitos sobre tais características comuns desenvolvidas entre as profissões de fé, o primeiro tópico do presente estudo visa analisar a configuração do catolicismo popular de mediação a partir dos estudos desenvolvidos pelo psiquiatra Carl Gustav Jung. Estabelecida a compreensão de como tais características são percebidas pela mente humana, no segundo tópico expor-se-ão as tendências do catolicismo contemporâneo no Brasil, a partir dos estudos desenvolvidos pela socióloga Danièle Hervieu-léger.

Ao final, busca-se a compreensão de que as configurações sociais sincréticas, resultantes da interculturalidade, constituem-se enquanto ponto de convergência capaz de viabilizar o diálogo inter-religioso entre as diferentes crenças em questão.

O inconsciente coletivo e os arquétipos em Carl Gustav Jung

Carl Gustav Jung, “pai da psicologia analítica”, desenvolveu estudos sobre o inconsciente coletivo, assim considerado a camada mais profunda da psique onde se localizam padrões comuns a todos os seres humanos, e os arquétipos, enquanto primeiras impressões a respeito de algo que são repetidas com regularidade. Assim:

O inconsciente coletivo é uma figuração do mundo, representando a um só tempo a sedimentação multimilenar da experiência. Com o correr do tempo, foram-se

²² Compreenda-se por “interculturalidade” o conceito referente ao intercâmbio cultural estabelecido entre pessoas de variadas origens étnicas inseridas em um único contexto social de diversidade cultural.

²³ Entenda-se por “pagãos” a expressão oriunda do termo geral “paganismo”, comumente utilizado para designar tradições religiosas politeístas, identificadas em comunidades pré-cristãs.

definindo certos traços nessa figuração. São os denominados *arquétipos* ou *dominantes* – os dominadores, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma. Na medida em que essas figurações são retratos relativamente fiéis dos acontecimentos psíquicos, os seus arquétipos, ou melhor, as características gerais que se destacam no conjunto das repetições de experiências semelhantes, também correspondem a certas características gerais de ordem física. Este é o motivo pelo qual é possível transferir figurações arquetípicas, como conceitos ilustrativos da experiência diretamente ao fenômeno físico – ao *éter*, o elemento arcaico do sopro ou da alma, representado na imaginação geral, ou à *energia*, a força mágica – outra idéia universalmente difundida (JUNG, 1978, p. 86).

Para Jung, o comportamento humano seria motivado por aspectos da psique não acessíveis à consciência, e traduzidos através de símbolos, sintomas e comportamentos, sendo os arquétipos imagens inconscientes de nossos próprios instintos e predisposições, ou potencialidades herdadas. Assim, a experiência religiosa se caracteriza pela recepção do que é exposto somada à percepção do que parece imperceptível, e requer a recriação de impulsos inconscientes de forma simbólica universal, como ideias universalmente difundidas (PALMER, 2001, p. 133).

Entre os arquétipos encontram-se o *anima* – caracterizado pelo lado feminino do homem e evidenciando padrões como os relativos à maternidade e à virgindade -, e o *animus* – sendo este o lado masculino da mulher, caracterizando, por exemplo, os padrões relativos à paternidade. Neste ponto, no contexto do paganismo e do catolicismo de mediação, características comuns de deuses e deusas, e santos e santas, são imagens para as quais se canalizou a mesma energia psíquica. A saber: “Os deuses são personificações de conteúdos inconscientes, pois sempre se revelam através de uma atividade inconsciente da alma” (JUNG, 1980, p. 163).

Observa-se que conhecer os arquétipos, e compreendê-los enquanto energias canalizadas para o mesmo fim, permite a percepção das crenças como proveniente de um ponto em comum de onde surge uma concepção religiosa geral estabelecida dentro da mente humana. Isto viabiliza o desaparecimento do julgamento demoníaco sobre concepções religiosas aparentemente diversas em um mesmo indivíduo, evitando o aniquilamento pela repressão:

[...] O efeito mágico ou demoníaco sobre a pessoa do outro desaparece, porque a sensação perturbadora é restituída a uma dimensão definitiva do inconsciente coletivo. Em compensação, é-nos proposta uma tarefa totalmente nova: a questão de como e de que maneira o eu deve lidar com esse não-eu psicológico. Será que basta constatar a existência atuante dos arquétipos, abandonando o resto à própria sorte?

Assim criaríamos um estado de dissociação permanente, isto é, uma cisão entre a psique individual e a psique coletiva. [...] É imprescindível reunificar essas duas partes; em caso contrário, não haveria dúvida quanto ao resultado: o inevitável aniquilamento do primitivo, pela repressão. O único meio de evita-lo é que uma religião válida, ainda viva, proporcione condições satisfatórias para que o homem primitivo se exprima através de uma simbologia fartamente desenvolvida. Em seus dogmas e ritos, essa religião necessita de imaginação e ação, inspiradas no que há de mais arcaico. Isso se dá no catolicismo: é sua maior força, mas também seu maior perigo (JUNG, 1978, p. 87-88).

Mas para que haja o respeito e adaptação entre as diferentes concepções religiosas, as figuras arquetípicas devem ser compreendidas conforme expostas por Jung, enquanto características gerais, meras formas, constantes em toda mente humana, mas não para a obstrução de padrões específicos, conteúdos, desenvolvidos sob o parâmetro da racionalidade que particulariza as crenças. O respeito ao conteúdo de cada religião, que preenche a forma arquetípica, deve ser observado, porque são utilizados, inclusive, como padrões sociais. Perceba-se:

Seja ela primitiva ou não, a humanidade encontra-se sempre no limiar das ações que ela mesma faz, mas não controla [...]. A humanidade nada pode contra a humanidade e os deuses, como sempre, lhe indicam os caminhos do destino. Chamamos hoje os deuses de “fatores”, palavra que provém de *facere*, fazer. Os que fazem ficam por detrás dos cenários do teatro do mundo. [...] Na consciência, somos nossos próprios senhores; aparentemente somos nossos próprios “fatores”. Mas se ultrapassarmos o pórtico da sombra, percebemos aterrorizados que somos objetos de fatores. Saber isso é decididamente desagradável, pois nada decepciona mais do que a descoberta de nossa insuficiência. [...]. Em todo caso é certo que o maior perigo reside na imprevisibilidade da reação psíquica. As pessoas de maior discernimento já compreenderam há muito que as condições históricas externas de qualquer tipo constituem meras ocasiões para os verdadeiros perigos que ameaçam a existência, ou seja, os sistemas político-sociais delirantes, os quais não devem ser considerados como consequências necessárias de condições externas, mas sim como decisões precipitadas pelo inconsciente coletivo (JUNG, 2002, p. 33).

Deste modo, enquanto os sujeitos integrantes de uma coletividade não se reconhecerem como dotados de um inconsciente que evidencia padrões comuns sobre as manifestações religiosas respeitadas em suas especificidades, os conflitos políticos, sociais, culturais, e religiosos não serão cessados.

As tendências do catolicismo brasileiro a partir dos estudos de Danièle Hervieu-Léger

A socióloga Danièle Hervieu-Léger, ao se referir à construção e à transmissão das identidades religiosas na Modernidade, faz uma reflexão sobre a desconstrução dos sistemas tradicionais de crença, expondo o processo de recomposição do imaginário religioso em tempo de crise das instituições tradicionais, sob os aspectos da laicidade²⁴. Assim, a secularização²⁵ combina a perda da influência dos sistemas religiosos tradicionais com a recomposição das representações religiosas, gerando a ressignificação de crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 37).

Sem esquecer os estudos sobre o inconsciente coletivo e os arquétipos como formas gerais a serem preenchidas de acordo com a realidade a que o sujeito é submetido desenvolvidos por Jung, tem-se as considerações de Hervieu-Léger:

É por meio do imaginário, com efeito, que os homens preenchem o espaço vazio que experimentam entre o mundo cotidiano ordinário, com suas exigências e suas rotinas, e esta aspiração à abolição de todas as obscuridades e de todos os limites, que a Modernidade não cessa de relançar no mesmo ritmo das conquistas que ela realiza. A oposição entre as contradições do presente e do horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem, conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do “sagrado” ou novas apropriações das tradições das religiões históricas. [...] (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39-40).

Neste sentido, a liberdade na dinâmica de construção dessas novas crenças, sistemas de fé que se distanciam das instituições tradicionais, facilita a emergência e consolidação do catolicismo de mediação, enquanto este se caracteriza como crença que concede aos santos e santas características mitológicas de heróis e heroínas, semelhantes às características desenvolvidas para designar deuses e deusas pagãos:

[...] Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico. [...] Bricolagens como essas desfazem a fronteira entre católicos

²⁴ No século XIX, existia uma semelhança entre os termos “laicidade” e “laicismo”, significando ambos a separação entre a Igreja e o Estado, e o impedimento das influências religiosas na esfera pública. A partir de Pio XI, designa-se o termo “laicismo” para expressar uma posição política antirreligiosa, em contradição com o termo “laicidade” e os direitos de liberdade religiosa. Neste sentido, no Brasil, a laicidade do Estado é manifesta pelo respeito igualitário que deve haver entre as diversas manifestações religiosas, nos termos do artigo 5º, inciso VI, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, [...] VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...]”.

²⁵ Entenda-se por secularização o processo de perda de influência da religião sobre diversas esferas da vida social, e o declínio das influências das instituições religiosas tradicionais que ocorre a partir do século XIX.

e não-católicos e, mas que isso, entre aqueles que se declaram religiosos e os que não o são [...]. Parece que vai se instalando uma espécie de tolerância tranquila, em relação às crenças dos outros. [...] (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 43-44).

Dada a necessidade de se desenvolver um trabalho de renovação do capital simbólico que mobiliza as diferentes crenças religiosas, os adversários de ontem são levados a compartilhar recursos simbólicos constituídos no conflito histórico que os colocou em oposição, para contribuir para a preservação e restabelecimento da memória coletiva (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 223).

Entretanto, o temor ao surgimento de sínteses religiosas inconsistentes pode gerar obstáculos ao diálogo inter-religioso estabelecido sob esses parâmetros:

O temor mais voluntariamente expresso é que o diálogo inter-religioso abra caminho ao sincretismo e às diversas formas do relativismo característico da cultura moderna do indivíduo, ou melhor, que desemboque em sínteses inconsistentes. Esses riscos não deixam de existir. Mas o ponto central do debate é outro. Para além dos temerosos desvios do relativismo e do subjetivismo religiosos, é a questão do status da verdade e da pretensão de uma revelação particular a ser assumida inteiramente que está colocada. Esse movimento faz surgir, por parte dos teólogos e dos fiéis cristãos que estão envolvidos com a questão, um conjunto de perguntas inquietantes. O que significa, para um crente de uma determinada confissão, a desabsolutização da verdade que se abre com o confronto de diferentes tradições? Que sentido pode ser dado, nesse contexto, ao enraizamento pessoal e comunitário em uma determinada linhagem de fé? Que concepção de autoridade própria de cada tradição decorre disso? Essas interrogações vivenciadas – que são a substância própria do “diálogo” inter-religioso – apresentam um grande interesse do ponto de vista sociológico. [...] (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 227).

Percebe-se, assim, que o ponto do debate se encontra consubstanciado, para além do subjetivismo característico da mente humana, no *status* da verdade exposta pelas instituições tradicionais e na autoridade própria de cada tradição, que não se dispõem à desabsolutização perante a sociedade.

Estas absolutizações, no entanto, precisam ser relativizadas em um Estado laico que se diga capaz de estabelecer o respeito igualitário às diversas profissões de fé, considerando-se, para tanto, o valor que possui cada crença, em sua especificidade.

Conclusão

O catolicismo de mediação foi constituído através da abertura da religião institucionalizada para as manifestações populares sincréticas, inseridas em um contexto social pluralístico e de intercâmbio cultural.

Assim, as figuras arquetípicas que se perpetuam no imaginário popular ao longo dos tempos enquanto formas passíveis de um complemento substancial, caracterizam-se, ainda, como ponto em comum para práticas religiosas cristãs e pagãs, através dos santos e santas, e dos deuses e deusas, que possuem características semelhantes.

Neste sentido, para além de um campo de disputas tradicionais, a pluralidade religiosa pode se configurar enquanto ponto de diálogo inter-religioso entre as diferentes religiões e novas formas de religiosidade concebidas a partir de crenças sincréticas e concepções subjetivas dos indivíduos oriundas da Modernidade, sendo a laicidade e o respeito à liberdade religiosa colocadas enquanto mediadores para a observância do respeito, também, às particularidades das expressões religiosas.

Para tanto, é preciso superar o *status* e a absolutização da verdade por parte das instituições tradicionais em prol das especificidades oriundas da diversidade, como forma de viabilizar o pensamento coletivo na sociedade.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, José Maria Tavares de. *Mitologia: da Mata ao Sertão*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean Paul. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. *Estudos sobre psicologia analítica: psicologia do inconsciente: o eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

KARNAL, Leandro; FERNANDES, Luiz Estevam de O. *Santos fortes: raízes do sagrado no Brasil*. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017.

PALMER, Michael. *Freud e jung: sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PENSAR DEUS A PARTIR DA ÉTICA EM LEVINAS

THINK GOD FROM ETHICS IN LEVINAS

Dr. José Tadeu Batista de Souza²⁶

Resumo

A questão que nos propomos refletir constitui-se em uma das preocupações importantes de Emmanuel Levinas, apresentadas no curso que ministrou na Sorbonne, Paris, nos anos de 1975 e 1976. Tomamos como referencial de nossas considerações o fragmento que traz o título de “Deus e a onto-teo-logia”. O título do fragmento já indica que se trata de uma problemática pertinente às preocupações de Heidegger quando pensou sobre a “constituição onto-teo-lógica da metafísica” que, na sua avaliação, seria a característica mais notável do que ele chamou “época” da história do pensamento. Um dos esforços da filosofia de Heidegger foi superar a metafísica e romper com a onto-teo-logia. No entanto, o esforço pretendeu constituir uma ontologia fundamental, capaz de investigar os horizontes de possibilidades do sentido do ser. Levinas está de acordo com Heidegger no que tange à superação da onto-teo-logia. Porém, manifesta um profundo distanciamento no que concerne ao sentido da superação. Superar a metafísica, garantir a diferença ontológica, destituir Deus de sua condição de ente e fundamento do ser, não se constitui em alternativa importante. Para ele a questão decisiva não é abandonar a metafísica por causa da contaminação que a tornou teologia, mas procurar outra possibilidade para pensar sobre Deus. Portanto, saber se é possível conceber a Deus fora da onto-teo-logia, se há uma forma de inteligibilidade que explicita esse pensamento, é a grande questão das reflexões de Levinas. O nosso texto tem por objetivo apresentar a sua tese de que a ética se constitui em um modelo de racionalidade capaz de evidenciar a inteligibilidade da compreensão de Deus. Inicialmente, faremos esforço de expor a reflexão levinasiana sobre as contribuições de Heidegger ao colocar em tela de juízo o problema do ser. A seguir, apresentaremos a tese de que a “ética como filosofia primeira” possibilita uma modalidade de racionalidade que permite compreender a Deus para além da inteligibilidade do ser, da diferença ontológica, da identificação de Deus com o ser e, portanto, da onto-teo-logia. Por fim, concluiremos que as pretensões de compreensão de Deus a partir do modelo de razão grega resultam na sua redução a um dado objetivo e, portando, na eliminação de sua transcendência. A ética como relação com o outro concretiza a abertura para o divino que se eleva na sua transcendência infinita na justiça e no acolhimento aos outros homens. Assim, a relação com os outros se converte em ótica e na possibilidade do dizer humano à Deus.

Palavras-chave: Levinas. Ética. Sentido. Deus.

²⁶ Doutor em Filosofia pela PUCRS, professor do Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Abstract

The question that we propose to reflect is one of the important concerns of Emmanuel Levinas, presented in the course he taught at the Sorbonne, Paris, in 1975 and 1976. We take as a reference of our considerations the fragment that bears the title "God and the onto-theo-logy". The title of the fragment already indicates that it is a problem pertinent to Heidegger's concerns when he thought about the "on-theo-logical constitution of metaphysics", which in his assessment would be the most notable feature of what he called the "epoch" of history of thought. One of the efforts of Heidegger's philosophy was to overcome metaphysics and break with onto-theo-logy. However, the effort was intended to constitute a fundamental ontology capable of investigating the horizons of possibilities of the sense of being. Levinas agrees with Heidegger regarding the overcoming of ontology. However, it manifests a deep detachment regarding the sense of overcoming. Overcoming metaphysics, guaranteeing ontological difference, depriving God of his condition of being and ground of being, is not an important alternative. For him the decisive question is not to abandon metaphysics because of the contamination that made it theology, but to look for another possibility to think about God. Therefore, whether it is possible to conceive of God outside ontology, whether there is a form of intelligibility that makes this thought explicit is the great question of Levinas's reflections. Our text aims to present his thesis that ethics constitutes a model of rationality capable of evidencing the intelligibility of the understanding of God. Initially, we will make an effort to expose the Levinasian reflection on Heidegger's contributions by putting the problem of being into a screen of judgment. In the following, we will present the thesis that "ethics as a first philosophy" enables a modality of rationality that allows us to understand God beyond the intelligibility of being, ontological difference, the identification of God with being, and therefore on- theology. Finally, we will conclude that the pretensions of understanding God from the Greek model of reason result in its reduction to a given objective and, therefore, in the elimination of its transcendence. Ethics as a relation to the other materializes the opening to the divine that rises in its infinite transcendence in justice and in the acceptance of other men. Thus, the relationship with others becomes optic and the possibility of human saying to God.

Keywords: Levinas. Ethic. Sense. God.

Julgamos conveniente fazer uma breve observação sobre a perspectiva da compreensão de filosofia que o autor assume. Em primeiro lugar, consideremos que, quando perguntado por Bernard Révillon sobre o que diria a um jovem interessado em saber sobre o que é filosofia, Levinas respondeu referindo-se à possibilidade humana de perguntar-se sobre o que se diz e o que nos dizemos quando pensamos. Advertiu para o risco que corremos quando nos impressionamos com a estética da sonoridade das palavras e suas possíveis generalizações. Acentuou com muita clareza que ela consiste em "abrir-se à unicidade do único no real, à unicidade do outro", abrir-se ao amor, falar com verdade, despertar-se.

Há nas ideias sugeridas um grande espectro de possibilidades interpretativas, assim como perspectivas de articulações dos temas propostos. Também aparece uma explícita novidade na formulação que propõe a abertura para “a unicidade do único no real” e a consequente explicitação de que ela corresponde “à unicidade do outro”. Não obstante a densidade significativa da categoria de unicidade, já bastante considerada na tradição do pensamento filosófico Ocidental, a evocação do termo remetida ao outro corresponde a uma intuição fundante do pensamento levinasiano. Pode-se pensar que ela delineia o perfil da relação ética de alteridade, enquanto estabelece o outro como único a requerer a sua condição de interpelador da gesta ética, por um lado e, por outro, um eu como único obrigado a responder por ele. Assim, a implicação entre aquele que interpela e o que é interpelado configura uma circunstância de realidade, ao mesmo tempo ética e provocadora da reflexão filosófica.

A evocação do despertar como um componente definidor da filosofia nos propõe uma interrogação profunda sobre as escolhas dos temas privilegiados para a reflexão filosófica. No caso aqui, pensamos ser necessário incluir a própria filosofia como realidade carente do despertar. Ela precisa dar-se conta de que a sua obsessão pela prioridade do ser e seus correlatos tem deixado na sombra a realidade do humano e sua excepcional capacidade de agir orientado pela ética. Então, despertar para a busca do sentido do humano é acessar as fontes originárias do próprio sentido. Da mesma forma, despertar para a ética como um componente conformador da humanidade do humano significa filosofar para além das ilusões da abstração.

Sendo assim, a filosofia de Levinas pode ser interpretada como um esforço racional de explicitar o sentido do humano numa perspectiva absolutamente nova e diferenciada das filosofias vigentes. Partindo de uma severa crítica ao primado ontológico assumido pelo pensamento ocidental desde os antigos gregos, ele propôs o humano como a âncora originária do sentido, na expressão sublime do agir ético. Compreendeu que a inteligibilidade, no seu mais alto nível, esteve sempre dependente da “atualidade do ser em ato”, da concordância entre termos em torno de uma questão, da relação adequada que se estabelece entre o idêntico e o diferente que podem ser sintetizados em um sistema. Enfim, um dos termos pode significar o outro e por ele ser significado, conformando uma “unidade Lógica da apercepção transcendental”. O que, em última instância, resulta na identidade do ser ou do ser em ato, como disse Aristóteles. Nesse modo de compreensão da racionalidade, Levinas

constata a impossibilidade de dizer o humano na sua expressão mais significativa. Propõe, portanto, uma ideia de racionalidade que se põe para além do ser e encontra na proximidade com o outro uma alternativa possível para dizer outramente o humano, Deus e suas significâncias.

Feitas essas memoráveis recordações sobre os pontos significativos do pensamento de Heidegger, Levinas fez uma afirmação que mostra, de um lado, a venerável herança do pensamento do mestre, no que concerne à perspectiva do pensar; de outro lado, expõe sua originalidade e os horizontes do seu distanciamento. Qual foi a afirmação? Eis o que disse: “Aqui também se trata de acabar com a onto-teo-logia” (LEVINAS, 1998, p. 147).

Nesse sentido, Levinas faz uma pergunta radical que nos ajudará a compreender o sentido da exterioridade de Deus. Pergunta: “A falha da onto-teo-logia consistiu em tomar ao ser por Deus, ou em tomar Deus pelo ser?” (LEVINAS, 1998, p. 147).

A questão central que está posta na pergunta é saber se o ser, tomado como verbo ou considerado substantivo é a fonte privilegiada do sentido. Ou seja, o ser é o lugar da inteligibilidade última? Se disséssemos que não é o ser a fonte do sentido e sim o nada? A resposta seria validada logicamente, mas não resolveria a questão. Para Levinas o ser e o nada guardam uma relação e disse que, desde Hegel, o nada não é o que permanece de uma operação negativa do ser: “a negação guarda nas solas de seus sapatos a poeira da terra abandonada: todo nada é nada de alguma coisa, essa coisa cujo nada é o nada permanece no pensamento. Ser e nada estão unidos”. (LEVINAS, 1998, p.147).

Se a evocação do nada não chega a neutralizar o ser, é porque existe uma identificação prévia, já anunciada por Parmênides no seu famoso poema sobre a natureza ou a verdade: “Pois o mesmo é pensar e ser” (LEÃO, 1993, p. 45).

Ora, o interesse de Levinas foi procurar uma alternativa para falar sobre Deus sem essa identificação entre ser e pensamento. Nessa perspectiva formulou grandes questões que nortearam, de algum modo, suas reflexões:

Deus não significa o outro que não é o ser? O pensamento significante não significa a imagem de Deus, a explosão, a subversão do ser: um des-inter-esse (uma saída do “é”)? Acaso o outro, irreduzível ao Mesmo, não permite, em uma relação concreta (a ética), imaginar esse outro ou esse mais além? (LEVINAS, 1998, p. 147).

As questões apresentadas podem ser consideradas teses originárias do seu labor filosófico. A primeira pergunta apresenta a sua ousada ideia de ser possível pensar sobre Deus para além da ontologia. Há na sua formulação a genial sagacidade de deslocar o lugar hermenêutico para se colocar a tradicional e intrigante problemática de Deus. Isso pode ser facilmente percebido na forma como coloca a pergunta. A evocação que aparece em primeiro lugar se refere ao sentido e não à existência ou não existência de Deus. A seguir, ele evoca a ideia de Outro, que se constitui em um dos nós de sua tese principal. Por fim, apresenta aquilo que na própria forma da pergunta, “que não é o ser?”, pode ser modulado como afirmação fundamental. Basta retirar o primeiro partitivo de negação (não) e o sinal de interrogação (?) e temos: Deus significa o outro que não é o ser.

O que é posto a seguir aprofunda a proposição inicial que pode ser formulada assim: “o pensamento significativo” é exatamente “a imagem de Deus que implode o ser” e estabelece-se como desinteressamento, como fuga do ser. Ou seja, a significação de Deus acontece para além do ser.

Por fim, a última pergunta expõe mais duas ideias básicas do pensamento do autor. Aparece, inicialmente, a convicção de que o Outro, por ser justamente alteridade, não pode ser reduzido ao Mesmo. Mesmo e Outro não são pares de um sistema lógico que se diferenciam apenas na forma da grafia, mas fazem parte do mesmo círculo no movimento do pensar. Para Levinas, ao contrário, eles são irreduzíveis um ao outro, cada um tem sua autonomia como ser separado e, por isso, não têm somente diferenças, são absolutamente distintos. E, justamente por serem distintos, irreduzíveis, é que as possíveis relações que podem estabelecer serão extraordinárias.

A seguir, Levinas propõe não somente o pensar a ética, mas vivenciar a relação na gratuidade desinteressada do relacionamento. Quer dizer, experienciar a relação com o outro sem a pretensão de dominá-lo, manipulá-lo, mas ao contrário, acolhê-lo no mais profundo respeito, garantindo-lhe o seu direito e a sua justiça. É nesse sentido que a ética pode significar mais além. Essa significação, no entanto, não pode ficar somente no nível da intersubjetividade do instante fático presente, mas abrir-se diacronicamente para outros instantes do porvir.

Temos, por conseguinte, a partir do que foi exposto, a concepção levinasiana de ética para muito além da disciplina científica ou filosófica que tem por função investigar

o agir humano em conformidade com normas ou preceitos morais. A ética é uma dimensão de profundidade muito mais significativa. Para ele, quando se trata de ética, está em questão o sentido do humano e não um aspecto do agir dos homens. Portanto, “algo mais antigo do que a onto-teo-logia, da qual deve dar conta” (LEVINAS, 1998, p. 147). À antiguidade da ética ele acrescenta a pré-originalidade e, exatamente por ser mais antiga e pré-original deve dar conta da onto-teo-logia que a deixou no esquecimento: “O fato de que a ética, pré-original, pré-ética, deva dar contas da onto-teo-logia, que é menos antiga do que ela e que a oculta até o esquecimento, é um dos motivos fundamentais da obra *De outro modo que ser*” (LEVINAS, 1998, p. 148).

O dito acima confirma como visto anteriormente, uma significativa mudança no modelo de racionalidade filosófica do pensamento. A ética, que sempre foi considerada um aspecto importante das criações metafísicas ou ontológicas, desde os gregos, torna-se agora a condição de possibilidades da compreensão tanto da metafísica, quanto das outras dimensões do próprio pensamento. Ela torna-se o novo lugar hermenêutico de quaisquer formas de racionalidades. Transforma-se em “filosofia primeira” (LEVINAS, 1992, p. 67), como o autor a apresentou em Louvein, em setembro de 1982. Há, por conseguinte, o que pode ser chamado, a modo husserliano, de “redução ética”. Sua formulação apareceu na obra *De outro modo que ser* nos termos seguintes:

Mas eis a redução do Dito ao Dizer, para além do logos, do ser e do não-ser, para além da essência, do verdadeiro e do não verdadeiro, a redução à significação, à um-para-o-outro da responsabilidade (ou mais exatamente da substituição) – lugar ou não lugar, lugar e não-lugar, utopia do humano – a redução à inquietude, no sentido literal do termo ou à sua diacronia, que apesar de todas as forças reunidas, apesar de todas as forças simultâneas na sua união, o ser não pode eternizar. O subjuntivo e seu Bem não poderiam ser compreendidos a partir da ontologia. No entanto, a partir da subjetividade do Dizer, a significação do Dito poderá ser interpretada. Será possível mostrar que o Dito e o ser têm sentido porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. Somente assim será feita justiça ao ser; somente assim será compreendida a afirmação – estranha, ao pé da letra – que pela justiça “todos os fundamentos da terra são abalados”. Somente assim se dará verdade ao terreno do desinteressamento que permite separar verdade e ideologia (LEVINAS, 1974, pp. 57-58).

A ética, portanto, assumida como responsabilidade para com os outros, prática da justiça, hospitalidade amorosa e afirmação da sublimidade da vida, abre o sentido da transcendência que expressa a significação de Deus para além da ontologia.

Conclusão

A reflexão que fizemos mostra que Levinas recusou o primado, não somente da tese heideggeriana, mas também de todo o itinerário da filosofia que vem dos gregos, por ter proposto que tudo o que tem sentido deve ser pensado a partir do ser. Ficou arraigado, no modo do pensamento produzir seus conteúdos, que o ser está na origem de quaisquer possibilidades de sentido. Sendo assim, os intentos de pensar Deus só poderiam ser efetivados a partir da ontologia. Mesmo que Heidegger tenha constatado que na marcha do pensamento filosófico tenha-se tomado um ente privilegiado, Deus, constituindo-o como fundamento dos demais entes, conformando a onto-teo-logia, a sua alteridade ficou circunscrita nas armaduras do ser. Ou seja, a exterioridade de Deus tornou-se imanente ao pensamento que o pensa.

Vimos que Levinas propôs uma alternativa para constituir o sentido e pensar sobre Deus. Propôs que Deus tem um sentido eminente e significa para além do ser, por isso, não pode ser capturado por um pensamento totalizante. Deus enquanto Outro requer outra forma para ser abordado. Ele formulou um novo lugar hermenêutico para se processar as formas de racionalidade que possam garantir as alteridades de tudo o que se apresenta como diferente e distinto. Afirmamos que esse novo lugar possível de pensar sobre Deus e o outro é, para ele, a ética. Ela foi entendida como processos de relações que acontecem entre os humanos. Na ética concretiza-se a responsabilidade e a exigência radical de praticar infinitamente a justiça para com o outro. Portanto, as possibilidades de expressar Deus em um dito proposicional, ficam condicionadas à possibilidade de um Dizer originário à outrem.

Referências bibliográficas

- LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la Muerte e el Tiempo*. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. - The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *Los Imprevistos de la Historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Editions Payot. e Rivages, 1998
- LEÃO, Carneiro. *Os pensadores Originários*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

GT 04 – GÊNERO E RELIGIÃO

A JUVENTUDE NEGRA EVANGÉLICA: ENFRENTANDO O RACISMO E AS DESIGUALDADES DE GÊNERO

BLACK EVANGELICAL YOUTH: FACING RACISM AND GENDER INEQUITIES

Valdenice José Raimundo

Resumo

A juventude negra evangélica tem despertado para diversas questões que, historicamente, foram apresentadas de forma nebulosa ou negadas. Dentre essas questões, destacam-se o racismo e as desigualdades de gênero. Entendemos que o racismo é estrutural e atua perversamente sobre os corpos de homens e mulheres. Deste modo, defendemos a existência de uma intersecção entre raça e gênero. A partir do exposto, os objetivos deste trabalho são: Apresentar a experiência da Pastoral da Negritude Rosa Parks no enfrentamento ao racismo no interior da igreja e no seu entorno; resgatar a partir da experiência de enfrentamento ao racismo a relação com as desigualdades de gênero e compreender a contribuição da teologia feminista negra para a atuação da pastoral. A pastoral atua na Igreja Batista em Coqueiral e no seu entorno, na cidade do Recife – PE. O caminho para alcançar os objetivos traçados é o acompanhamento das atividades da pastoral que ocorrem através de reuniões, encontros de formação política e oração. É visível a partir das ações da pastoral o envolvimento da juventude e o reconhecimento do racismo nas diversas práticas eclesiais, que vão desde a negação do (a) negro (a) nos textos bíblicos, até sua participação em cargos que os/as coloquem em evidência. Concluímos que uma das estratégias de enfrentamento ao racismo e as desigualdades de gênero seria a apropriação de uma perspectiva teológica que renovasse o olhar sobre os textos bíblicos, bem como desafiasse a igreja a novas práticas, livres da reprodução de opressões e desigualdades. Essa perspectiva teológica pode ser a teologia feminista negra, uma vez que essa questiona e desconstrói as bases do patriarcado que se apresenta branco e masculino, contribuindo com a reprodução e manutenção do racismo, sexismo no interior das igrejas.

Palavras-chave: Juventude. Racismo. Teologia negra.

Abstract

The black evangelical youth was awakened to a range of issues that have been nebulously presented or denied throughout history. Amidst these issues racism and gender inequities are highlighted. We understand that racism is structural and act perversely onto men and women's bodies. Therefore, we argue there is an intersection between race and gender. Building on the above, the objectives of this article are:

To introduce the experience of the Pastoral *Negritude Rosa Parks* in tackling racism within the church and its surroundings. Rescue through the experience of fighting racism, the correlation with gender inequalities and understand the contribution of black feminist theology to the performance of pastoral work. The Pastoral works at the Baptist Church in Coqueiral and its outskirts, in Recife - PE. The ways to achieve the targeted goals are set through the follow-up of pastoral activities that take place upon meetings, political forums and prayers. It is visible throughout the pastoral actions, the involvement of youth and the acknowledgement of racism in several ecclesial practices, ranging from the denial of black presence in the biblical texts, to their protagonism. We conclude therefore, that one of the strategies to confront racism and gender inequalities shall be the assumption of a theological perspective that would renew the approach on biblical texts, as well as challenging the church to new practices, free from the reproduction of oppression and inequality. This theological perspective might be black feminist theology, as it puts in check and deconstructs the pillars of white male patriarchy, contributing to the reproduction and maintenance of racism and sexism within churches.

Keywords: Youth. Racism. Black Theology.

Introdução

Debruçar-se sobre a questão da juventude negra evangélica é despertar para a apropriação de discussões ainda bastante restritas, principalmente, no que diz respeito à tomada de consciência, desta, para um posicionamento político contra o racismo e sexismo, no interior das igrejas.

Articular esta questão, considerando as categorias de gênero permitirá entender como ser homem, ser mulher, poderá ser percebido e tratado, mesmo num espaço, no qual todos têm um objetivo comum: o enfrentamento ao racismo.

Tratar dessas questões, a partir da prática da Pastoral da Negritude Rosa Parks, coloca um grande desafio, qual seja, repensar como a presença negra tem sido abordada nos textos bíblicos, pelas lideranças das igrejas evangélicas, dentre outras demandas.

Os textos bíblicos têm sido historicamente interpretados, por uma perspectiva, que tem ao longo da história do protestantismo no Brasil, mantido às margens, distanciada, silenciada as problemáticas que tocam a população negra. É de suma importância, estudos que tematizem o cenário evangélico contemporâneo, visando o reconhecimento da necessidade de interpretações bíblicas que oriente para uma prática respeitosa a todos/as.

1. Um breve histórico da Pastoral Rosa Parks

O curso de extensão²⁷ Juventude, bíblia e racismo foi o ponto de partida para o surgimento da Pastoral da Negritude Rosa Parks. O curso partiu do pressuposto que é impossível sonhar um projeto de igreja, que se alimente da Justiça sem o protagonismo da juventude. Para tanto, era necessário planejar uma formação capaz de despertar nos jovens uma postura questionadora, livre de preconceitos, ousada frente ao novo/ universo do aprendizado, segura no que crê, ou seja, que contribua na transformação significativa da situação vivida pela juventude negra brasileira.

A igreja cumpre um papel importante no processo formativo dos jovens e a juventude precisa ser ouvida em suas convicções, clamores, certezas e incertezas, opiniões e, sobretudo, participar ativamente no protagonismo da sua história.

Durante o curso alguns pontos foram levantados pelos jovens que participaram. É válido salientar que eram jovens na maioria negros/as. Os pontos que sobressaíram foram: entender como a bíblia em pleno século XXI continua sendo um livro capaz de responder as demandas contemporâneas da juventude; visibilizar a presença do racismo na sociedade e na igreja e como construir práticas de enfrentamento ao racismo no cotidiano.

As temáticas apresentadas foram tratadas no curso e despertou nos jovens o desejo de continuar aprofundando-as. Outra coisa que foi evidenciado, é o desejo de realizar ações que mudassem a realidade de racismo que atravessava todas as relações sociais, inclusive a vida na igreja.

Foi motivada pela mobilização dos jovens que foi constituída a Pastoral da Negritude Rosa Parks. A pastoral é vinculada a Igreja Batista em Coqueiral, mas aberta a jovens de outras comunidades de fé. Tem uma agenda sistemática de ações voltada para a formação política, cuidados com a espiritualidade e amadurecimento da perspectiva teológica que orientará as reflexões bíblicas, que moldam e moldarão as ações e vivências dos jovens com os outros/as.

²⁷ Aproximadamente 60 pessoas se inscreveram e cerca de 20 concluíram o curso.

2. As estratégias de atuação na abordagem de raça e gênero

A aproximação com o campo de estudos de raça e gênero, com a finalidade de aprofundar a compreensão teórica do racismo e das desigualdades estabelecidas nas relações entre homens e mulheres, potencializará a juventude para uma atuação qualificada. A ação da pastoral é de cunho pedagógico e denunciador das práticas que não dialogam com o projeto de Deus.

Os jovens têm entendido que ao assumir sua fé e a sua negritude, não precisam abrir mão da convivência com a igreja. No entanto, não podem calar frente às práticas que ocultam o genocídio da juventude negra, a violência impetrada contra os corpos das mulheres. São questões que não podem ser tratadas em dias pontuais nos calendários e de forma supérflua. Faz-se necessário que haja uma sistemática de debates e intervenções da igreja e cumpre a pastoral animar este processo.

A afirmação de que as práticas das igrejas, muitas vezes, têm sido perpassadas pelo racismo institucional, entendido como: “falha coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado e profissional às pessoas por causa de sua cor, cultura ou origem étnica” (CARMICHAEL e HAMILTON, 1967), preocupa os jovens que entendem que a igreja não deveria reproduzir, nem contribuir com a manutenção do racismo.

O racismo no Brasil é estrutural e estruturante das relações. Para Almeida (2018) o racismo estrutural não pode ser entendido como um ato isolado ou um contínuo de atos que sintetiza um acontecimento circunscrito às ações provenientes das instituições; é um processo legitimado historicamente e politicamente por um grupo que foi lançado à subalternidade, enquanto outro tem acessado privilégios.

A igreja não escapa as artimanhas do racismo estrutural, à medida que não questiona situações naturalizadas pela sociedade, não questionadas, muitas vezes.

É verdade, que temos assistido com alegria, movimentos contestadores por parte de algumas igrejas, como é o caso da Igreja Batista em Coqueiral – Recife, que tem animado e encorajado a Pastoral da Negritude Rosa Parks. Mas, a caminhada aponta em uma direção de que ainda temos muito que caminhar. A caminhada é longa, pois as práticas de muitas pessoas, são orientadas por perspectivas teológicas que não potencializam as ações das pastorais.

No que diz respeito as desigualdade de gênero é urgente que os lugares ocupados pelas mulheres sejam repensados. De acordo com Molyneux (1987), a

abordagem de gênero examina os papéis de homens e de mulheres e as relações entre eles. Ao examinar esses papéis nos deparamos com uma desigualdade, uma hierarquização que coloca as mulheres num espaço de subalternidade. Para Kergoat (2010), isto se revela sob as formas canônicas de exploração, dominação e opressão.

A atuação das pastorais precisam evidenciar como essas relações estão determinadas e apresentar novas formas de relacionamento, nas quais as mulheres sejam respeitadas, valorizadas e acessem as mesmas oportunidades que os homens.

Quanto ao racismo, concordamos com Pacheco (2016) as pastorais precisam reivindicar “um Jesus não branco, não europeu, um Deus que priorize os pobres, os oprimidos...” Contestar o que há anos está posto como verdade é desafiador, mas tem uma dimensão libertadora, salvadora.

Maturar este posicionamento é entender que a igreja não é um lugar de ideias homogêneas, nem tampouco o lugar da neutralidade. “a igreja é lugar que constrói linguagens, narrativas, e algumas narrativas se sobrepuseram, ao longo dos séculos, às narrativas que a própria escritura traz.” (PACHECO, 2016: 12).

As pastorais ao suspeitarem de tais narrativas, dão visibilidade a narrativas que foram ocultadas e que têm a capacidade de suscitar novas compreensões dos textos bíblicos.

3. O encontro com a Teologia feminista Negra

A Teologia Negra nasce com o Teólogo James Cone e pensa a teologia, a partir da experiência da igreja negra norte americana. A teologia negra apresenta um Deus que se faz presente na cotidianidade dos oprimidos. Escuta-os e os socorre. Uma teologia da libertação.

Orientado pela Teologia apresentada por James Cone, no Brasil, o teólogo Ronilso Pacheco tem provocado profundas reflexões, a partir da experiência negra brasileira. Ao pensar sobre a bíblia, enquanto espaço de disputa de narrativas, ele vai pensar uma interpretação bíblica que persiga o exemplo de Jesus, encontrando as possibilidades de contestação das narrativas hegemônicas.

Ao afirmar que a bíblia é um livro negro de hermenêutica branca, ele questiona os fundamentos de uma hermenêutica, que não dialoga com a vida da maioria da população e, em especial, da população negra na sua pluralidade.

A teologia negra nos permite pautar os ensinamentos bíblicos e relacioná-los com a vida e suas diversas demandas. Um olhar mais atento verá que a realidade de brancos e negros no Brasil é muito diferente. As experiências são muito distintas.

A história do povo de Israel e do próprio Jesus tem muita proximidade com a história do povo negro brasileiro, mas a hermenêutica branca de inspiração europeia não pauta tais questões.

Neste contexto surge a teologia negra feminista, aqui dialogamos com Maricel Mena Lopez que a apresenta nos seguintes termos:

Nós, mulheres negras, confrontamo-nos não apenas com o racismo e o sexismo da sociedade dominante e de suas estruturas patriarcais, mas nos deparamos, por um lado, com o racismo de um movimento feminista dominado por mulheres brancas e, por outro lado, com o anti-feminismo e o heterossexismo normativo do movimento negro, somos esquecidas tanto como negras, quanto como mulheres, por isso a teologia negra feminista latinoamericana quer colocar as experiências das mulheres negras no centro (LÓPEZ, 2005, p. 36).

Considerando que as ações da pastoral serão desenvolvidas por homens e mulheres e entendendo como as relações são historicamente construídas e legitimadas socialmente, a pastoral inclui no seu processo formativo a dimensão de gênero, pautada a partir da Teologia feminista negra.

Considerações: Propondo novas práticas

É no cotidiano que homens e mulheres experimentam de vivências concretas com Deus. É no dia a dia que buscam forças, orientados por sua crença, para enfrentar o racismo, sexismo. As pastorais se organizam para defender a vida de homens e mulheres, sem reproduzir práticas de subalternidade e desigualdades.

Denunciar as práticas racistas e sexistas, tratar os/as magoados/as, identificar posturas opressoras, propor processos formativos capazes de encontrar pessoas dispostas a revisitarem suas posturas e transformá-las, despertando para o respeito a todas as pessoas independente da raça, da classe, orientação sexual, identidade de gênero, crença, etc.

A pastoral da Negritude Rosa Parks é composta por jovens, indignados com as injustiças, entendendo a dimensão profética da igreja, disposto a mudar e desejosos de mudanças, sonhando com um mundo, no qual possam viver sua juventude sem

imposição ou limites provenientes de uma leitura bíblica que alimenta e desperta opressões.

Que a criatividade, a ousadia inerentes a juventude, sejam capazes de instrumentalizá-los, a fim de apresentarem o reino de Deus à sua igreja, comunidade, assumindo, desta forma, o projeto libertário de Deus para cada homem e cada mulher.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- CARMICHAEL, Stokely. HAMILTON, Charles. IN: BRASIL. *Guia de Enfrentamento ao Racismo Institucional*. Disponível em: https://www.geledes.org.br/tag/guia-de-enfrentamento-do-racismo-institucional/?gclid=EAlalQobChMI1euU49qO5AIVxQiRCh0YkQnrEAAYASAAEgLnPD_BwE. Acessado em: 11 de agosto de 2019.
- López, Maricel M. *Sou negra e formosa: raça, gênero e religião*. In: MUSSKOPF, André S; STRÖHER, Marga J. (org.). CORPOREIDADE, ETNIA E MASCULINIDADE: REFLEXÕES DO I CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE GÊNERO E RELIGIÃO. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- KERGOAT, D. *Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais*. Revista Novos Estudos, Março de 2010
- MOLYNEUX, M. *Movilización sin emancipación?* Intereses de la mujer. El estado y la revolucion: caso de Nicaragua. In: SOTO, N. et al. EN LA TRANSICIÓN DIFÍCIL DE LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PEQUEÑOS PAÍSES PERIFÉRICOS. Managua: Vanguardia, 1987.
- PACHECO, Ronilso. *Ocupar, resistir, subverter: igreja e teologia em tempos de violência, racismo e opressão*. Rio de Janeiro: novos diálogos, 2016.

SAÚDE MENTAL EM MULHERES EVANGÉLICAS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

MENTAL HEALTH IN EVANGELICAL WOMAN FROM RIO DE JANEIRO

Rebecca Ferreira Lobo Andrade Maciel²⁸

Resumo

Mais de 92% da população brasileira é religiosa e, desses, 23,4% são evangélicos, segundo o IBGE de 2010. Dentro das igrejas evangélicas, 57% são mulheres. Hoje, alguns autores, como Ronaldo Almeida (2006), supõem que o número de evangélicos deve aumentar. No caso do Rio de Janeiro, este número é agravado devido à história de nosso estado com essa Religião. Pensando nesta realidade, desejamos construir um grupo psicoterapêutico voltado para mulheres evangélicas, respeitando suas culturas, linguagens e espiritualidades. Assim, temos como objetivo entender o contexto de mulheres evangélicas no Brasil e, particularmente, no Rio de Janeiro; desenvolver teoricamente a Psicologia Social Comunitária e a Psicologia Cultural a partir do cuidado com a mulher; mapear o acesso à saúde mental no estado do Rio de Janeiro e a redes de Psicologia Social Comunitária e apear necessidades desta população a partir de grupos focais. Afim de debater, propomos analisar alguns parâmetros que auxiliam nossa pesquisa: Psicologia Social Comunitária, Gênero e Religião. Queremos mapear o contexto de acesso à saúde pelas mulheres evangélicas, as ações de Psicologia Social Comunitária no Rio de Janeiro e os materiais que possam fazer intercessões entre esses dois pontos, a fim de construirmos grupos focais que alcancem e possam realmente disputar validade psicoterápica entre essas populações. Desse modo, consideramos o recorte religioso para acessar esse público e pensamos possibilidades de tratamento que englobe sua cultura e linguagem. A metodologia realizada se baseará em grupos focais psicoterápicos de até 10 mulheres, os quais terão como aporte teórico a Psicologia Social Comunitária e referências de análise de pesquisas que relacionem o tema de Gênero-Religião-Psicoterapia. A Psicologia Social Comunitária, todavia, nos conduz a um levantamento de necessidades da população e, ao lado desse público, à produção de metodologias, com base na ética solidária e nos direitos humanos. Com isso, podemos constituir procedimentos práticos, que tragam as demandas sociais e nossas possibilidades, dentro dos limites éticos. Por serem já parte de comunidades religiosas e, em alguns casos, de sociedades femininas, um dos desejos é potencializar estes espaços para serem ambientes de suporte e futuras ações em favor do acesso à saúde delas. O psicólogo, nesse local, serve como agenciador, apoiador, nunca uma liderança e condutor das demandas. Ele deve trabalhar com a linguagem e as representações do meio religioso, a fim de se encontrar com a potência daquelas mulheres. Isso pode ser feito por meio de filmes,

²⁸ Doutoranda em Psicologia Social – UERJ, com ênfase em relações entre psicologia e religião. Mestre em Ciência da Religião – UESP.

trechos de livros, músicas, conversas e métodos por meio dos quais essas mulheres possam se expressar. Assim, desejamos ter por resultados um processo de construção de grupos psicoterapêuticos organizados por estas mesmas mulheres, pautando demandas próprias e autogestionadas.

Palavras-chave: Gênero. Evangélicos. Saúde mental. Psicologia.

Abstract

More than 92% of the Brazilian population is religious, of which 23.4% are evangelical, according to the IBGE 2010. Within evangelical churches, 57% are women. Today, some authors, such as Ronaldo Almeida (2006), assume that the number of evangelicals should increase. In the case of Rio de Janeiro, this number is compounded due to the history of our state with this Religion. Thinking about this reality, we want to build a psychotherapeutic group focused on evangelical women, respecting their cultures, languages and spiritualities. Thus, we aim to understand the context of evangelical women in Brazil and particularly in Rio de Janeiro; theoretically develop Community Social Psychology and Cultural Psychology from the care of women; to map the access to mental health in the state of Rio de Janeiro and the Community Social Psychology networks and to apprehend the needs of this population from focus groups. In order to discuss, we propose to analyze some parameters that help our research: Community Social Psychology, Gender and Religion. We want to map the context of access to health for evangelical women, the actions of Community Social Psychology in Rio de Janeiro and the materials that can make intercessions between these two points, in order to build focus groups that reach and can really dispute psychotherapeutic validity between these two populations. Thus, we consider the religious approach to access this audience and think about treatment possibilities that encompass their culture and language. The methodology will be based on psychotherapeutic focus groups of up to 10 women, which will have as theoretical support the Community Social Psychology and references of research analysis that relate the theme of Gender-Religion-Psychotherapy. Community Social Psychology, however, leads us to a survey of the needs of the population and, alongside this public, the production of methodologies, based on solidary ethics and human rights. With this, we can constitute practical procedures that bring social demands and our possibilities, within the ethical limits. As they are already part of religious communities and, in some cases, female societies, one of the wishes is to enhance these spaces to be supportive environments and future actions in favor of their access to health. The psychologist here serves as an agent, supporter, never a leader and driver of the demands. He must work with the language and representations of the religious milieu in order to meet the potency of these women. This can be done through movies, book excerpts, songs, conversations, and methods by which these women can express themselves. Thus, we want to have the results of a process of building psychotherapeutic groups organized by these same women, based on their own self-managed demands.

Keywords: Gender. Evangelicals. Mental Health. Psychology.

Introdução

Grandes igrejas cresceram na cidade do Rio de Janeiro e afetaram diretamente a composição da cidade. É possível destacar algumas delas: Assembleia de Deus, ministério de Madureira, na qual Silas Malafaia se constituiu como pastor, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), Sara Nossa Terra, Projeto Vida Nova, Bola de Neve Church e Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). Todas elas são identificadas como pentecostais ou neopentecostais que, segundo Paul Freston (2010), são instituições da passagem da segunda onda pentecostal para a terceira, no período de 1970 com a IURD e suas derivadas quando a prosperidade financeira e a intervenção no dia a dia secular e na política se tornam mais enfáticas e influenciaram o imaginário da cidade. Isso aponta para o que chamamos de uma “territorialidade religiosa”:

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um geossímbolo (BONNEMAISON, 2002 [1981]). Na análise deste geógrafo, a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus geossímbolos que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território religioso (ROSENDAHL, 2005, p.12934).

A Religião tem um papel muito forte nos símbolos desta cidade e na constituição de sua subjetividade coletiva. É uma população muito grande e, em sua maioria, são mulheres, negras e periféricas, que moram na zona oeste, norte e baixada fluminense (IBGE, 2010). A fim de lidar com esse tema, a psicologia tem construído conhecimento, ainda insipiente frente a grande demanda da cidade. Percebemos também que o público evangélico está muito interligado ao público com alta vulnerabilidade social. No caso do recorte desta pesquisa, vamos trabalhar com o público feminino que, por si só, já sofre violências relacionadas ao seu gênero.

Psicologia, religião e gênero

Atualmente, a Psicologia estuda principalmente dois tópicos da Psicologia da Religião: a religiosidade e a espiritualidade, já que se trata de apreensões individuais. Todavia, estudar a Religião está para além desses dois tópicos. O conceito de

Religião, assim como o de Psicologia, é controverso e amplo. Nunca se consegue capturar o que de fato o indivíduo – e a cultura – entendem por Religião. Por isso, se dá preferência por estudos do fenômeno e como esta se dá individualmente. Contudo, os estudos individualistas não conseguem captar as necessidades de uma população, como é o caso de mulheres evangélicas. Fazendo uma intercessão com as questões de gênero, trazem ainda mais complexidade ao tema. Souza (2011) enfatiza a dupla marginalidade de uma pesquisa como esta: primeiro, por ser sobre Religião, um tema pouco visto nas Ciências Sociais, e sobre gênero, que, embora em voga na sociedade, é considerado um mal. Recentemente, os estudos de gênero estão se expandindo a fim de suprir as lacunas que ainda existem – principalmente quanto às mulheres evangélicas –, porém, ainda são poucos perto do grande número.

A definição de gênero a ser utilizado neste artigo é de Lauretis (1994). Esta traz o gênero como representações com implicações corporais, contextuais e concretas a partir do sexo biológico, que é processo de performatividade, mas também o fruto final desta construção. Em relação ao gênero, o sistema religioso não se isola, pelo contrário, está em contato com outros sistemas culturais que refletem essa hierarquia sexual. O gênero começa pela associação de questões genitais e hormonais a vontades e desejos sociais. Por exemplo, a ideia de que haveria uma propensão maior das mulheres serem dissimuladas e enganadoras, enquanto os homens seriam responsáveis.

A célebre frase de Simone Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se” (1980, p.9), enfatiza o caráter social do Gênero e não o biológico, cuja diferença é somente genital e não de gostos. O que se constrói como masculino e feminino são produtos históricos e políticos. Assim, Butler (2003) aponta que os vários espaços sociais se articulam para a heteronormatividade, com o objetivo de exclusão daqueles que não correspondem à norma, seja mulher, não-heterossexual, negra ou de alguma etnia não branca.

Durante muitos anos, isso se refletiu na Psicologia também como discurso de poder. A pesquisa de Martins, Colosso e Santos (2013) aponta para um número muito baixo de estudos sobre a negritude ainda dentro da Psicologia, cerca de 40 artigos publicados e, em especial, sobre as mulheres negras, este número diminui mais ainda. Assim, permanecemos muito longe de realmente possuímos uma discussão ampla sobre Gênero, Raça, Sexualidade e Religião dentro da Psicologia. Como Abu-Lughod

(2016) aponta: “Tornamo-nos politizados acerca de raça e de classe social, mas não em relação à cultura” (2016, p.465). Contudo, o termo “ideologia de gênero” trouxe grande dificuldade na intersecção dos temas.

A noção de ideologia de Gênero, presente tão fortemente nos espaços religiosos, é um fenômeno que expressa o tamanho desta controvérsia. Lauretis (1994), a partir da noção de ideologia demarcada por Marx, assinala que a ideologia de Gênero é a necessidade de não se falar mais daquilo que já está constituído como relação de Gênero, a fim de não discutir a hierarquia desta.

Nessa disputa acerca da categoria de gênero, os psicólogos se encontram em lugar de interesse pela classe política, devido à influência que esta pode exercer. Na pesquisa de Antoniazzi (2004), observamos que 98% da população brasileira crê em Deus e, por isso, deve-se pensar no linguajar da população religiosa para se falar de gênero. Valéria Melki Busin (2011) propõe a aproximação do tema a partir dos códigos do mundo receptor. Por este motivo, a autora cita o exemplo do linguajar católico que está entranhado em nossa cultura, mesmo entre pessoas não religiosas, e se apresenta como uma porta de acesso a muitos fiéis.

Assim, cabe ao pesquisador perceber como Castro e Araújo (2008) pontuam: “o pensamento e as práticas religiosas possuem seus devires e lógica própria” (p. 29), mas com uma matriz comum, que também é “gendrificado” em sua linguagem (LAURETIS, 1994).

Pesquisas, na área da saúde mental que surgiram desde a década de 1960 registram a relação intensa entre as religiões e as mulheres (DALGALARRONDO, 2009). Estas seriam mais religiosas, na maior parte das vezes, que os homens; são mais assíduas em suas comunidades de fé e realizam mais orações privadas – no caso das mulheres cristãs (ARGYLE, 2014). Paiva (2009) comenta, em uma pesquisa realizada em São Paulo, que as mulheres entrevistadas usam o espaço religioso como uma forma de independência dos homens, onde elas podem estar livres. Algumas hipóteses apontam para a socialização da submissão e do cuidado, que indicariam a busca de mulheres pela religiosidade (MILLER & STARK, 2002). Porém, elas são colocadas em lugar de questionamento, pois o fenômeno não varia, mesmo em culturas diferentes. Thompson (1991) diria que é o fato das religiões possuírem características socialmente compreendidas como “femininas”, como por exemplo a castidade, evitação de riscos espirituais e educação, que atrairia as mulheres. São

muitas considerações e percebemos que não é simples entender a relação entre mulheres e religiões.

E, por último, vemos que mulheres recebem mais apoio emocional do que os homens na sua comunidade de fé, enquanto em outros espaços sociais é o inverso (KRAUSE, ELLISON e MARCUM, 2002). Isso tudo compõe a subjetividade das mulheres, minadas por papéis sociais que precisam exercer, especialmente se forem negras, além de afetar diretamente o acesso à saúde.

Conclusão

Percebemos, então, que existe uma conexão entre questões culturais e religiosas, tanto pela memória como pelo desenvolvimento das sociedades. Por produzir práticas, relações institucionais e comportamentos, podemos perceber o quanto esses aspectos estão relacionados com o sentido existencial do sujeito religioso. Para os psicólogos este deve ser nosso foco de cuidado, pois o próprio Código de Ética (2005) estabelece, nos seus pontos principais, que “o psicólogo atuará com responsabilidade social”. E, quando nos colocamos como estudiosos destes lugares escorregadios da cultura, devemos entender que o pesquisador não se encontra neutro ou imparcial, mas ativo em se aliar aos grupos em desvantagens, periféricos e excluídos do acesso ao poder, a exemplo do caso de mulheres evangélicas.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. *As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?* Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 20, n. 2, pp. 451-470, jun. 2016.
- ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?*. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 3, n. 5, pp. 13-39, 2004.
- ARGYLE, Michael; BEIT-HALLAHMI, Benjamin. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. Routledge, 2014.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980
- BUSIN, Valéria Melki. *Religião, sexualidades e gênero*. Revista de Estudos da Religião (REVER), v. 11, n. 1, pp. 105-124, 2011.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Editora Record, 2003.
- CASTRO, Ricardo; ARAUJO, Maria Clara Rebel. *Reflexões sobre fatos e fe(i)tiches no estudo das religiões*. Fractal, Rev. Psicol., Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 27-39, 2008.

- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de ética profissional dos psicólogos*. Conselho Federal de Psicologia, 2005.
- DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Artmed Editora, 2009.
- FRESTON, Paul. *As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina*. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, v. 12, n. 12, pp. 13-30, 2010.
- IBGE, Cidades. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm>, v. 1, 2010.
- LAURETIS, Teresa de. *A Tecnologia do Gênero*. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Tendências e Impasses: O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. pp.206-241.
- KRAUSE, Neal; ELLISON, Christopher G.; MARCUM, Jack P. *The effects of church-based emotional support on health: Do they vary by gender?*. Sociology of Religion, v. 63, n. 1, pp. 21-47, 2002.
- MARTINS, Edna; DOS SANTOS, Alessandro de Oliveira; COLOSSO, Marina. *Relações Étnico-Raciais e Psicologia: publicações em periódicos da SciELO e Lilacs*. Revista Psicologia-Teoria e Prática, v. 15, n. 3, pp. 118, 2013.
- MILLER, Alan S.; STARK, Rodney. *Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved?* American Journal of Sociology, v. 107, n. 6, pp. 1399-1423, 2002.
- PAIVA, Geraldo José de et al. *Psychology of Religion in Brazil: the production in journals and books*. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 25, n. 3, pp. 441-446, 2009.
- ROSENDAHL, Zeny. *Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião*. Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 191-226, 2005.
- SOUZA, Sandra Duarte de. *O gênero escrito na literatura evangélica: Notas sobre a regulação religiosa do feminino*. Religião e Educação para a cidadania. São Paulo: Paulinas, 2011.
- THOMPSON, Edward H. *Beneath the status characteristic: Gender variations in religiousness*. Journal for the scientific study of religion, pp. 381-394, 1991.

ASSIMETRIA FEMININA NA IGREJA CATÓLICA: A VISÃO DOS PONTÍFICES A PARTIR DO MODELO DE MARIA

WOMEN'S ASYMMETRY IN THE CATHOLIC CHURCH: THE VIEW OF THE PONTIFIERS FROM THE MODEL OF MARY

Perla Cabral Duarte Doneda²⁹

Resumo

Este trabalho é resultado da pesquisa sobre os documentos pontifícios do papa João Paulo II acerca das mulheres. Foram analisados os documentos: Exortação Apostólica *Familiares Consortio*, de 1981; Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, de 1987; Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, datada de 1988; Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, de 1994; Carta Às Famílias, de 1994; Carta Às Mulheres, de 1995 e, por último, a Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a *Colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo*, 2004. Para sustentação teórica, nos respaldamos em Ivone Gebara, Elina Vuola, Suely Kofes, dentre outras. Segundo a Igreja, o modelo de feminilidade é Maria, a serva obediente, perfeita aos olhos de Deus e, por isso, todas as mulheres devem segui-la, mesmo que isso implique em unilateralidade. Assim, o discurso religioso cristão católico a partir da sua visão sobre a vocação e a dignidade da mulher subsiste graças ao caráter de serva obediente. É sob o jugo da servidão e da obediência feminina que a preservação dos papéis entre homens e mulheres é estabelecida de acordo com a visão da Igreja, nos espaços públicos ou privados. Logo, a estrutura social, política, econômica, religiosa e cultural é fortalecida pelas afirmações encontradas nos documentos, demonstrando que a linguagem teológica tem uma força simbólica impactante que submete, domina e mantém o sistema hierárquico patriarcal de poder. No pontificado de Bento XVI, não foi elaborado qualquer documento destinado às mulheres, silêncio indicativo da continuidade da perspectiva de seu antecessor. O papa Francisco também não elaborou documentos específicos sobre/para as mulheres, mas analisamos a Exortação Apostólica *Amores Laetitia e Evangelii Gaudium*, que não nos oferecem um resultado diferente quando pensamos em mudanças concretas no olhar da Igreja em relação às mulheres.

Palavras-chave: Mulheres. Representação social. Gênero. Linguagem teológica. Vocação da mulher.

Abstract

This work is the result of research on Pope John Paul II's pontifical documents on women. The following documents were analyzed: Apostolic Exhortation Familiar Consortio, 1981; Encyclical Letter Redemptoris Mater, 1987; Apostolic Letter Mulieris Dignitatem, dated 1988; Apostolic Letter Ordinatio Sacerdotalis, 1994; Letter To Families, 1994; Letter to Women, 1995 and, finally, the Letter to the Bishops of the Catholic Church in Collaboration of Men and Women in the Church and in the World,

²⁹ Mestra em Ciências da Religião pelo Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: perladoneda@uol.com.br

2004. For theoretical support, we support Ivone Gebara, Elina Vuola, Suely Kofes, among others. According to the Church, the model of femininity is Mary, the obedient servant, perfect in God's eyes, and therefore all women should follow her, even if it implies unilaterality. In this way, the catholic Christian religious discourse from its vision on the vocation and the dignity of the woman subsists thanks to the character of obedient servant. It is under the yoke of servitude and female obedience that the preservation of roles between men and women is established in accordance with the Church's vision, whether in public or private spaces. Thus, the social, political, economic, religious and cultural structure is strengthened by the statements found in the documents, demonstrating that theological language has an impacting symbolic force that submits, dominates and maintains the patriarchal hierarchical system of power. In the pontificate of Benedict XVI, we note that no document has been prepared for women, indicating in silence the continuity of the perspective of its predecessor. Pope Francis did not elaborate specific documents on / for women either, but we look at the Apostolic Exhortation *Amores Laetitia* and *Evangelii Gaudium*, which do not offer us a different result when we think of concrete changes in the Church's view of women.

Keywords: Women. Social representation. Genre. Theological language. Vocation of women.

Introdução

Este trabalho apresentará de maneira sintetizada um estudo de dois anos sobre os documentos do papa João Paulo II às mulheres e seus desdobramentos nos papados subsequentes. O método utilizado foi de análise bibliográfica das fontes primárias em interlocução à teologia feminista e aos estudos de gênero. A compreensão sobre representação social (MINAYO. In: GUARESCHI & JOVCHELOVITCH, 2009) facilitou a análise entre o discurso religioso e sua intenção social, seja no campo das ideias, seja na força da linguagem e na construção social do indivíduo e do coletivo. A religião como produtora de sentidos (SOUZA & SANTOS, 2015) enquadra-se na análise, tanto em perspectivas teológicas quanto sociológicas, bem como é passível de crítica por sua inserção histórica e atuação política.

Sobre os documentos de João Paulo II

Os documentos analisados, Exortação Apostólica *Familiales Consortio* (1981), Carta Encíclica *Redemptoris Mater* (1987), Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988), Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), Carta *Às Famílias* (1994), Carta *Às Mulheres* (1995) e a Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a *Colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo* (2004), foram escolhidos após pesquisa minuciosa por todos os anos dos pontificados de João Paulo II, de Bento XVI e de

Francisco. O objetivo principal era descobrir a fala da Igreja Católica às mulheres. Nessa trajetória, somente o papa João Paulo II possui documentos voltados para o público feminino, especificamente, dois: *Mulieris Dignitatem* e a Carta *Às Mulheres*. Os demais documentos foram analisados à medida que se percebeu a centralidade do papel da mulher dentro do âmbito familiar, uma vez que, para a Igreja Católica, a família é célula vital à sociedade. A partir disso, interessaram-nos alguns documentos que tratassem, especificamente, da família e que continham abordagens às mulheres.

Na visão do catolicismo, a imagem modelo de mulher é Maria, perfeita aos olhos de Deus e na história dos homens. É aquela que por seu sim fez-se serva do Senhor e a ele foi obediente em tudo. Nesse sentido todas as mulheres são chamadas a segui-la, não importando se há mulheres plurais e se vivem múltiplas realidades. Todas, ao modelo da serva obediente, devem agir da mesma maneira que a mãe de Jesus, pois trata-se do plano de Deus, este é o desígnio das mulheres. O matrimônio é a forma relacional mais defendida pelos documentos, uma vez que homens e mulheres formam a família tradicional e estão aptos à reprodução. A igualdade como imagem e semelhança de Deus é outro elemento bastante defendido por quase todos os documentos. A igualdade, segundo os documentos, é o que dignifica homens e mulheres, logo, poderíamos questionar o porquê ela não ocorre com equidade, especialmente dentro da própria religião. Fica claro ser um direito da pessoa, independente do sexo, porém as relações não ocorrem bem assim.

O papa João Paulo II diz que a educação dos filhos é responsabilidade dos pais e não só das mães. Os homens precisam se empenhar para ajudar as mulheres na educação dos filhos, especialmente na igreja doméstica. No entanto, enfatiza que o corpo da mulher é, naturalmente, mais preparado e que a mulher não deve abnegar-se desta responsabilidade. (*MD* n.18-19)

Nas atribuições da família ou da relação na unidade dos dois, o papa desenvolve, também com certa ênfase, a importância da reciprocidade vivida e experimentada pelo casal como uma forma de submissão recíproca. O casal deve vivê-la pelo temor de Deus e ao amor que se oferece ao outro. Ambos precisam viver em complementaridade, homem e mulher são diferentes e, na visão da igreja, essa diferença completa-se na unidade dos dois, onde a vivência deve ser refletida a partir da comunhão trinitária. (*Às Famílias* n. 8; *Às Mulheres* n.8; *MD* n.7)

A ordenação sacerdotal é negada com João Paulo II e permanece até o momento com o papa Francisco. A marginalização das mulheres é sinalizada, mas permanece no campo da constatação, da denúncia, do chamado de que é preciso mudar, porém não se explora a raiz desse fenômeno em constante ascensão, nem são refletidos os dados das mais variadas violências contra as mulheres. Dessa forma, a visão da Igreja Católica sobre as mulheres fica fragmentada. Permanece o pragmatismo feminino, em que a metafísica discursa de forma abstrata, por isso dogmas e sacralidade mariana permanecem no imaginário feminino, o que agrava a situação das mulheres, prevalecendo o dever de agir ao serviço do reino de Deus de maneira obediente, como Maria. A relação dessa linguagem de um Deus masculino, na voz da teologia tradicional masculina, continua a regular os corpos femininos e a normatizar as relações segundo seus princípios de dominação sobre o outro, numa relação entre forte e fraco, ou seja, daquele que detém o poder e daquele que deverá obedecer às regras.

Nessa mesma direção, segue-se o trabalho em espaço privado e em espaço público. Com a forte defesa da família, o matrimônio e a maternidade estão, implicitamente, determinados às mulheres, logo, os documentos abordam a defesa do trabalho privado, inclusive valorizando-o. Valorizar não é algo negativo, negativo é estar em detrimento de novas possibilidades. Portanto, a compreensão de que os tempos mudaram e com isso as mulheres devam ocupar-se de novos trabalhos ocorre, mas também fica no campo da constatação, do reconhecimento. Não há empenho em mostrar o quanto é necessário a presença feminina nos mais variados espaços da sociedade e muito menos nos espaços da instituição religiosa.

A vocação e a dignidade da mulher passam pela maternidade e pela virgindade, ou seja, as mulheres estão para ter filhos ou serem religiosas, o que na maioria das vezes é o resultado da opção virginal. Ainda assim, estão totalmente disponíveis à maternidade espiritual, nos cuidados com o próximo. A maternidade é enaltecida pelo pontífice como o grande dom da mulher em estar aberta ao outro, para o cuidado do outro (*MD* n.18-21). Aqui há uma forma de submissão bastante explícita, pois deve a mulher estar sempre aberta ao outro, mesmo que isso signifique fechar-se em si, fechar-se diante dos impulsos da vida que por vezes poderiam levá-las a navegar em outros mares. Se observarmos com atenção, todos os documentos possuem linguagem apologética e formam um conjunto de normas a serem seguidas. Nada

mais condizente com a figura de Maria, como aquela que sempre esteve e permaneceu a serviço de Deus e na obediência dos seus desígnios. Nos papados subsequentes a João Paulo II essa forma de linguagem permanece.

As mulheres com Bento XVI e Francisco

O papa Bento XVI não se dedicou especificamente às mulheres. Não elaborou nenhum documento que tratasse exclusivamente do papel das mulheres na sociedade. Ele faz silêncio e isso indica que não tinha nada de novo a dizer. Toda compreensão e intenção às mulheres estaria determinada nos documentos do papa João Paulo II. Mauro Lopes lembra que o “principal organismo de relacionamento do Vaticano com a Igreja universal durante o período foi a Congregação para a Doutrina da Fé (...). Não por coincidência, esteve à frente da polícia vaticana o cardeal Joseph Ratzinger, braço direito de João Paulo II e seu sucessor” (2017, p.2). Em seu artigo, o autor demonstra o quanto o cardeal foi influente no papado de João Paulo II e, ao estar tão presente durante seu pontificado, certamente atuou na elaboração teológica de vários documentos de seu antecessor. Logo, seu silêncio dizia sobre a manutenção de todas as normas prescritas às mulheres.

O papa Francisco, em *Amoris Laetitia*, tem o cuidado de não desautorizar as palavras de seu antecessor João Paulo II, por isso, efetivamente não há mudanças quanto ao papel e o espaço das mulheres. Um detalhe pequeno, mas hermenêutico, está para o termo *auxiliar*, em que o papa Francisco remete à expressão original hebraica que é “frontal”, olhos nos olhos, em diálogo, que associada a palavra bíblica, unir-se, do verbo hebraico, uma “estreita sintonia” de adesão física e interior (AL n.12-13). Isso nos sugere que homem e mulher se encontram frente a frente, a partir do olhar, e este alcança o interior e pode ser um deixar-se ver, propondo que possa haver uma escolha de pares. Isto sugeriria que não há submissão, dominação? Pode ser, mas sabemos que inúmeras relações não ocorrem com essa reciprocidade, ternura e respeito. Os fatores sociais, educacionais, econômicos e culturais são os maiores vetores dessa hermenêutica.

No âmbito da sexualidade, o matrimônio continua sendo a forma de equacionar as relações humanas e a família tradicional – pai, mãe e filhos – permanece. Porém, Francisco faz um reconhecimento interessante para um pontífice que sofre o tempo todo ataques dos ultraconservadores.

Apresentamos um ideal teológico de matrimônio demasiado abstrato, construído quase artificialmente, distante da situação concreta e das possibilidades efetivas das famílias tais como são. Esta excessiva idealização, sobretudo quando não despertamos a confiança na graça, não fez com que o matrimônio fosse mais desejável e atraente; muito pelo contrário. (AL n.36)

Olhando esse parágrafo fora do conjunto dos outros é possível sentir uma esperança, aquela que, por vezes, não desiste de esperar um sopro de modernidade. Entretanto, mais adiante percebe-se que está tratando da mesma configuração dogmática do matrimônio, ainda que com epistemologia diferente: “temos dificuldade em apresentar o matrimônio mais como um caminho dinâmico de crescimento e realização do que como um fardo a carregar a vida inteira” (AL n.37) e ainda convida para que se deixe – o matrimônio – mais à consciência dos fiéis.

O papa Francisco recupera a dimensão da misericórdia e reconsidera a possibilidade de haver o divórcio, desde que ocorram inúmeras tentativas da sua não dissolução (cf. AL n.239-241). Entende que há pessoas com feridas profundas que, por não conseguirem curá-las, acabam enfrentando crises. Em uma análise da *Evangelii Gaudium*, percebe-se que:

Mesmo que o parágrafo 103 dê ênfase à indispensável e peculiar contribuição da mulher à sociedade, reconhecendo que é preciso ampliar os espaços às mulheres de forma mais incisiva, até mesmo dentro da Igreja, pode não significar nada, se isso ficar somente no documento, sem alterar a vida real e concreta delas. (DONEDA, 2019b p.14)

Ou seja, esses três pontífices servem a uma estrutura hierárquica de poder difícil de romper. Mesmo que o papa tenha o poder maior, ainda assim há, no Vaticano e até mesmo fora dele, uma pressão acirrada do catolicismo tradicionalista e conservador. Dessa maneira, alterar essa estrutura milenar é quase impossível. Assim como o conjunto da sociedade, que é patriarcal, machista, em que os homens dominam os que não estão em seus padrões. E por padrões temos: homens brancos, de estável poder econômico e heteros.

Concluimos que a Igreja continua construindo o sentido à vida dos indivíduos, dos grupos e das instituições. A Igreja Católica ainda repercute um poder hegemônico na esfera social, e dessa forma, a linguagem que se refere à mulher, a partir do modelo de Maria, como serva e obediente, ainda persiste no imaginário social e continua determinando a cultura de subordinação das mulheres. A igualdade que não é

trabalhada com equidade dentro dos muros da religião católica favorece a desigualdade entre os sexos. Pensar nas mulheres somente ligadas ao matrimônio/maternidade e virgindade é um pensamento reducionista e opressor. Mulheres são plurais, de múltiplas realidades, desejos e vontades. Portanto, a propaganda/mensagem da serva obediente ao plano de Deus retira a maioria das mulheres (as contemporâneas e as de todos os tempos) da categoria de perfeição. E perfeição existe?

Referências bibliográficas

- DONEDA, Perla C. D. *As mulheres na ótica da Igreja Católica sob o pontificado de João Paulo II e seus desdobramentos nos papados subsequentes*. São Bernardo do Campo: UESP, 2019a.
- _____. As mulheres nos documentos do papa João Paulo II: um modelo assimétrico ainda não superado. *Revista Mandrágora On-line*, v.25, UESP, 2019b.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*: sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.
- _____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html Acesso em: 22 jul 2019.
- GEBARA, Ivone. *Filosofia feminista*. Uma brevíssima introdução. São Paulo: Terceira Via, 2017a.
- _____, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017b.
- KOFES, Suely. *Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: Disjunções, conjunções e mediações*. Ano de 1992. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1678/0> acesso em 21/03/2018
- JOÃO PAULO II; Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*: sobre a dignidade e a vocação da Mulher. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 2016.
- _____. Carta do papa João Paulo II *Às Mulheres*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html Acesso em: 18 jul 2019.
- _____. Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*: sobre a Ordenação sacerdotal reservada somente aos homens. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html Acesso em: 12 set 2018.
- _____. Carta *Às famílias*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.pdf Acesso em: 12 mar 2019.
- _____. Exortação Apostólica *Familiales Consortio*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.pdf Acesso em: 18 jul 2019.
- _____. Carta Encíclica *Redemptoris Mater*: sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.pdf Acesso em: 12 jul 2019.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de Representações Sociais dentro da Sociologia Clássica. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009. p.89-111.

SOUZA, Sandra D.; SANTOS, Naira P. (orgs.) *Estudos Feministas e Religião: tendências e debate*. v.2; Curitiba: Primas; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

VUOLA, Elina. *Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião*. In: ROSADO-NUNES, Maria José (org.). *Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição*. 1 ed. – Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

RELIGIÃO - ESPIRITUALIDADE E AS PESSOAS LGBTI+

Maria Cristina S. Furtado

Resumo

Vivemos em uma época onde a preocupação com o futuro do planeta em relação à terra e ao ser humano, é real. Os cientistas mostram as modificações climáticas que estão ocorrendo, e mesmo que muitos governantes procurem ignorar, cada dia que passa o planeta terra mostra que se ressentido com a depredação humana, e reage. Soma-se a estes perigos a solidão das grandes cidades com a troca dos encontros, dos abraços, e sorrisos pessoais pelas mensagens de WhatsApp, Facebook, Instagram etc., e a valorização excessiva em 'ter' e não em 'ser', onde vemos pessoas para as quais não há limite para a ganância, não se importando em quantas vidas possam se perder, desde que venham a ter cada vez mais dinheiro e poder. Junta-se a estas questões, as palavras de ódio que crescem assustadoramente nas redes sociais, sejam por racismo, intolerância política, religiosa, diversidade sexual, ou gênero, colaborando para aumentar um vazio existencial que pode levar à depressão, e ao suicídio. Em contrapartida, aumenta a procura pela pertença a uma religião. O interessante é que essa demanda não parece modificar o quadro acima, principalmente em relação à "diversidade sexual, e ao gênero". Ao contrário, em nome de Deus, discrimina-se, ofende-se o diferente, e mata-se as pessoas LGBTI+. Neste artigo, vamos refletir a diferença entre religião e espiritualidade, e em relação a religião cristã, abordaremos a importância em seguir Jesus Cristo, e aprender com Ele a acolher, ter misericórdia e incluir a todos³⁰. Para essa reflexão traremos o pensamento de Karl Rahner e Alfonso Garcia Rúbio, Ana Maria Tepedino, Maria Clara Bingemer, e a espiritualidade voltada para as pessoas LGBTI+ por Luis Correa Lima, James Martin, e o Papa Francisco.

Palavras-chave: Discriminação. Ódio. Violência. Religião. Espiritualidade.

Abstract

We live in a time when the concern about the future of the planet in relation to the earth and the human being is real. Scientists show the climate changes that are taking place, and even though many rulers try to ignore them each passing day, planet earth shows that it resents human depredation and reacts. Added to these dangers is the loneliness of big cities, with the replacement of meetings, hugs and personal smiles, for the messages of WhatsApp, Facebook, Instagram, etc. There is the excessive preference of 'having' over 'being', where we see people for whom there is no limit to greed, no matter how many lives might be lost, provided they have more and more money and power. Furthermore, the words of hatred that grow alarmingly on social networks, whether expressing racism, political, religious intolerance, sexual diversity, or gender, contribute to an increasing existential void that can lead to depression, and suicide. In contrast, the search for belonging to a religion increase. Interestingly, this demand does not seem to change the above picture, especially in relation to "sexual diversity, and gender." On the contrary, in the name of God, one discriminates, offends the one

³⁰ Usaremos o "e" como símbolo para significar masculino, feminino, etc. Ex: todos será escrito todes.

who is different and kills LGBTI+ people. In this article, we will reflect the difference between religion and spirituality; and in relation to the Christian religion we will examine the importance of following Jesus Christ, and learn with to welcome, have mercy, and include all. For this reflection we will bring the thoughts of Karl Rahner and Alfonso Garcia Rubio, Ana Maria Tepedino, Maria Clara Bingemer, and the spirituality focused on LGBTI+ people by Luis Correa Lima, James Martin and Pope Francis.

Keywords: Discrimination. Hate. Violence. Religion. Spirituality.

Introdução

Mudanças de clima, fortes tempestades, ciclones, furacões, guerras, fome, migração, e ódio espalhado pelas redes sociais aos refugiados, racismo, intolerância política, religiosa, diversidade sexual ou gênero, com o aumento significativo da depressão e suicídio. Ao mesmo tempo, lemos e ouvimos sobre o aumento da procura por uma pertença religiosa, e dos artigos e livros que falam sobre espiritualidade. Apesar dessa procura, nenhum dos pontos citados acima, diminuem, só aumentam. Por exemplo, nos países em que há crescimento da procura pela religião, passa a existir uma rejeição às palavras dos cientistas, dos ambientalistas, dos educadores, e o menosprezo pelos direitos humanos. O Brasil, por exemplo, é um país, majoritariamente, cristão católico, e segundo o IBGE (2010), devido a mobilidade significativa que tem acontecido, em 2040, poderá ter a maioria de evangélicos. Importante frisar que as duas religiões aqui citadas (católica e evangélica) são cristãs, e trazem nos evangelhos, em sua base, Jesus Cristo, e com ele, o amor, a misericórdia, a compaixão, o respeito ao outro, e a harmonia necessária com o meio ambiente. Entretanto, não é o que ouvimos nas pregações atuais, tampouco parecem fazer parte das preocupações do governo atual, que se diz cristão. O interesse principal parece estar, tanto por um grande número das igrejas evangélicas, como por uma parte conservadora da Igreja Católica Romana, voltado para a ‘sexualidade’, principalmente no que se refere a homossexualidade e a transexualidade.

Em 1990, a Organização Mundial da Saúde (OMS) retirou a homossexualidade da sua lista de doenças mentais (GAZETAWEB, 23/032015), e desde, então, a maioria dos médicos, psiquiatras, psicólogos, neurocientistas, e demais especialistas em saúde concordam que a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio, nem perversão. Em 2018, a OMS também retirou o ‘transtorno de identidade de gênero’ do compartimento de doenças mentais. (EL PAÍS, 19/08/2018). No entanto, até hoje, no Brasil, profissionais da saúde vinculados às igrejas evangélicas e certos

movimentos católicos lutam para que o tratamento da “Cura Gay” seja reconhecido pelo Conselho Federal de Psicologia e, nos púlpitos das igrejas, diversos pastores e padres continuam chamar as pessoas LGBTI+ de abomináveis, demoníacas, e através de citações literais da Bíblia, fazem discursos que incitam a violência contra essas pessoas. Ignorando todas as pesquisas feitas pelos cientistas e a decisão da OMS, a bancada evangélica e católica, tanto na Câmara como no Senado, justificando estar em defesa da família tradicional, homem e mulher, rejeitam qualquer outro tipo de família, e tentam impedir a aprovação de novos benefícios e políticas públicas, além de procurar retirar os benefícios conquistados pela população LGBTI+.

Na Igreja católica, o Papa Francisco tem procurado chamar atenção para as ações de Jesus em relação ao respeito à outras religiões, à misericórdia, à aceitação e ao amor, mostrando a importância da participação de todos na igreja, incluindo as pessoas LGBTI+. Embora diga rejeitar a ‘ideologia de gênero’; termo criado pela própria igreja, na década de 90, que tem sido reproduzido, indiscriminadamente, por todos que desejam menosprezar este tema; o papa tem mostrado o desejo de um novo olhar pastoral para as pessoas LGBTI+. Um indício de sua intenção deve-se ao fato que em setembro de 2019, nomeou Matteo Zupp, arcebispo italiano que incentiva uma nova atitude pastoral junto a irmãos e irmãs LGBTs, para o cargo de Cardeal, (PIETRO,10/09/2019), encontrou-se com o Padre James Martim que é favorável a acolhida às pessoas LGBTI+, e deu seu apoio a James Alison, padre dominicano demitido de sua ordem por discordar da proibição de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Enquanto isso, no Brasil, a parte conservadora da Igreja Católica festeja quando a censura tenta retirar livros com temática LGBTI+ da Bienal do livro, por considerar um beijo gay, mostrado em um gibi, como imoral, mesmo sendo reconhecida, desde 5 de maio de 2011, pelo Supremo Tribunal Federal, “a união estável homoafetiva como entidade familiar”(LORHAYNE,2017).

A partir das colocações acima, surge uma importante pergunta. Porque o aumento de pessoas que procuram por ‘religião e espiritualidade’ não está trazendo a paz, o respeito ao outro, e a inclusão?

Religião e espiritualidade

Duas palavras que encontramos, com facilidade, interligadas, mas, que não

necessariamente caminham juntas. O dicionário nos informa que religião, “religare”, significa atar, ligar, vincular. Segundo o teólogo biblista Frei Isidoro Mazzarolo, “a espiritualidade está na base, no fundamento, no alicerce das religiões. É como a raiz na relação com o tronco e os ramos (Jo 15,1-17). Quando falta a espiritualidade, é como se o tronco estivesse alicerçado em outra raiz.” (MAZZAROLO, 2011, p. 41) Para ele, “Religião é a prática de culto que vincula, liga, cria vínculos. O fundamento da religião está no ritual, no cerimonial, e no visível” (IDEM. Ibidem). Cada religião possui a sua doutrina, e procura, através dela, responder algumas perguntas vitais sobre vida após a morte, salvação etc. As religiões surgiram tentando responder estas e outras questões, e apesar das diferenças na interpretação de perceber o mundo e a vida, de modo geral, as religiões abordam a salvação através da “obediência” às crenças da religião. Mas a espiritualidade vai além das crenças.

Espiritualidade vem de ‘espiritual’, cuja etimologia é “spiritualis”, e significa característica do que é espiritual. “Espiritualidade é a vida segundo o Espírito de Cristo.” [...] Ela abarca toda a vida da pessoa. “Corpo e espírito, não somente sua individualidade, mas também as suas relações sociais e públicas, sua condição de membro da Igreja e de cidadão do mundo.” (Estrada, 2013)

Posso ser muito religiosa e não ser espiritualizada, e ao contrário, ter muita espiritualidade e pouca religiosidade. Segundo Castillo, “a espiritualidade caracteriza a intimidade do ser humano com Deus, e lhe permite encontrar uma comunhão diferente com o seu semelhante e com toda a natureza” (CASTILLO, 2012). O diálogo de Jesus com a Samaritana é bem claro em relação ao templo. “Nem aqui, nem em Jerusalém, mas em Espírito e Verdade (Jo 4, 21).

Ana Maria Tepedino dizia que a igreja é sacramento, sinal de Cristo. A igreja aponta para Cristo, pois, na realidade, é um meio para chegarmos a Ele. O meio não pode se transformar em um fim. Quanto mais a Igreja apontar para Cristo, mais ela será ‘caminho de salvação’. “A Igreja para ser seu sacramento tem que testemunhá-lo, buscando fazer o que Ele fez, viver como Ele viveu”. (TEPEDINO, 2011, p.82).

A religião pode estar cheia de ritos, celebrações, dogmas, regras, proibições, e longe da espiritualidade, o que leva a pessoa ficar distante dela própria, e de necessidade, de excluir, de discriminar. Ou ao contrário, pode estar repleta de espiritualidade, movimentando-se para e oltre. Para a ‘religião cristã e a espiritualidade’ caminharem juntas é preciso que a religião nos direcione a viver a

experiência de Jesus. Para Maria Clara Bingemer, “Deus se fez carne em Jesus de Nazaré para que nós possamos, a partir do núcleo de nossa humanidade, encontrá-lo e relacionarmo-nos com ele”. (BINGEMER, 17/02/2007). Segundo esta teóloga, o amor de Deus pela humanidade flui da economia trinitária. Ele é a imagem e forma da realidade mais funda de Deus. O amor assim misteriosamente entendido é inclusivo, não deixando fora de si o pobre ou os pequenos deste mundo.

O ser humano e Deus

De acordo com Karl Rahner, Deus deu ao homem o livre arbítrio, e embora a tendência do ser humano seja seguir a Deus, ele é livre para fazer suas escolhas. Ao procurar Deus, “pode fazer escolhas categoriais ao seu próprio serviço e ao sistema, fugindo da experiência real da transcendência e ir ao encontro de um Deus que seja a sua imagem e semelhança” (RAHNER, 1989, p.53.) Segundo Rubio, um Deus que o sirva, e como mostra Young, até represente a sombra existente em si próprio ou em sua comunidade, projetando de forma agressiva destrutiva o que reprime. A Antropologia teológica mostra-nos que o ser humano precisa ser visto como um todo, pois possui diversas dimensões: biológica, psicológica, cultural e espiritual, que necessitam estar integradas e em harmonia. A sexualidade faz parte dessas dimensões e ignorá-la ou reprimi-la leva à desarmonia, influenciando as demais e a vida desse ser. Segundo Rubio, “As dimensões necessitam ser vividas na unidade para que a pessoa possa ser ‘um humano integrado’ e dar a sua resposta a Deus” (RUBIO, 2011, p.28). Um Deus que é ‘todo poderoso no ‘Amor’, e cujo amor é incondicional.

Quem ama como o Pai, ama o ser humano, e vê as necessidades de seu/sua irmão/ã para procurar saná-las. Quem ama o irmão/ã, não pode vê-lo passar fome, ser discriminado, excluído, e se calar diante da injustiça. Não discrimina, não persegue, não mata. Trabalha em prol do seu irmão/ã. Luta pela justiça. Um Deus e um ser humano muito diferente do que temos encontrado em muitas comunidades católicas e evangélicas, que ao invés de incluir, exclui, e coloca os conceitos morais acima do amor.

Igrejas Inclusivas evangélicas e grupos LGBTI+ católicos

A visão do Deus que pune, que não aceita e ama o ser humano como ele é, ainda está muito presente no cristianismo, existindo muita dificuldade de acolhimento às pessoas LGBTI+ nas igrejas. Entretanto não são poucos, es cristãos/ãs evangélicas e católicas que desejam viver a sua espiritualidade cristã, onde cresceram e viveram a sua fé. Na busca por atender a esta demanda, entre es evangélicas, surgiram as Igrejas Inclusivas. Entre elas citamos: Comunidade Cidade Refúgio, Metropolitana, Betel, Contemporânea, existentes em diversas partes do país que acolhem, aconselham, e ajudam a resgatar a autoimagem da pessoa LGBTI+, mostrando que o amor de Deus é para todes, e ainda produzindo um rico material de compreensão bíblica e teológica.

Na Igreja Católica Romana, no Brasil, um dos pioneiros foi o padre Jesuíta Luís Corrêa Lima, em 2007, com o grupo Diversidade Católica, na Gávea (RJ), que através subsídios diversificados busca a conciliação da diversidade sexual e gênero com a fé cristã. A partir dessa iniciativa surgiram outros grupos: São Paulo, Belo Horizonte, Brasília, Ribeirão Preto, Curitiba e Recife/Olinda, Passos (MG), Itajaí (SC), Anápolis (GO), Fortaleza, Iguatu/Juazeiro do Norte (CE) e Teresina. (SERRA, 2017, p.20). No Rio de Janeiro, surgiu ainda em 2017, a Pastoral da Diversidade, em Nova Iguaçu, que teve o apoio do bispo Dom Luciano: “Eu já sabia que seríamos criticados. Mas estamos aqui para defender o maior mandamento de Jesus: amar.” (Dom Luciano, 14/11/2017). Em 2019, surgiu o grupo Abraço Cristão, que se reúne mensalmente, com o apoio do pároco, no Recreio dos Bandeirantes/RJ.³¹

Conclusão

Apesar das inúmeras dificuldades e perseguições, existem grupos que lutam com afincos para espalhar uma espiritualidade calcada no Cristo. Na Igreja Católica cresce o número de teólogos, e psicólogos, alinhados com o Papa Francisco, que produzem artigos, teses, e livros voltados para a temática da diversidade sexual e gênero. Entre eles, citamos Cristiana Serra, psicóloga, membro do grupo Diversidade Católica (Rio) que em 2019 lançou o livro “Viemos para comungar”, baseado em sua Dissertação de mestrado (UERJ), e Maria Cristina S. Furtado, membro fundador do

³¹ A autora desse artigo (Maria Cristina S. Furtado) participa como orientadora neste grupo.

grupo de pesquisa Diversidade sexual, Cidadania e Religião, PUC-Rio/CNPQ, que defendeu, em 2017, a primeira tese de 'doutorado em teologia sistemática' com o tema da 'violência de gênero e diversidade Sexual', intitulada "A Inclusão efetiva de Todas: Uma leitura teológica da violência de gênero sob o prisma do mimetismo de René Girard e da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas", no departamento de teologia, PUC-Rio. Destacamos o Pe. Correa Lima que possui inúmeros artigos e livro sobre esta temática, e sempre chama a atenção que, da mesma forma que o ensinamento da Igreja Católica Romana, a Palavra de Deus, se for tirada de contexto e lida em perspectiva rigorista, "torna-se palavra de morte, um instrumento diabólico. Daí vêm as "balas bíblicas" disparadas impiedosamente contra homossexuais e transgêneros" (LIMA, 2019). Trazemos ainda o padre James Martin que em seus textos afirma a importância de a Igreja escutar as pessoas LGBTI+ para poder acompanhá-las, orientá-las, e mostrar o amor incondicional de Jesus Cristo. Segundo este padre, para os seguidores de Jesus, os lugares mais profundos da vida, devem ser 'lugares de resistência e abraço'. Finalizamos, insistindo na importância de o/a 'cristão/ã' seguir "a pedagogia de inclusão de Jesus, calcada no respeito, na igualdade, na aceitação e no amor incondicional que encontramos na 'ética da inclusão'" (FURTADO, 2017).

Referências bibliográficas

- CASTILLO, José M. *Espiritualidade para insatisfeitos*. São Paulo: Paulus, 2012.
- DIVERSIDADE. *Repensando a ideia da homossexualidade*. 2015. Disponível em: <http://diversidade.blogsdagazetaweb.com/tag/organizacao-mundial-de-saude-oms/>. Acesso em 20/09/2019.
- EL PAÍS. *Organização Mundial de Saúde retira a transexualidade da lista de doenças mentais*. 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/18/internacional/1529346704000097.html>. Acesso em 19/08/2019.
- ESTRADA, Juan Antonio. *De La Salvacion A Un Proyecto Sentido: Por Una Cristologia Actual* Edição: Desclee de Bouwer, Espanha, 2013
- FURTADO, M. Cristina S. *A inclusão efetiva de 'todas': Uma leitura teológica da violência de gênero sob o prisma do mimetismo de René Girard e da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas*. Tese de doutorado, PUC-Rio, 2017. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=34444@1>. Acesso em 20/06/2019.
- IHU online. *O rosto feminino de Deus*. Entrevista com a Teóloga Maria Clara Bingemer. Edição 248, 17/12/2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1579-maria-clara-bingemer-4>. Acesso em 20/07/2019.

LORHAYNE, Luiza. *União homoafetiva como entidade familiar*. 2017. Disponível em JusBrasil: <https://lorhaynee.jusbrasil.com.br/artigos/530041672/uniao-homoafetiva-como-entidade-familiar>. Acesso em 20/07/2019.

MAZZAROLO, Isidoro. *Jesus e a Física Quântica*. Ed. PUC-Rio/Ed. Reflexão, 2011.

PIETRO, Gabriel. *Papa Francisco promove bispo pró-direitos LGBT para cardeal no Vaticano*. 10/09/2019. Disponível em Razões para acreditar: <https://razoesparaacreditar.com/representatividade-2/papa-francisco-bispo-prolgbt/>. Acesso em 25/08/2019.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*. S. Paulo: Paulus, 1989.

RICARDO, Igor. *Diocese de Nova Iguaçu cria Pastoral da Diversidade e divide opiniões*. Entrevista com Dom Luciano. 14/11/2017. Disponível em EXTRA: <https://extra.globo.com/noticias/rio/diocese-de-nova-iguacu-cria-pastoral-da-diversidade-divide-opinioes-22065613.html>. Acesso em 24/09/2019.

SERRA, Cristiana de Assis. *Vimos pra comungar: Estratégias de permanência na Igreja desenvolvidas por grupos de “católicos LGBT” brasileiros, e suas implicações*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, UERJ. Pdf, 2017.

TEPEDINO, Ana Maria. *Eclesiologia*. Rio: PUC, 2011.

O MOVIMENTO CARISMÁTICO E O SERVIÇO AOS POBRES EVANGELIZAÇÃO NA AMAZÔNIA

Huanderson Silva Leite³²

Resumo

Em junho de 2019 o Papa Francisco instituiu o Charis que é o novo organismo de serviço e comunhão para a Renovação Carismática Católica. Sua orientação é que, fiel à sua identidade e essência, a Renovação Carismática Católica promova a experiência de Batismo no Espírito Santo, o ecumenismo e o serviço aos pobres. A ideia de Francisco é que o serviço aos pobres se torne um elemento identitário das expressões carismáticas e que as mesmas por sua vez assumam como missão o auxílio as camadas mais carentes e marginalizadas da nossa sociedade. No Brasil, a Renovação Carismática Católica, realiza um trabalho missionário na Prelazia do Marajó, no estado do Pará. Duas casas de missão são mantidas na Ilha: uma na cidade de Breves e outra em Afuá; A área do arquipélago do Marajó é maior que a área de alguns estados brasileiros, como, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Sergipe e Alagoas. Por isso, é possível dizer que a população marajoara vive isolada do resto do Brasil, sem os benefícios e confortos de outros lugares. Essas regiões enfrentam grandes problemas econômicos, como áreas de periferia, analfabetismo, exploração sexual de crianças e adolescentes, desemprego, miséria, fome e um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) baixíssimo. Nessas cidades, além de Grupos de Oração, apoio à comunidade paroquial, celebrações, eventos de evangelização, programas de rádio e formação, acontecem diversas outras atividades sociais que atendem dezenas de famílias que vivem em situação de vulnerabilidade social. São oferecidos distribuição de refeições, pães e outros alimentos, programas de oficinas educativas, aulas de reforço escolar, alfabetização para adultos, além de muitas outras atividades e iniciativas. Essas atividades são desenvolvidas com crianças e adultos promovendo, assim, uma oportunidade de transformação social para o povo tão sofrido dessa região. Neste trabalho realizaremos a exposição daquilo que já existe, os desafios enfrentados e todas as conquistas dessa ação ao longo de pouco mais de dez anos. Falaremos também das possibilidades a serem exploradas, bem como das perspectivas de trabalhos conjuntos, uma vez que com a reforma do movimento carismático, a estrutura maior é de serviço e de comunhão, já não mais de governo, o que pode vir a ampliar os horizontes de trabalho a partir da inclusão de outras iniciativas, tanto no trabalho social, bem como a evangelização em conjunto com outras expressões carismáticas e até mesmo com realidades pentecostais.

Palavras-chave: Renovação. Carismática. Serviço. Pobres. Marajó.

³² Huanderson Silva Leite é graduado em Comunicação Social com ênfase em Publicidade e Propaganda pela UNIFIEO e graduado em Teologia pela Faculdade de São Bento em SP. Atualmente é mestrando no PEPG da PUC-SP.

Abstract

In June 2019 Pope Francis instituted Charis which is the new service and communion body for Catholic Charismatic Renewal. Its orientation is that, true to its identity and essence, the Catholic Charismatic Renewal promotes the experience of Baptism in the Holy Spirit, ecumenism and service to the poor. Francis's idea is that service to the poor becomes an identity element of charismatic expressions and that they in turn assume the mission of helping the most deprived and marginalized strata of our society. In Brazil, the Catholic Charismatic Renewal carries out missionary work at the Marajó Prelature in the state of Pará. Two mission houses are kept on the island: one in the city of Breves and one in Afuá; The area of the Marajó archipelago is larger than the area of some Brazilian states, such as Rio de Janeiro, Espírito Santo, Sergipe and Alagoas. Therefore, it is possible to say that the population of Marajoara lives isolated from the rest of Brazil, without the benefits and comforts of other places. These regions face major economic problems, such as outlying areas, illiteracy, sexual exploitation of children and adolescents, unemployment, misery, hunger and a very low Human Development Index (HDI). In these cities, in addition to Prayer Groups, support for the parish community, celebrations, evangelization events, radio programs and formation, there are several other social activities that serve dozens of families living in socially vulnerable situations. Distribution of meals, breads and other foods, educational workshop programs, tutoring, adult literacy, and many other activities and initiatives are offered. These activities are developed with children and adults, thus promoting an opportunity for social transformation for the suffering people of this region. In this paper we will expose what already exists, the challenges faced and all the achievements of this action over a little over ten years. We will also talk about the possibilities to be explored, as well as the prospects of joint work, since with the reform of the charismatic movement, the larger structure is of service and communion, no longer of government, which may broaden the horizons. from the inclusion of other initiatives, both in social work, as well as evangelization in conjunction with other charismatic expressions and even Pentecostal realities.

Keywords: Renewal. Charismatic. Service. Poor. Marajó.

Introdução

Embora atualmente exista uma discussão a respeito da natureza da Renovação Carismática, se a mesma se enquadra como movimento ou como uma “corrente de graça” conforme a definição do Papa Francisco, é certo que a Renovação Carismática Católica surge na Igreja, no ano de 1967, quando um grupo de jovens reunido em retiro espiritual na Universidade de Duquesne na Pensilvânia, refletia o conteúdo do livro: A cruz e o punhal do Pastor norte americano David Wilkerson (MANSFIELD, 2016, p. 65). Dois anos depois, essa experiência Pentecostal chega na Igreja Católica e espalha-se por todo o Brasil.

Com a instituição do Charis, novo serviço internacional da Renovação Carismática Católica, instituído pelo Papa Francisco, a caridade e o serviço aos

pobres se torna um elemento identitário do trabalho desta realidade eclesial e dentro deste contexto apresento a realidade de Marajó e o trabalho que a Renovação Carismática realiza nesta realidade (TORRE, 2019).

Ainda que esse tripé instituído pelo Papa Francisco tenha sido promulgado recentemente, a Renovação Carismática Católica, trabalhando junto ao povo de Deus sempre teve esse olhar de misericórdia para com os mais pobres e a Missão Marajó é uma prova concreta disso. Muitos são os trabalhos realizados nesta região que reconhecidamente é um Brasil ainda desconhecido por muitos.

Marajó

O Marajó é um arquipélago, fazem parte dele 13 municípios: Gurupá, Afuá, Chaves, Breves, Anajás, Curralinho, Salvaterra, Soure, São Sebastião da Boa Vista, Cachoeira do Arari, Ponta de Pedras, Muaná e Santa Cruz do Arari. Outros 4 municípios que ficam dentro das mesmas características também fazem parte da Mesorregião do Marajó, são eles: Oeiras do Pará, Melgaço, Bagre e Portel.

O atlas de desenvolvimento humano do Brasil, mostra que determinadas cidades marajoaras têm alguns dos piores IDH do país, Melgaço é o pior, Chaves é o 6º e Bagre o 8º. Os outros municípios não ficam distantes e estão entre os 50 piores IDH do Brasil.

Na sua maioria a educação, segurança pública, tratamento de água, saúde, mobilidade urbana, saneamento básico, são de baixíssima qualidade, quando não é zero, isso em se tratando de áreas urbanas. Quando vamos para a área rural, em grande parte não há iluminação, as escolas são multisseriais e o acesso às cidades são precários. O deslocamento é feito através de embarcações onde falta segurança e conforto. Muitos moradores usam água do rio para se banharem e para prepararem suas refeições, porém como não há saneamento básico, essa água é a mesma utilizada para as necessidades fisiológicas.

Nas regiões de igarapés as casas são construídas em cima dos rios. Muitas crianças sofrem com a desnutrição e conseqüentemente a região tem uma das maiores taxas de mortalidade infantil do Brasil. Essa realidade de extrema pobreza, faz com que crianças se prostituam por um prato de comida ou por óleo diesel, que é tratado com grande valor nesta região.

Trata-se assim de uma realidade que nos põe diante daquilo que afirma o documento de Aparecida: é tarefa essencial da evangelização, incluir a opção preferencial pelos pobres, a promoção humana integral e a autêntica libertação cristã (DAP 146).

A realidade religiosa no Marajó

O missionário Beto Bernardi, vive no Marajó há onze anos, desde que se iniciaram os trabalhos de evangelização da Renovação Carismática no local e testemunha que o Marajó como todo Brasil, experimenta uma pluralidade religiosa diversa.

Para Bernardi, uma grande dificuldade destas terras é a indiferença religiosa. Para grande parte do povo Jesus Cristo e seu evangelho já não é mais o centro. Nas igrejas pentecostais se passa de uma denominação a outra com muita naturalidade. Dentre os católicos também se percebe uma indiferença. Para muitos o batismo, a Comunhão Eucarística, o Matrimônio, são irrelevantes. Participam do Culto, mas não vivem os sacramentos e os fiéis católicos convivem ainda com a escassez do clero. Em muitas comunidades os sacerdotes vão uma vez ao ano com ofício restritamente sacramental: celebram batizados, casamentos, a Eucaristia e a confissão. Percebe-se dentro desta realidade que muitas comunidades têm acesso a Eucaristia somente uma vez por ano.

Esta realidade vai de encontro aquilo que o Papa Francisco nos diz:

Desejo afirmar, com mágoa, que a pior discriminação que sofrem os pobres é a falta de cuidado espiritual. A imensa maioria dos pobres possui uma abertura à fé; tem necessidade de Deus e não podemos deixar de lhe oferecer a sua amizade, a sua bênção, a sua Palavra, a celebração dos sacramentos e a proposta de um caminho de crescimento e amadurecimento na fé (EG 200).

O serviço prestado pela Renovação Carismática Católica

Segundo relato de Bernardi, no Ano de 2008, a Renovação Carismática Católica do Brasil atendeu ao apelo do então bispo prelado do Marajó, Dom José Luis Azcona, para abrir uma casa de missão na região. Em abril daquele ano desembarcaram na cidade de Breves, o maior dos municípios marajoaras, os primeiros missionários e ali instalaram-se. Acolhidos pelos freis Agostinianos recoletos, iniciaram uma missão na

Paróquia de Sant'Ana. Num primeiro momento acompanhando os trabalhos já desenvolvidos pela Paróquia.

No ano de 2009 já se tinha de maneira devidamente constituída o projeto social, denominado de Projeto Anjo da Guarda, que acolheu 53 famílias com cerca de 160 crianças. Os missionários passaram a desenvolver trabalhos de catequese, coral, reforço escolar, aulas de violão, artesanato, uma biblioteca com 700 livros e também um sopão semanal que atendia mais de 200 pessoas da comunidade em geral.

Um outro grande trabalho realizado em Breves foi a Rádio Sant'Ana, em parceria com a Paróquia de Sant'Ana e a Prelazia do Marajó. Essa emissora 100% católica conta com 18 horas de programação diária.

Um projeto de formação para lideranças das comunidades do interior, passou a ser desenvolvido desde 2010. Quando iniciou, contava com cerca de 180 comunidades ribeirinhas na paróquia. As visitas eram feitas com uma equipe de formação em diversas áreas, sempre no barco Novo Pentecostes, adquirido com a ajuda da instituição Ajuda a Igreja que Sofre. Este barco tem capacidade para transportar até 40 passageiros. O barco é utilizado para que os missionários cheguem até as comunidades ribeirinhas levando formação, evangelização e prestação de serviços. Tanto a manutenção, bem como o profissional condutor da embarcação são mantidos financeiramente também pela Missão Marajó.

Os missionários desenvolvem também atividades próprias da espiritualidade e da identidade da RCC, formando e acompanhado grupos de oração, realizando seminários de Vida no Espírito Santo, encontros e formações para ministérios.

Atendendo pedido de Dom Azcona em 2010 é inaugurada a segunda casa de missão, na cidade de Afuá, norte da ilha. Os dois grandes projetos em Afuá foram:

- Escola de Formação de Missionários do Marajó, que acontece até hoje, formando líderes para atuarem nas suas comunidades, pastorais e movimentos com espírito missionário.

- Centro São Filipe Néri: Trata-se da maior obra da cidade, abrange todas as atividades do Projeto Anjo da Guarda em um amplo prédio com salão de atividades gerais, cozinha, refeitório para 12 pessoas, salas específicas para formação de violão, reforço escolar e aulas de informática. Além de uma ampla biblioteca e uma padaria.

Evangelização nas Comunidade Ribeirinhas

Momentos de formação, evangelização, visitas porta a porta, adoração ao Santíssimo Sacramento e celebrações da palavra são realizadas com frequência também nas comunidades ribeirinhas. Em parceria com a RCC da Paróquia Sant'Ana, a Missão promove Seminário de Vida ao longo dos rios da ilha, os seminários de vida acontecem em um conjunto de comunidades ribeirinhas próximas e a cada semana uma comunidade sedia o evento.

Conforme os missionários se organizam na cidade, novos projetos começam a surgir, entre eles, o **Recanto Pastorinho**, um projeto socioeducativo da Comunidade Presença que atende crianças no contra turno da escola. O projeto acontece a partir de oficinas diversas com o objetivo de resgatar a dignidade humana e valores cristãos.

Hoje o Missionário Bernardi, é responsável pelo insituto Missionário do Marajó às nações que nasceu no ano de 2017, com o auxílio e impulso de Dom Azcona. O Instituto mantém em Bagre o Projeto Tapiri que funciona de maneira semelhante ao antigo Projeto Anjo da Guarda da Missão Marajó. O Instituto promove também a Escola de formação de Missionários do Marajó e a Missão Anuncia-me, além da Missão Vinde e Vede que é uma atividade de evangelização que acontece com o apoio de missionários que vem de outros estados para experimentar as dificuldades missionárias do Marajó.

Conclusão

O trabalho missionário da Renovação Carismática Católica no Marajó destaca bem, a realidade de injustiça social vivida nessa região, as grandes dificuldades que o catolicismo tem para levar a mensagem do Evangelho, porém mostra que há esperança para a evangelização e para a promoção do Reino de Deus nessa região, pois como já nos dizia o Papa Paulo VI Evangelizar, para Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar novas a própria humanidade (EN 18). Iniciativas como estas que a Renovação realiza no Marajó é também a prova concreta de que o leigo é chamado a assumir papel na missão da Igreja para que a Boa nova

do Reino alcance aos pobres e injustiçados, pois a Igreja latino-americana fiel a Jesus Cristo, faz também a sua opção preferencial por estes irmãos.

Referências bibliográficas

PAULO VI. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi sobre a evangelização no mundo contemporâneo* 22 ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2016.

DOCUMENTO de Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007.

MANSFIELD, P. G. *Como em um novo Pentecostes*. São Paulo: RCCBrasil, 2016.

ATLAS do Desenvolvimento humano do Brasil. *Atlas do Desenvolvimento humano do Brasil*, 2010. Disponível em: <<http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/ranking/>>. Acesso em: 14 outubro 2019.

TORRE, M. D. L. ACI Digital. *ACI Digital*, 2019. Disponível em: <<https://www.acidigital.com/noticias/assim-sera-a-reforma-da-renovacao-carismatica-catolica-incentivada-pelo-papa-83638>>. Acesso em: 14 Outubro 2019.

GT 05 - PESQUISA BÍBLICA

A SOLIDARIEDADE QUE NASCE DA ESCUTA ÀS ESCRITURAS UMA LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DE LC 16,19-31

SOLIDARITY IS BORN FROM LISTENING TO SCRIPTURE A PRAGMATIC-LINGUISTIC READING OF LUKE 16: 19-31

Benedito Antônio Bueno de Almeida³³

Izabel Patuzzo

Tarlei Navarro Pádua Souza

Resumo

Para a análise literário-exegética de Lc 16, 19-31 a metodologia adotada será de uma abordagem sincrônica numa perspectiva pragmática comunicativa, tomando o texto no seu estado final. Após situar o co-texto em seu contexto literário na obra lucana, segue-se a análise sintática e semântica. O último passo consiste na análise pragmática (pragma = ação, fato, realidade). Esta metodologia parte do pressuposto que o texto constrói o leitor, pois o no ato de escrever o autor bíblico concebe seu o leitor. Desta forma, o texto veicula um sistema de valores e um código cultural que influenciam o leitor, o que exige o seu esforço interpretativo: se o leitor constrói o texto, também o texto constrói o leitor. A parábola Lc 16,19-31, está situada na seção central do terceiro Evangelho durante a caminhada de Jesus com seus discípulos para Jerusalém. As parábolas lucanas possuem uma unidade de motes teológicos sobre três importantes aspectos das vida cristã: A relação de amor e perdão para com o próximo; A relação com o adequado uso dos bens materiais; A relação com Deus através da oração e arrependimento. A Parábola do homem rico e do pobre Lázaro está relacionado com o segundo mote. Lucas em suas narrativas parabólicas parece muito interessado em adotar um forte senso de vida cristã fundamentada na mesma radicalidade que Jesus requer de seus discípulos a caminho de Jerusalém.

Palavras-chaves: Pragmático-Linguística. Gênero Parabólico. Co-texto. Solidariedade.

Abstract

The synchronic methodology in a pragmatic-communicative perspective will be adopted to do the literary-exegetical analysis of Luke 16, 19-31, taking the text in its final state. After placing the co-text in its literary context in Luke's gospel, it follows the syntax and semantic analysis. The last step is pragmatic analysis (pragma = action, fact, reality). This methodology considers that the text makes the reader, because in the act of writing the biblical author conceives his interlocutor. Thus, the text transmits a value system and a cultural code that influence the reader, which demands their

³³ Pós-graduandos em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, e membros do Grupo de Pesquisa LEPRALISE – Leitura Pragmática Linguística da Escritura.

E-mail: benedito.antonio@gmail.com; isabellapatuzzo@hotmail.com; pe.tarleinarro@gmail.com

interpretive effort: if the reader makes the text, so does the text makes the reader. The parable in Luke 16, 19-31 is located in the central section of the third Gospel during Jesus' walk with his disciples to Jerusalem. Lucan parables have a unity of theological motives on three important aspects of the Christian life: the relationship of love and forgiveness to one's neighbor; the relationship with the proper use of material goods; the relationship with God through prayer and repentance. The parable of the rich man and poor Lazarus is related to the second motto. Luke in his parabolic narratives seems very interested in adopting a strong sense of Christian life grounded in the same radicalness that Jesus requires of his disciples on his way to Jerusalem.

Keywords: Pragmatic-Linguistic. Parabolic genre. Co-text Solidarity.

Introdução

O Evangelista Lucas, no início do terceiro Evangelho, começa por esclarecer o objetivo de sua obra: narrar “διήγησιν” de forma ordenada “ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι” o que muitos “πολλοί” tentaram fazer antes dele, acerca dos testemunhos da fé em Jesus “περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων” (Lc 1,1-2). O ato de narrar os acontecimentos acerca de Jesus para Lucas é distinto da argumentação de fatos, pois a comunidade de seus discípulos não é um lugar de argumentação e interpretação, mas de narração do testemunho da fé em Jesus ressuscitado. De fato, a fé cristã, na sua origem, só se compreende como fé narrada; como história contada a partir do acontecimento salvífico vivido por aqueles que se colocaram no caminho do seguimento de Jesus. A narrativa serve de instrumento de mediação entre a salvação e a história (CORREIA, 2014, p. 106). Só a narrativa nos permite falar de uma história da salvação. No entanto, o narrar como método pedagógico-catequético tem como objetivo suscitar no discípulo-leitor uma comunhão de vida com os fatos narrados e tomar parte na ação do texto (pragma).

Para a análise literário-exegética de Lc 16, 19-31, a metodologia adotada será a narrativo-sincrônica, numa perspectiva pragmática comunicativa. A análise pragmática parte da noção de que todo texto escrito se assemelha a uma rede de relações orientadas para comunicar algo. Por conseguinte, todo texto é uma narrativa, um ato comunicativo que incluem dois elementos fundamentais:

1. Um texto é formado por uma unidade linguística estruturada e harmônica: O fato de que seja uma unidade estruturada e harmônica quer dizer que o texto não só tem uma delimitação, mas também, uma coesão e coerência internas nos seus aspectos sintático, semântico e pragmático.

2. Um texto é uma unidade linguística em vista de uma comunicação: Isto significa que um texto, na intenção de seu emissor, é um ato comunicativo no qual o emitente reconhece no texto tanto a função de comunicar uma mensagem como as características de unidade e globalidade próprias de toda mensagem e, igualmente, os requisitos necessários para que a mensagem seja efetiva e obtenha o fim proposto.

Esta metodologia tem emergido nas últimas décadas como um componente significativo no campo da exegese, pois a literatura bíblica, tanto a hebraica do AT como o grego no NT pertencem ao gênero narrativo (TOLENTINO, 2006, p.87). Com termos típicos da historiografia clássica de sua época, Lucas, de certa forma e implicitamente, confessa que sua narrativa não é a primeira nem a única. Reconhece que os fatos por ele narrados de forma ordenada são oriundos do testemunho credível dos apóstolos. Portanto, o que motiva o Evangelista a compor uma nova narrativa não é informar sobre os fatos acerca de Jesus, mas para manifestar que estes fatos conhecidos, aceitos e vividos são dignos da confiança de Teófilo e do leitor discípulo de todos os tempos.

O falar e o escrever são duas formas distintas de linguagem. No entanto, em ambas subjaz o mesmo sistema linguístico. Porém, as duas formas de comunicação têm características distintas. Enquanto que um texto oral é um texto vivo, sujeito a contínuos ajustes na formulação, explicitação, esclarecimentos, possíveis repetições para a compreensão imediata dos interlocutores, o texto escrito, ao contrário, aparece estratificado, é permanente, conciso, e ao mesmo tempo dotado de uma complexidade sintática e lexical muito maior (DILLMANN, GRILLI, MORA PAZ, 1999, p.35). Outro elemento a considerar entre um texto oral e escrito é o contexto. Enquanto que na comunicação verbal o contexto de espaço e tempo é específico; o texto escrito, ao contrário, prevê contextos situacionais, distintos do aqui e agora.

A partir destas breves distinções, se pode concluir que o texto escrito naturalmente se cristaliza sob formas fixas de expressões relacionadas ao contexto linguístico, histórico e cultural em que foi composto. Desta forma, esse texto precisa de uma interpretação, pois é necessário reduzir a distância entre autor e leitor.

O método narrativo pragmático considera o texto como meio de comunicação entre autor e leitor. Contudo, distingue o autor e o leitor reais do autor e leitor implícitos. Em sua aplicação na exegese o autor implícito manifesta-se no texto através das opções que assume na escrita, vinculando-lhe as suas ideias, a sua matriz

cultural, os seus princípios éticos. O leitor implícito é o leitor projetado no texto, tanto numa dimensão histórica, enquanto leitor e comunidade aos quais se dirige o texto, como também, e particularmente, numa dimensão abstrata, enquanto «figura ideal daquele leitor (de qualquer século ou cultura) que saiba acolher os efeitos do texto, os previstos e os não previstos pelo autor. Neste sentido, o leitor implícito designa mais uma função do que uma pessoa.

A construção da narrativa supõe que o texto faz do leitor bíblico não apenas um receptor da mensagem, mas um interlocutor do próprio texto. As técnicas narrativas colocam o leitor como colaborador na construção do texto, pois a lógica da narrativa é envolver o leitor num processo gradual da revelação. Na obra lucana, Jesus é construído gradativamente dentro de um processo narrativo nas diferentes partes que compõem o terceiro Evangelho. E neste contexto literário da narrativa, Jesus vai sendo apresentado enquanto personagem através do que faz, diz ou prefere silenciar-se (DILLMANN, GRILLI, MORA PAZ, 1999, p 43). A medida em que Ele interage com os outros personagens, Lucas insere comentários, espaços geográficos, outros personagens, o tempo em que as ações acontecem.

1. Princípios da Análise Narrativo Pragmático-Linguística

O método narrativo com perspectiva pragmática, em síntese, se rege por estes princípios:

- a) Considera o texto no seu estado final, tal como se apresenta ao leitor.
- b) O texto programa a leitura: este se impõem ao seu leitor como uma totalidade significativa e a sua compreensão deriva do itinerário que se empreende por meio da leitura. Esta, por sua vez, é programada no texto pelo narrador, cuja estratégia se manifesta na intriga e nas demais instâncias narrativas que compõem o mundo do texto, que o leitor é convidado a habitar no ato da leitura.
- c) O texto constrói o leitor: ao se colocar na perspectiva pragmática, considera que no ato de escrever o autor concebe o leitor. Desta forma, o texto veicula um sistema de valores e um código cultural que influenciam o leitor, o que exige o seu esforço interpretativo. Se o leitor constrói o texto, este, igualmente, constrói o leitor.
- d) Nas narrativas bíblicas, seus autores fazem uso da língua escrita como um processo no qual a dimensão sintática, a semântica e a pragmática estejam

entrelaçadas entre si, pois comunicam algo para suscitar no leitor ações específicas (pragma).

2. Contexto Literário de Lc 16, 19-31

Vários estudos apontam que existe um problema de unidade literária no capítulo 16 do Evangelho Segundo Lucas. Embora haja uma unidade temática em torno das duas parábolas acerca do uso inadequado das riquezas:

- Lc 16, 1-13 a parábola do administrador desonesto;
- Lc 16, 19-31 a parábola do homem rico e Lázaro.

Os versículos 16-18 parecem ter sido inseridos inexplicavelmente como um material fora da temática acerca do correto uso dos bens materiais; Lc 16, 16-18 trata da questão do divórcio, sem uma conexão temática com as perícopes antecedentes (Lc 16, 1-13) e com o texto deste estudo que o precede, Lc 16, 19-31.

O contexto de Lc 16,19-31 está situado no contexto literário do relato da última subida de Jesus à Jerusalém. Portanto, a perícope Lc 16, 19-31, a parábola do homem rico e o pobre Lázaro, possui uma estreita relação com o contexto do relato lucano da última viagem de Jesus para Jerusalém, a qual tem para o Evangelista uma importância fundamental já evidente em proporção aos sinóticos (DILLMANN, GRILLI, MORA PAZ, 1999, p107). A versão lucana é de quase dez capítulos (Lc 9,51 – 19, 46), enquanto que a mateana é de aproximadamente dois (Mt 20, 17 – 21, 10) e a marcana, um (Mc 10, 32 – 11, 11).

2.1. Horizonte Sintático

Lucas inicia com uma fórmula de abertura “Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος” como uma maneira frequente do evangelista introduzir parábolas.

- Nos vv. 19-21 surgem os verbos no tempo imperfeito que são usados para descrever as ações habituais do homem rico.

- A seguir, nos vv. 22-23 aparece os verbos no aoristo na voz passiva que relatam a morte de Lázaro e o introduz no seio de Abraão.

Há uma mudança a partir dos vv. 24-31, onde surgem alguns verbos no imperativo introduzindo os diálogos entre o rico e Abraão com um estilo argumentativo. Enquanto que Lázaro permanece completamente em silêncio em toda a narrativa, e os verbos que descrevem as ações sobre ele, em grande parte, está na

forma πασσία: Jazia, (ἐβέβλητο - mais que perfeito na voz passiva), coberto de úlceras (εἰλκωμένος – perfeito particípio na voz passiva), foi levado (ἀπενεχθῆναι- aoristo passivo), é consolado (παρακαλεῖται – presente do indicativo passivo), o rico está sempre em ação e os verbos que descrevem seus movimentos, na sua grande maioria, estão na voz ativa: se vestia (ἐνεδιδύσκετο – imperfeito na voz média), festejando (εὐφραίνομενος – presente particípio na voz média), os olhos (ἐπαφαστοὺς ὀφθαλμοὺς – aoristo ativo), ele vê (ora – presente do indicativo na voz ativa), gritou (φωνήσας – aoristo na voz ativa), tenha compaixão (ἐλέησόν – aoristo imperativo ativo), estou sofrendo (οδυνώμαι- presente indicativo passivo), eu imploro (ἔρωτω – presente do indicativo voz ativa), mande (πέμψης – aoristo subjuntivo voz ativa), eu tenho (ἔχω – presente do indicativo na voz ativa), ele disse (εἶπεν – aoristo indicativo na voz ativa).

Os verbos colocados dentro da narrativa parabólica evidenciam o profundo contraste dos dois personagens, seja enquanto estilo de vida: λαμπρῶς (suntuosidade do rico), ἐπιθυμῶ χορτασθῆναι (Lázaro deseja saciar a fome) que de caráter.

O relato descreve a proximidade física, Lázaro está a beira do portão πυλῶνά mas não há comunhão e esta distância irá criar um abismo χάσμα entre ambos depois da morte.

2.2. Horizonte Semântico

A parábola do homem rico e o pobre Lázaro deve ser entendida no contexto dos vv. 14-18 quando Jesus se dirige aos judeus. O foco do ensinamento de Jesus é evidente sobre o mal uso das riquezas em todo o capítulo 16:

- Administrado desonesto vv. 1-13
- Caracterização dos fariseus como pessoas que amam o dinheiro v.14;
- A palavra πλούσιος (ricos) aparece 12 vezes no Evangelho segundo Lucas, πτωχός aparece 10 vezes;

Segundo a redação de Lucas, Jesus inicia seu ensinamento a respeito do uso da riqueza em Lc 15, 1 e segue até 17, 10. Em toda sequência de seu ensinamento estão presentes os fariseus. Portanto, a audiência a quem Jesus dirige a parábola são os discípulos e os fariseus. Desta forma, a parábola de Lc 16, 19-31 não consiste em

uma simples ilustração da parábola precedente (Lc 16, 1-13), mas uma ilustração da novidade de Jesus acerca da Lei e os Profetas em relação ao reto uso dos bens materiais. Naturalmente não se fala da Lei e dos Profetas dentro do Judaísmo, que não era uma fala no abstrato.

O conteúdo da parábola está em harmonia com Lc 6, 24: “Ai de vós os ricos!”, assim como a redação de Lc 16, 15: “Disse Abraão: Filho, lembra-te que recebestes as coisas boas em sua vida e Lázaro igualmente as coisas más; agora ele é consolado e tu estas sofrendo”. Neste sentido, a parábola seria uma ilustração com aspectos judaicos, do mal uso da riqueza já desenvolvido na parábola anterior (BROOKINS, 2011, p.36). O ambiente judaico desta narrativa se explica e se compreende que o que Jesus pede por meio deste relato parabólico não é algo estranho aos seus ouvintes. Além do mais, está em profunda continuidade com as tradições do Antigo Testamento. Dt 24, 6ss fomenta a justiça e a compaixão para com o estrangeiro, o pobre, o órfão e a viúva. Dt 10, 14-22 apresenta o cuidado pelo o estrangeiro, o pobre, o órfão e a viúva como parte da circuncisão do coração, exigida também pelos profetas (FORBES, 2000, p 186). Esse era o sentido da Lei do ano sabático (Ex 23,10-13; Lv 25,1-7; Dt 14, 28-29).

Na segunda parte da parábola, o fato de o rico chamar Abraão de pai, é alusão de sua pertença ao povo judeu. Parece que Lucas quer mostrar que o rico apela para sua filiação em relação a Abraão como um mérito para justificar o seu pedido. Ao chamá-lo de filho, Abraão expressa a aceitação de relação familiar, mas isto não supõe que este título lhe de direitos a favores diante de Deus (Lc 3, 8; 13, 25-29).

Lc 16,25 mostra que a parábola é uma ilustração das maldições aos ricos de Lc 6, 24-26. O v. 27 apresenta o pedido do rico a Abraão a dar ordens a Lázaro para tornar-se o seu mensageiro enviado aos seus irmãos. E os vv. 29-31 faz uma alusão à Lei e aos Profetas como guia válido para conduzir seus irmãos. Se as Escrituras não são suficientes para fazê-los buscar a vontade de Deus, nenhuma outra mensagem os convencerá porque se trata de uma atitude de cegueira experimentada pela comunidade primitiva em suas relações com os judeus. A menção de Moisés e os profetas faz uma alusão à obediência dos discípulos, já que a revelação messiânica completa o que a Lei e os Profetas (Lc 24, 27-44) apontavam e Lucas está convencido disso (DILLMANN, GRILLI, MORA PAZ, 1999, p. 115).

2.3. Horizonte Pragmático

A pragmática ocupa-se da ação que o texto quer suscitar em seus leitores. Na verdade, aquele que lê um texto não apenas é chamado a verificar a coesão sintática e semântica, a conexão formal que os sinais linguísticos mantêm entre si, mas verificar que o texto estabelece uma relação profunda com aquele que lê. O texto em sua gênese apresenta um modelo de ação endereçada a alguém, o leitor real a quem Lucas relatou a parábola e ao leitor de qualquer tempo. Neste sentido, o texto busca o leitor, dirige-lhe a palavra, e suplica um gesto. A ação é vital para que este texto seja vivo e atuante no coração do discípulo.

A unidade temática do capítulo 16 do Evangelho segundo Lucas é constituída de duas parábolas: do administrador infiel (vv. 1-13) e do homem rico e o pobre Lázaro (vv. 14-31). O ensinamento da primeira diz respeito ao modo de usar o próprio dinheiro; a segunda mostra a que leva o uso insensato da riqueza. O exemplo do administrador infiel deve ser um ensinamento aos discípulos e o do homem rico tem como objetivo ajudar os discípulos entender os fariseus acerca dos perigos que as pessoas se expõem quando faz mal uso das riquezas (BAUCKHAM, 2018, p. 517).

Um dos maiores temas teológicos das parábolas lucanas é sobre o uso apropriado das posses e riqueza. Isto porque o Evangelista queria introduzir um modelo de atitude própria nas comunidades cristãs. O modelo de partilha solidária proposto por Lucas visava a desconstrução de um sistema econômico que marginalizava os pobres, uma característica fundamental do sistema imperial romano, que se mantinha no poder, privilegiando as elites. A generosidade de partilhar livremente os bens sem esperar nada em troca proporcionada a redistribuição dos recursos econômicos de forma que aproximava as pessoas, criava relações fraternas e igualitárias, do que fomentar o abismo que separava as pessoas através da penhora, dos juros injustos e da escravidão. A parábola é um forte convite para a dinâmica da partilha de forma a ter um forte impacto nas relações fraternas dentro da comunidade (SNODGRASS, 2008, p. 422).

As atitudes que Lucas quer suscitar em seus leitores é a renúncia livre das riquezas e posse de bens para o bem comum de todos. Desta forma, a proposta de partilha e solidariedade cristã teria a força de subverter a ordem social. Ao mesmo tempo endereça o perigo do acúmulo desmedido e o consumo exagerado respectivamente. Tais atitudes não leva as pessoas à salvação, mas a perdição. A

ação que o texto pede de seus leitores é a prática da partilha solidária que cria reciprocidade entre as pessoas, e indiretamente acaba por abalar as raízes do sistema sócio econômico da época.

Conclusão

A Pragmático-Linguística parte do pressuposto que escutar e ler um texto significa entrar num processo comunicativo.

Se analisamos um enunciado em seu aspecto morfossintático e seu contexto semântico, percebemos que este fixa a identidade do emissor/autor e do ouvintes/interlocutores, o tempo e o lugar, ao passo que a dimensão pragmática é o esforço da ação de interpretação cooperativa entre o enunciado e o leitor/interlocutor; é o diálogo que se estabelece para buscar reconhecer as ações que o texto impõe para sua realidade atual. Este diálogo se estabelece a partir da compreensão semântica do texto, desta forma, a pragmática é a resposta do leitor/discípulo, pois o diálogo com o texto/enunciado/ é possível em todos os tempos.

A ação que o texto pede de seus leitores é a prática da partilha solidária que cria reciprocidade entre as pessoas, e indiretamente acaba por abalar as raízes do sistema sócio econômico da época.

Referências bibliográficas

- BROOKINS, Tim. *Dispute with Stoicism in the Parable of Rich Man and Lazarus*. Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism. N.8, p.34-54, 2011, p.36
- BAUCKHAM, Richard. *The Rich Man and Lazarus: the Parable and the Parallels*. Journal of the Evangelical Theological Society. N.61, vol. 3, p.513-523, 2018, p. 517.
- CORREIA, João Alberto Souza. *A hospitalidade na Construção da Identidade Cristã: Uma Leitura de Lc 24,23-35 em Chave narrativa*. Theologica, 2ª Série, 49, 1, p.105-118, 2014.
- DILLMANN, Reiner/GRILLI, Massimo/MORA PAZ, César. *Lectura Pragmalingüística de la Biblia: Teoria e Aplicacion*. Editorial Verbo Divino, Estella/Navara, 1999.
- MENDONÇA, José Tolentino. *A Construção de Jesus: Uma Leitura Narrativa de Lc 7, 36-50*. Didaskalia, n.36, vol.1, p. 85-93, 2006.
- SNODGRASS, Klyne R. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. WM B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 2008.

A TEOLOGIA SOCIOAMBIENTAL DO PROFETA MIQUEIAS

THE SOCIOENVIRONMENTAL THEOLOGY OF THE PROPHET MICAH

Jaldemir Vitório SJ³⁴

Resumo

A teologia do profeta Miqueias pode ser chamada de socioambiental, ao partir de uma visão crítica da sociedade, produtora de injustiça e subcategorias humanas, marginalizadas por um esquema social iníquo. As classes altas, insensíveis aos sofrimentos do povo, são os principais agentes. A esperança se faz presente na profecia miqueana, na referência ao governador (*moshel*) belemita, que, como o pastor atento ao rebanho, construirá a desejada paz, *shalom*, cujos primeiros beneficiados serão os pobres.

Palavras-chave: Miqueias. Teologia socioambiental. Pobre. Injustiça. Esperança.

Abstract

The theology of the prophet Micah can be called socioenvironmental, from its critical view of the society, manufacturing injustice and human subcategories, marginalized by a wicked social scheme. The upper classes, being insensitive to the sufferings of the people, are the main agents. The hope does exist in the Michean prophecy, referring to the governor Belemite (*moshel*), who, as the pastor very attentive to his shepherd, will build the desired peace, *shalom*, whose first beneficiaries will be the poor.

Keywords: Micah. Socioenvironmental theology. Poor. Injustice. Hope.

Introdução

A profecia de Miqueias esconde em suas entrelinhas uma verdadeira teologia socioambiental. O ponto de partida é uma leitura crítica da realidade à luz da fé. Além de identificar os agentes da opressão e suas vítimas (2,1-2; 3,1-3.9-11 etc.), o profeta chama a atenção para as consequências sociais do desvio de conduta dos gananciosos que acumulam bens alheios (2,1-2), mas, também, dos chefes, sacerdotes e profetas venais, movidos por uma falsa segurança religiosa (3,11; 7,3).

³⁴ Jaldemir Vitório. Doutor em Teologia Bíblica. Diretor do Departamento de Teologia e Professor de Sagrada Escritura na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte-MG. E-mail: jvitoriosj@faculdadejesuita.edu.br.

A forte declaração – “O fiel desapareceu da terra, não há um justo entre as pessoas” (7,2) – aponta para a corrupção social generalizada, onde não se pode ter confiança, nem mesmo na própria esposa, em relação à qual se deve “guardar de abrir a boca” (7,5).

A degradação socioambiental, cuja origem encontra-se na política equivocada das capitais, Samaria e Jerusalém (1,5.13), coloca o “meu povo” no caminho do fim, representado pela perspectiva do exílio (1,16), a perda da terra (2,4), a destruição de Sião/Jerusalém, transformada em “lugar de ruínas” (3,12), a frustração dos ricos violentos (6,12-15) e a dissolução dos vínculos sociais (7,4). Embora a expressão “meu povo” possa se aplicar ao conjunto dos israelitas, “nos ditos mais antigos do profeta Miqueias, são camponeses”, que não integram “grupos de poder”, “que recebem as ameaças proféticas mais radicais pelas suas práticas abusivas contra ‘meu povo’” (HAHN, 2005, p. 207).

O profeta, “cheio de força, de direito e de coragem” (3,8), olha “confiante para Yahweh” e espera “no Deus meu Salvador” (7,7). A fé permite-o mirar o futuro e ver despontar a esperança na pequena Belém-Éfrata, donde “sairá para mim (Deus) aquele que governará Israel” (5,1). O *moshel* (governante), na contramão do *melek* (rei), recuperará o equilíbrio socioambiental que pode ser chamado de *shalom* (5,4a).

O bom caminho para o processo de reconstrução exigida por Deus está formulado de maneira precisa: “Praticar a justiça, amar a misericórdia e se sujeitar a caminhar com teu Deus” (6,8). A prática da justiça e da misericórdia, bem como o caminhar na fidelidade a Deus, ontem e hoje, podem ser vias efetivas de superação das crises socioambientais, cujos sintomas mais perversos são as injustiças cometidas contra os fracos e indefesos.

1. Discernimento da história

O método teológico do profeta Miqueias, do qual brota uma teologia socioambiental parte do discernimento criterioso da realidade, à luz da fé. Longe de defender dogmas ou doutrinas, interessa-lhe fazer uma leitura teológica dos fatos, tendo como referência o Deus libertador (6,4), cujos juízos são formulados como oráculo, gênero literário mais próprio do profetismo bíblico, introduzido com a expressão “Assim diz Javé”, no qual a palavra do profeta encarna a Palavra da divindade, fazendo-a ecoar na história. A teologia socioambiental profética, portanto,

não se faz como discurso racionalmente articulado e, sim, em forma de denúncia contundente, onde a imagem do Deus solidário com os pequenos e oprimidos transparece nas entrelinhas de suas palavras.

O *locus* onde se origina a teologia socioambiental é o chão da realidade. O profeta teólogo vê-se compelido a falar ao se engajar na vida do povo, onde obtém o conhecimento da realidade, e vê de perto o sofrimento das vítimas da perversidade dos poderosos (SICRE, 1990, p. 418-420). Esses “planejam iniquidade e tramam o mal em seus leitos. Ao amanhecer, eles o praticam, porque está no poder de sua mão” (2,1-2). Expulsam “as mulheres do meu povo” de seus lares com seus filhos (2,9). Num canibalismo disfarçado, “comem a carne de meu povo” (3,3). “São incapazes de perceber a necessidade do próximo e de se solidarizar com ela” (ZABATIERO, 2008, p. 47).

Acobertando os poderosos, estão os profetas venais, corrompidos por quem lhes dá “algo para morder em seus dentes”, para profetizarem *shalom*; mas, pelo contrário, declaram guerra a quem se recusa suborná-los (3,5) (ROSSI; ERDOS, 2013, p. 106). Também os profetas mentirosos, movidos a “vinho e bebida embriagadora”, vaticinam como bêbados falando coisas desconexas, como se fosse “vento” (2,11), uma “embriaguez sagrada” (MAILLOT; LELIÈVRE, 1980, p. 66), ou “seria alguém que falasse de vinho e bebidas fortes” (JANSEN, 2009, p. 172).

O profeta tem diante de si uma sociedade corrompida pela venalidade de quem devia lutar pela justiça, visto que “os chefes julgam por suborno, os sacerdotes decidem por salário e os profetas vaticinam por dinheiro”, todos embalados pela falsa segurança de ter Deus em seu meio, para livrá-los da desgraça (3,11); “suas mãos são para o mal; para fazer o bem, o príncipe exige uma gratificação, assim como o juiz; o grande expressa a própria cupidez” (7,3). Tudo isso “dava uma vez mais aos ricos uma terrível vantagem sobre os pobres” (JENSEN, 2009, p. 173).

Constatando a ganância dos comerciantes, percebe que não pode suportar uma medida diminuída, um efá diminuído, abominável, tampouco as balanças adulteradas, as bolsas de pesos falsificados (6,9-11). A violência chegou a um ponto insuportável, pois “o fiel desapareceu da terra, não há um justo entre as pessoas” e “todos estão à espreita para derramar o sangue, eles cercam cada qual seu irmão com a rede” (7,2). A desconfiança contamina as relações pessoais, não se podendo confiar nem mesmo no amigo; “diante daquela que dorme em teu seio, guarda-te de abrir a tua boca” (7,5).

Os vínculos familiares estão esgarçados, porquanto “os inimigos do homem são as pessoas de sua casa” (7,6).

O profeta coloca-se nas encruzilhadas da história, onde se define a sorte das vítimas das maldades dos prepotentes, acobertados por uma religião desprovida de misericórdia. Quem deveria ser protegido, torna-se objeto de exploração. Esse quadro socioambiental instiga o profeta a ser a voz de Deus, em defesa dos sem voz e sem vez. Seus oráculos, feito sem qualquer complacência com os destinatários ou preocupação de se adaptar à sensibilidade deles, põem em xeque uma estrutura social calcada na injustiça.

O profeta lança-se na tarefa de discernir a história pela gravidade das dissonâncias com o projeto de Deus, em cuja origem está a liderança sociorreligiosa despreocupada em fazer valer o projeto de Deus, donde os atropelos dos seres humanos explorados sem misericórdia. “As obras justas de Yahweh” (6,5) não servem de inspiração para o monarca e quem detém o poder, tampouco os motivam a respeitar a dignidade das classes sociais desprivilegiadas. Pelo contrário, abrem espaço para se recriar o esquema egípcio do passado, quando Israel oprimido pelo faraó foi libertado pelo Deus do povo e conduzido à terra da fraternidade. O rei e seus protegidos seriam a revivescência do faraó do passado. O Deus libertador que não suportou a opressão de seu povo não haveria de suportá-la no presente, mormente, pelo fato de irmãos se tornarem opressores dos irmãos. Quem deveria lutar pela construção da sociedade querida por Deus, afinal, seguia perigosamente na contramão. O desprezo de Deus e seu projeto fazia-se visível no trato com os fragilizados da sociedade, embora a prática religiosa se mantivesse inalterada com seus cultos e suas liturgias esvaziados.

O profeta sente-se desafiado em sua fé e se torna impávido, ao se dar conta dos desmandos sociais e suas vítimas. E formula sua firme decisão de enfrentar os agentes de injustiça com palavras certeiras: “Eu, contudo, estou cheio de força, do espírito de Yahweh, de direito e de coragem, para anunciar a Jacó o seu crime e a Israel o seu pecado” (3,8), pois Deus “se reserva homens fiéis que, apesar de tudo, transmitam a verdadeira palavra, palavra dura, mas salvadora” (MAILLOT; LELIÈVRE, 1980, p. 79).

Destacam-se, aqui, dois eixos importantes da atividade teológico-profética, que possibilitam o surgimento de uma teologia socioambiental. O primeiro diz respeito ao

dinamismo proveniente da força (*kôh*), do espírito de Yahweh (*rûh yhw*h), do direito (*mishpat*) e da coragem (*geburah*). Esse é “o substrato necessário para o serviço que se impõe ao profeta como indispensável na conjuntura em que vive: ‘denunciar’” (HAHN, 2005, p. 106). Seria impossível produzir uma teologia alienada e alienante, receosa de dizer o que deve ser dito, tendo como ponto de partida a ação divina na vida do homem e da mulher de fé. Só poderá ser verdadeiro o profeta que tem liberdade em face das pessoas e das instituições e se dispõe a falar o que deve ser dito. A ausência dessa base ético-espiritual produz profetas comprometidos com os grandes, cujos interesses defendem, abrindo mão do compromisso com Deus.

Miqueias denunciou os falsos profetas, diríamos os falsos teólogos, de seu tempo, despreocupados em proclamar a autêntica palavra de Deus, por visarem interesses econômicos (3,5-7.11). Nas entrelinhas de sua profecia, revela-se como “um profeta consciente do sofrimento de seus concidadãos pobres, oprimidos pelos poderosos, que contam com o apoio moral dos falsos profetas” (SICRE, 1990, p. 425), que deu mostras de ser um profeta verdadeiro, aberto e disponível para abraçar o projeto de Deus e fazê-lo valer, a todo custo, dinamizado pelo espírito divino.

O segundo eixo corresponde à sua leitura crítica da história, em que a discrepância entre o projeto divino e a realidade, chamada de crime (*pesha'*) e pecado (*hata'*), bem como seus promotores, isto é, os líderes do Reino do Norte e do Reino do Sul, chamados de Jacó e Israel, são claramente identificados e denunciados (1,5). Esse quadro de injustiça generalizada leva o profeta a exigir “transformações radicais na estrutura de um sistema que visa a beneficiar somente alguns”, enquanto uma minoria se empobrece, sempre mais (ROSSI; ERDOS, 2013, p. 107).

A análise criteriosa da realidade socioambiental, à luz da fé, faz-se na militância. Deixando de lado os rodeios, o profeta toca nas feridas socioambientais, naquilo que interessa ao Deus de sua fé. A interpelação provinda dos rostos sofredores de tantas irmãs e tantos irmãos não lhe deixa tempo para questões referentes ao culto e aos preceitos religiosos. Interessa-lhe, unicamente, o ser humano aviltado em sua dignidade. A teologia nascida de tal experiência será um aguilhão na consciência dos grandes e poderosos, já que apela para uma revolução social, cujo objetivo consiste em fazer a realidade se adequar aos desígnios de Deus.

O resultado do discernimento da história, partindo dos fatos para verificar como acontece, aí, a fidelidade ou a infidelidade ao projeto de Deus, no âmbito das relações

interpessoais, com atenção aos últimos e descartados pelo sistema social, político e religioso, pode-se chamar teologia socioambiental.

2. Esperança: um tópico inexcusável

Miqueias supera em dureza os demais profetas de Israel, a ponto de parecer obcecado pelo castigo divino iminente. Porém, importa detectar em sua profecia elementos de esperança, peculiar a todo discurso profético. A carência de abertura para a esperança torna inautêntica a profecia. Afinal, o escopo último das denúncias proféticas é a conversão, em vista fazer o direito e a justiça se tornarem a pauta ética fundamental nas relações interpessoais. A revolução socioambiental focada por Miqueias aponta nessa direção.

O oráculo contido em 4,14–5,4a, inserido nos oráculos miqueanos, abre espaço para a esperança. Em face da trágica atuação dos líderes da capital, o profeta entrevê a esperança provindo do interior, de Belém-Éfrata, “a menor entre os clãs de Judá”, donde sairá o “governante de Israel” (5,1). Ao evitar o termo rei (*melek*) e falar em governante (*moshel*), o profeta estabelece uma evidente ruptura entre a atual e a futura situação.

O descendente de Davi, centrando sua ação no direito e na justiça, defenderá os excluídos e marginalizados. Qual pastor atento ao seu rebanho cuidará da segurança e do bem-estar de todos (5,3a), com foco no interesse dos camponeses (ZABATIERO, 2008, p. 83). Na contramão de quem se alimenta da carne do povo (3,3) para incrementar o espírito de grandeza (3,10), tomará as dores das vítimas da exploração, não permitindo que as ovelhas gordas subjuguem as magras. Sua teologia socioambiental vai nessa direção.

Movido “pela força de Yahweh e pela glória do nome de seu Deus (5,3b), quebrará o poder das armas. Aí, sim, Israel “será grande até os confins da terra (5,3c), pela fidelidade a seu Deus e pela justiça acontecendo em seu meio. E se tornará um modelo para todas as nações. Tudo isso pela ação do *moshel*.”

A afirmação conclusiva revela a ação e a identidade do *moshel*: “Este será a paz” (*wehayah zeh shalom*)!” (5,4a). *Shalom* evoca justiça e misericórdia, com seus desdobramentos de respeito, cuidado, bem-estar, prosperidade para todos, mormente, os mais pequeninos. Afinal, ele é *shalom*!

O futuro, entrevisto pelo profeta, vai além de eventuais reformas sociopolíticas. Interessa-lhe um novo começo, em que a liderança do povo se deixe guiar pela vontade de Deus e o culto não seja usado para encobrir a impiedade dos ricos religiosos. O culto agradável a Deus depende da criação de uma sociedade vertebrada pelo projeto de Deus.

Por outro lado, a esperança do profeta nada tem de alienante. Está toda enraizada na história, onde a justiça e a misericórdia se fazem visíveis, na vida dos preferidos de Deus.

Conclusão

O teólogo-profeta produz teologia socioambiental ao proclamar a esperança, embora sem ter motivos aparentes para fazê-lo. Para isso, torna-se necessário buscar pequenos sinais de esperança nas periferias e nas margens da sociedade. Aí, estão os *moshelim*, com quem Deus conta na implantação de seu projeto de sociedade humana e fraterna, como o belemita de outrora. Com eles, será possível acontecer a ansiada revolução socioambiental.

Isso pode parecer romântico e impraticável. Quem acreditar na pedagogia divina, que se serve de mediações precárias para realizar grandes coisas, como aconteceu com Miqueias, Jesus de Nazaré e todos outros homens e mulheres, ao longo da história, verá despontar o *shalom* da nova humanidade.

Referências bibliográficas

- HAHN, Noli Bernardo, *A profecia de Miquéias e “meu povo”* – Memórias, vozes e experiências. Santo Ângelo: EDIURI, 2005.
- JENSEN, Joseph. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MAILLOT, Alphonse; LELIÈVRE, André, *Atualidade de Miquéias, um grande “profeta menor”*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano; ERDOS, Ivanilza Belmiro. O discurso profético de Miqueias em meio à violência e opressão e sua relevância para a atualidade. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2, São Bernardo do Campo, p. 94-113, 2013.
- SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miquéias – Voz dos sem-terra*. São Paulo: Loyola, 2008.

A SABEDORIA EDUCADORA SEGUNDO SIRÁCIDA 4,11-19

Nelson Maria Brechó da Silva³⁵

Resumo

Esta proposta de comunicação mostra como ponto de partida a tradução instrumental de Sirácida 4,11-19 do grego da Septuaginta, do *Sitz-im-Leben*, que relata o ambiente judaico em diálogo com o helênico. Procura-se, também elencar pela análise exegética as principais características da sabedoria educadora, a saber, a sua relação com a vida, a glorificação como herança e bênção do Senhor, a elevação dos seus filhos e o cuidado daqueles que a procura em virtude de estudar e praticar os seus ensinamentos. A novidade a ser apresentada acerca desta perícopes consiste na pedagogia sapiencial, uma vez que a sabedoria se personifica como educadora. Ora, a compreensão da Lei ganha novamente a dimensão de Instrução e de Ensino, visto que a comunidade nota a relevância das máximas sapienciais. Estas, por sua vez, não são meramente ideias e sim vivências como fruto da sabedoria cotidiana. O sábio deseja saborear intensamente a vida dada pelo Criador, o Grande Sábio. Se a vida corresponde ao presente dado pelo Senhor, o sábio é impulsionado a meditar para obter a glória, que jamais se apaga na história e permanece na propagação da descendência. A sabedoria se revela, então, como cuidadora, de modo que educa os filhos como acompanhante capaz de zelar pela integridade deles. Ao refletir sobre a postura cuidadora da sabedoria, destaca-se o papel essencial da imitação por parte dos filhos diante da vida adulta. Percebe-se, dessa forma, a pedagogia sapiencial a ser aprofundada no intuito de realçar, no campo da hermenêutica, as contribuições que ela pode trazer à formação das crianças e dos jovens frente à degradação do meio ambiente.

Palavras-chave: Sabedoria. Glória. Bênção. Sirácida.

Abstract

This communication proposal shows as a starting point the instrumental translation of Syracid 4,11-19 from the Greek of the Septuagint, from the *Sitz-im-Leben*, which reports the Jewish environment in dialogue with the Hellenic. It is also sought to list by exegetical analysis the main characteristics of educative wisdom, namely its relation to life, glorification as inheritance and blessing of the Lord, the elevation of its children and the care of those who seek it by virtue of study and practice their teachings. The novelty to be presented about this pericope is the sapiential pedagogy, since wisdom personifies itself as an educator. Now, the understanding of the Law gains once again the dimension of Instruction and Teaching, since the community notes the relevance of wisdom maxims. These, in turn, are not merely ideas but experiences as the fruit of everyday wisdom. The sage desires intensely to savor the life given by the Creator, the Great Sage. If life corresponds to the gift given by the Lord, the sage is urged to meditate for glory, which has never been erased in history and remains in the

³⁵ Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina. Bolsista CAPES Modalidade II. Docente do curso de Teologia da Faculdade João Paulo II. E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br Comunicação apresentada ao GT 5: Pesquisa Bíblica: leituras libertadoras (e anti-imperialistas) da Bíblia da ANPTECRE 2019.

propagation of descent. Wisdom then reveals itself as caregiver, so that it educates children as a caregiver who can watch over their integrity. Reflecting on the caring attitude of wisdom, the essential role of imitation on the part of children in adulthood is highlighted. Thus, we can see the wisdom pedagogy to be deepened in order to highlight, in the field of hermeneutics, the contributions that it can bring to the formation of children and youth in the face of environmental degradation.

Keywords: Wisdom. Glory. Blessing. Syracid.

O *Sitz-im-Leben* de Sirácida ou de Ben Sirac, tal como é denominado atualmente, corresponde a um livro que foi muito meditado na Igreja antiga que acabou recebendo o nome de Eclesiástico, a saber, o livro da assembleia (*ekklesia*). Prova de sua popularidade é sua repercussão nos escritos do Novo Testamento e nas obras dos santos Padres da Igreja. Hoje, em contrapartida, Sirácida é um dos livros menos conhecido e, conseqüentemente menos estudado da Bíblia. Sua complicada evolução textual e sua polêmica situação no cânon (deuterocanônico para os católicos, apócrifo para os protestantes e extracanonico para os judeus) continuam a instigar questões de difícil solução acerca da educação e da vida.

A perícopie Sirácida 4,11-19 pertence ao Manuscrito A (seis folhas, fôlio, frente/verso: 3,6b-16,26a). Durante aproximadamente noventa e seis anos se conseguiu descobrir uma porção considerável do texto hebraico de Ben Sirac. Desde que S. Schechter publicou, em 1896, a existência do primeiro manuscrito (A), até que em 1982 A. Scheiber editou o sexto e último manuscrito (F), sem esquecer as contribuições, especialmente de G. Margoliouth (1899-1900), I. Lévi (1900), J. Marcus, J. Schirrmann (1957-1960) e Y. Yadin (1965). Atualmente, conta-se com mais ou menos 64% do texto (cf. CALDUCH-BENAGES, 1997, p. 359-370).

O livro de Sirácida ou Eclesiástico não entrou para o cânon hebraico. Apesar de ter sido escrito em hebraico, esse livro chegou ao povo pela sua tradução feita em grego, no Egito, depois do ano 132 a. e. C. Este livro se assemelha muito com o livro dos Provérbios, uma vez que apresenta diversas sentenças sapienciais. No entanto, elas se diferem daquelas elencadas nos Provérbios, porque, no Sirácida, elas estão agrupadas por temas. A vida prática, que implica a arte do bem viver, a fim de uma boa convivência no cotidiano, fundamenta-se na base das regras e dos ensinamentos contidos neste livro (Cf. DI LELLA, 1987, p. 75-127; 186-189).

Quando se analisa a passagem de Sirácida 4,11-19, texto originalmente composto em hebraico e grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da *Septuaginta* (RAHLFS, 20015, p. 383-384). Para favorecer a compreensão da perícope, o texto grego, bem como a sua tradução para o português são reescritos de forma sequenciada:

- ¹¹ ἡ σοφία υἱοὺς αὐτῆς ἀνύψωσεν καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν
- ¹² ὁ ἀγαπῶν αὐτήν ἀγαπᾷ ζωὴν καὶ οἱ ὀρθρίζοντες πρὸς αὐτήν ἐμπλησθήσονται εὐφροσύνης
- ¹³ ὁ κρατῶν αὐτῆς κληρονομήσει δόξαν καὶ οὐ εἰσπορεύεται εὐλογεῖ κύριος
- ¹⁴ οἱ λατρεύοντες αὐτῇ λειτουργήσουσιν ἀγίῳ καὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτήν ἀγαπᾷ ὁ κύριος
- ¹⁵ ὁ ὑπακούων αὐτῆς κρινεῖ ἔθνη καὶ ὁ προσέχων αὐτῇ κατασκηνώσει πεποιθώς
- ¹⁶ ἐὰν ἐμπιστεύσῃ κατακληρονομήσει αὐτήν καὶ ἐν κατασχέσει ἔσονται αἱ γενεαὶ αὐτοῦ
- ¹⁷ ὅτι διεστραμμένως πορεύεται μετ' αὐτοῦ ἐν πρώτοις φόβον καὶ δειλίαν ἐπάξει ἐπ' αὐτὸν καὶ βασανίσει αὐτὸν ἐν παιδείᾳ αὐτῆς ἕως οὗ ἐμπιστεύσῃ τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ πειράσει αὐτὸν ἐν τοῖς δικαιομασίν αὐτῆς
- ¹⁸ καὶ πάλιν ἐπανήξει κατ' εὐθείαν πρὸς αὐτὸν καὶ εὐφρανεῖ αὐτὸν καὶ ἀποκαλύψει αὐτῷ τὰ κρυπτὰ αὐτῆς
- ¹⁹ ἐὰν ἀποπλανηθῇ ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ
- ¹¹ A Sabedoria eleva os seus filhos e cuida dos que a procuram.
- ¹² Os que a amam, amam a vida; os que a procuram desde a manhã ficarão cheios de alegria.
- ¹³ Aquele que se apega a ela herdará a glória; por onde for, o Senhor o abençoará.
- ¹⁴ Aqueles que a servem prestam um culto ao Santo, e o Senhor ama os que a amam.
- ¹⁵ Aquele que a ouve julgará as nações, o que a ela se aplica habitará em segurança.
- ¹⁶ Se alguém nela confia, a possuirá em herança e no seu gozo estará a sua descendência,
- ¹⁷ pois, primeiro, caminhará com ele em sentido inteiramente contrário e lhe incutirá temor e tremor, e o provará com sua disciplina até que confie nela e ela o tente com suas exigências,
- ¹⁸ depois, voltará a ele em linha reta, o alegrará e lhe desvendará seus segredos.
- ¹⁹ Se ele se desviar, ela o abandonará e o entregará às mãos da própria ruína.

A análise exegética de Sirácida 4,11-19 denota que, depois de ter falado, o mestre cede a palavra à Sabedoria personificada, que pronuncia o seu primeiro discurso; imita os capítulos 3, 8 e 9 de Provérbios. A Sabedoria é aqui personificada, como em Pr 1,23-25; 8,12-21; 9,1-6. Seus “filhos” são os que a estudam e a praticam (cf. Lc 7,35). Os v. 15-19 no hebraico aparecem na primeira pessoa, à semelhança de Pr 1,22s; 8,1s.

No v. 11, a expressão “Filhos” da Sabedoria são seus discípulos (cf. Mt 11,19). O ensinamento dela não é teórico, mas incita e exorta (Cf. GILBERT, 2004, p. 20-42). Nos v. 12-14 ainda fala o mestre (a versão grega o põe na boca da Sabedoria, na primeira pessoa). Os três versículos mostram os passos do aprendizado: o primeiro é o amor e interesse (Sb 7,10), segue-se a busca com êxito, depois vem a constância (Pr 3,18), e assim se chega ao serviço estável. Este tem algo de sacerdotal. Deus toma como feito a si o que se faz pela Sabedoria (Sb 7,28). O amor à Sabedoria soa muito parecido ao grego *philo-sophia* [filosofia], mas o tradutor usa o verbo *agapao* [amar].

No v. 15, começa seu breve discurso, de modo que promete o resultado final. Destaca-se que fala de julgar num tribunal sagrado. O v. 16 fala que quem confiar nela irá possuí-la como herança e terá o gozo na sua descendência. Os v. 17-19 mostram que o breve discurso se desdobra numa parte positiva e noutra negativa. A primeira descreve o aprendizado como caminhada pelo deserto, tempo clássico das provas (Ex 16,4; 20,20; Dt 8,2) e da revelação divina. A Sabedoria parece desempenhar a função do “anjo do Senhor”, mediador e guia: Ex 23,23; 32,34. A segunda parte retoma termos da pregação deuteronômica sobre a *Torah* [Instrução], de modo particular no risco em torno do desvio (pecado) e como consequência a ruína (castigo).

No que diz respeito à pragmática de Sirácida 4,11-19, compreende-se que sua finalidade doutrinal é preparar o ser humano para viver em sociedade a ordem, a retidão, a ética, a moral, a cultura, a religião, a economia e a política. Todas essas dimensões, além de serem os princípios vitais da sociedade, emanam da divindade e valem para todo o mundo, de modo que pode transmitir e aplicar a cada nova situação.

Haja vista ainda que as dimensões apontadas possuem a função de viabilizar a conduta, para conservar o convívio bom na família e nos grupos sociais. Nesse sentido, elas são capazes de exercitar e educar todas as capacidades naturais das pessoas, para que elas se realizem plenamente enquanto seres sociais.

O sábio, na visão de Sirácida, é aquele que conhece a si mesmo e sabe comportar-se adequadamente nas diversas situações da vida e “teme a Deus” (Cf. ZATELLI, 1988, p. 229-237). Ele mantém a fé e a esperança em YHWH, mesmo diante das adversidades. A sabedoria não é demasiadamente a base espiritual para uma simples progressão da natureza humana e de uma vida organizada, tampouco manter

simplesmente o homem afastado das sombras e tensões da vida, e sim uma ação deliberada e consciente mediante a fé em YHWH.

O homem sábio é aquele que torna sábia suas ações, de modo a se afastar do extremo para *phronesis* [um termo médio ou uma justa medida] (Cf. ZENGER, 2003, p. 285). O sábio e intelectual (espiritual) é aquele que consegue sempre assegurar ações honradas, a fé e a esperança em YHWH, mesmo frente às desventuras da vida hodierna.

Ao fazer a hermenêutica, pode-se concluir que, para qualquer tentativa de se assimilar a sabedoria em Israel segundo a perspectiva do Sirácida, é preciso que se faça um pequeno relato que permita descobrir como Israel se adaptou, aprendeu e evoluiu, sendo influenciado pela cultura helênica.

Os momentos chaves de seu crescimento abarcam três correntes fundamentais da tradição sapiencial: primeiro, a sabedoria clânica (*sabedoria popular*); segundo sabedoria palaciano-citadina (*sabedoria das escolas*) e; terceiro, sabedoria teologizada.

Primeiro, a sabedoria clânica (*sabedoria popular*). Ela nasce e é cultivada dentro do convívio familiar, “do clã e da tribo, do *habitat* que um grupo apresentava e visava à sobrevivência” (Cf. ZENGER, 2003, p. 285-286). Esta sabedoria envolve o comportamento cotidiano entre todos, de forma a visar a segurança, liberdade e sobrevivência. Por essa razão, ela apresenta questões que envolvem até a plantação e a colheita, relações familiares, sociais, políticas, econômicas, religiosas e dá ênfase no bom trato aos estrangeiros. Esta sabedoria se torna a base do povo de Israel e é ressaltada por alguns profetas e pelo decálogo. Nasce de um patrimônio de saber popular, preservado e arquitetado, sobretudo pela tradição oral, e que será reunido e, posteriormente reelaborado mais tarde pelas escolas e círculos sapienciais que lhes conferirão forma literária.

Segundo, sabedoria palaciano-citadina (*sabedoria das escolas*). Ela surge com o desenvolvimento filosófico e com o surgimento de grupos organizados, de monarquias e de impérios. Ela passa a ser objeto de estudo e de aprendizado nas escolas. Ela estuda e adota as tradições de sabedoria dos países vizinhos, em especial a sabedoria do Egito (Cf. ZENGER, 2003, p. 285-286). Através da sabedoria, os filhos são educados para aprenderem a viver em sociedade e a criar um bom ambiente. Por isso, ela envolve desde as regras de boas maneiras (etiqueta) até aos

serviços prestados a um rei. Nota-se que ela surge por necessidades culturais e diplomáticas que aparecem no decorrer da história do povo de Israel.

Terceiro, a sabedoria teologizada: Até o exílio pode-se notar que a sabedoria é prática e depende da vontade do homem em querer conviver bem, mas após o exílio começa uma crescente teologização da sabedoria, que passa a ter um ponto principal comum e duas propriedades que estão ligadas diretamente a Deus.

Num primeiro momento, enquanto na sabedoria mais antiga as pessoas são incentivadas a buscar e aprender, a sabedoria mais recente é apresentada como sendo fruto da revelação do Deus criador que se dá a conhecer aos homens e há necessidade de buscá-la mediante uma resposta livre e fiel para obtê-la. Ela é uma dádiva divina sobre a arte de viver.

Num segundo aspecto, ela é uma corrente teológica sapiencial pós-exílica. Considera a *Torah* [Instrução] a máxima divina da vida e o princípio da sabedoria, que é o temor a Deus, e está inserido nela. A sabedoria torna-se o projeto base pelo qual Deus cria e rege o mundo e por isso o homem precisa ler e cumprir os ensinamentos contidos na *Torah* [Instrução]. Nesta forma sapiencial clássica encontra-se essa teologia já na camada mais recente do Deuteronômio (Dt 4, 6- 8), e sobretudo no livro de Sirácida e em Baruc (Br 3, 9-4,4; Sl 1,8). A tradição rabínica leva a ideia de que YHWH cria como primeira obra da criação, a *Torah* [Instrução], que passa a ser o projeto de ensino e construção do mundo (Ex 24, 12).

Enfim, percebe-se que a sabedoria se evolui no decorrer da história. Dessa maneira, Sirácida realça a sabedoria como educadora. Trata-se da busca dela pelo exercício do temor a YHWH. Este é o ponto que a diferencia da cultura helênica, pois, no helenismo, a pessoa se torna um herói pela exercício da *areté* [virtude]. Na tradição sapiencial de Sirácida, a pessoa pode ser considerada como um herói se ela fortemente a YHWH. O temor se caracteriza pelo respeito, acatamento e por colocar YHWH como ponto central da vida. Nisto consiste a sabedoria educadora a ser aplicada nas crianças e nos jovens do mundo atual, para se ter maior cuidado do meio ambiente como corresponsável na obra da criação.

Referências bibliográficas

CALDUCH-BENAGES, N. Ben Sira y el Canon de las Escrituras, *Gregorianum*, 78, 2, p. 359-370, 1997.
DI LELLA, A. The teaching of Ben Sira. *Anchor Bible*, 39, p. 75-127; 186-189, 1987.

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

RAHLFS, A. *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. Sociedade Bíblica do Brasil, 2015. p. 383-384. (Duo volumina in uno).

ZATELLI, I. Yir'at JHWH nella Bibbia, in Ben Sira e Nei rotoli di Qumran: Considerazioni sintattico-semantiche, *Biblica*, 36, 2, p. 229-237, 1988.

ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

A IMPORTÂNCIA DEVIDA À PALAVRA: UM ANÁLISE PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DA PARÁBOLA DOS DOIS CONSTRUTORES EM LC 6,46-49

THE IMPORTANCE DUE TO THE WORD: A PRAGMATIC-LANGUAGE ANALYSIS OF THE PARABLE OF THE TWO CONSTRUCTORS IN LC 6,46-49

Vamberto Marinho de Arruda Junior

Resumo

No fim do sermão da planície de Lucas (cap. 6, 20-49, em Mateus, é no monte, nos cap. 5-7) Jesus conta uma parábola (6,46-49 [onde o v.46 embora não faça parte em si da comparação, faz papel de cabeçalho introdutório]) acentuando a necessidade de comprometimento real com Ele demonstrado pela prática cotidiana. Nesta parábola há um enfoque divisivo na recepção da palavra de Jesus. Tendo isto em conta, pretende-se analisar a força comunicativa pragmática da pericope a partir da sua estrutura e de seus elementos literários. Para tanto se esboçará brevemente a estrutura da análise pragmático-linguística, seguindo com a aproximação deste método com o gênero parábola enfocando o efeito pretendido sobre o leitor implícito, fazendo uso especialmente dos termos “palavra”, “ouvir”, e “praticar” nesse processo interativo. Finalizando o estudo, percebe-se um apelo do autor (real ou implícito) ao leitor implícito para um comprometimento permanente com a Palavra, vista já desde o prólogo (1,2.4) como algo que foi transmitido e ensinado a Teófilo (e aos demais leitores) e no fim como algo que é ensinado, ou realçado, pelo próprio Cristo ressurreto (24,44); esta palavra requer decisão diante de sua exposição, espera-se engajamento com o Messias - sua agenda, missão e propósitos; é uma palavra que pressupõe crença e falhar nesse ponto e não aderir ao projeto do reino de Jesus pode implicar ruína total. As parábolas em si já depreendem uma resposta por parte do ouvinte, e percebendo que a construção do hagiógrafo tende a reforçar essa proposta com um viés comunicativo previsto no evangelho inteiro, só fortalece ainda mais os ditos, relatos, ensinamentos encontrados em tal obra; tal aporte é visto em Lc 6,46-49 como um relato conectado com o todo, esperando e almejando uma resposta positiva por parte do leitor.

Palavras-Chave: Parábola. Pragmática-linguística. Palavra. Lucas. Evangelho.

Abstract

At the end of Luke's Plain sermon (ch. 6, 20-49 in Matthew is on the mount in ch. 5-7) Jesus tells a parable (6: 46-49 [where v.46 though he does not part of the comparison itself, plays the role of introductory header]) emphasizing the need for real commitment to Him demonstrated by everyday practice. In this parable there is a divisive focus on receiving the word of Jesus. Taking this into account, we intend to analyze the pragmatic communicative force of the pericope from its structure and its literary elements. In order to do so, the structure of pragmatic-linguistic analysis will be briefly outlined, following the approach of this method with the parable genre focusing on the intended effect on the implicit reader, using especially the terms "word", "hear", and "practice" in this way. interactive process. Concluding the study, we perceive an appeal

of the author (real or implicit) to the implicit reader for a permanent commitment to the Word, seen since the prologue (1,2.4) as something that was transmitted and taught to Theophilus (and others). readers) and in the end as something that is taught, or enhanced, by the resurrected Christ Himself (24,44); This word requires decision in the face of its exposition, commitment to the Messiah is expected - its agenda, mission, and purposes; It is a word that presupposes belief and failing at this point and not adhering to the project of the kingdom of Jesus can mean utter ruin. The parables themselves already imply an answer from the listener, and realizing that the construction of the hagiographer tends to reinforce this proposal with a communicative bias predicted in the whole gospel, only further strengthens the sayings, accounts, teachings found in such a work; This contribution is seen in Luke 6: 46-49 as an account connected with the whole, expecting and aiming for a positive response from the reader.

Keywords: Parable. Pragmatic-linguistic. Word. Luke. Gospel.

Introdução

Como Deus falou, por acomodação, em idiomas humanos e usando as regras de linguagem, é mister ao se analisar um texto sagrado lançar mão de um método hermenêutico³⁶. A abordagem escolhida para tal empreitada aqui foi o método pragmático linguístico. Essa proposta enfoca o aspecto comunicativo do texto, como explica GRILLI (2019):

A pragmalinguística parte do pressuposto que escutar e/ou ler um texto significa entrar em um processo comunicativo. Os protagonistas deste diálogo são: o texto por uma parte e a comunidade de leitores por outra. Sobre a base desta compreensão, a partir dos anos sessenta, os estudos da teoria da comunicação enfatizaram fortemente a convicção de que o funcionamento de um texto (seja escrito ou oral) se explica considerando não só o momento gerativo, mas também aquele receptivo, pois existem aspectos que não podem ser explicados só em termos de conteúdo, mas em termos funcionais. Assim, os textos não são apenas explicados pelo que eles significam, mas pelo que produzem. (GRILLI, 2019, tradução nossa).

Esta metodologia verifica o aspecto sintático e o semântico-pragmático³⁷ percebendo que o hagiógrafo tinha um objetivo claro ao escrever e que tal objetivo visava certa práxis; ele tinha em mente tanto o leitor real quanto o leitor implícito, o qual ele ia construindo ao longo de seu texto.

³⁶ Conforme visto na *Dei Verbum* cap. III (n. 11-13), onde se afirma a necessidade de interpretação do que foi escrito, uma vez que o “conteúdo revelado” é o próprio Deus e seus propósitos salvadores para a humanidade, cap. I (n. 2-6); e lembrando a importância da leitura e estudo da Sagrada Escritura para a vida da Igreja e para a Teologia, cap. VI (n.21-26).

³⁷ “Tendo sempre presente que a sintática não é um bloco desligado nem da semântica, nem da pragmática. Pois, como sabemos, o modo em que qualquer coisa é expressa (o seu uso), reflecte as posições do autor ou do falante em relação aos argumentos e aos referentes de um determinado discurso em acto”. (MENDONÇA, 1994, p. 55).

2 Parábolas e Pragmática

O gênero Parábola em si já espera uma resposta do ouvinte/leitor, como explica Snodgrass (2012, p.176, tradução nossa):

Ao focar a intenção, minha preocupação é realmente a função de uma parábola. Qual era sua intenção ilocucionária; o que foi projetado para fazer? Os textos são resultado de ações e, especialmente para parábolas, pretendiam produzir ação. Falar de intenção é abordar a função das parábolas no contexto do ministério de Jesus. As parábolas podem muito bem ter camadas de significado e significado, como toda linguagem, mas Jesus contou parábolas com propósitos bem específicos em relação à sua proclamação do Reino de Deus. A questão para a interpretação de uma parábola específica é como Jesus pretendia que essa analogia confrontasse ou instrísse seus ouvintes e os levasse à ação. (SNODGRASS, 2012, p. 177, tradução nossa).

Esta percepção é vista em outros autores como Nhangha Mona (2015, p. 65), e Mendonça (1994, p. 51-52).

3 Contexto e percepções morfossintáticas

Tendo em conta este aspecto intencional do autor real/implícito na construção de seu leitor implícito pelo viés pragmático e pelo uso de um recurso performático, que é a parábola, passa-se agora para verificação do contexto e de algumas percepções sintáticas mais significativas que possam trazer luz ao(s) sentido(s) pretendidos para gerar ações ou parar ações iniciadas.

A perícopes analisada aqui está localizada no sermão da planície de Lucas (Lc 6,17-49 [embora os vv.17-19 são a caracterização e ambientação, o discurso propriamente dito começa no v. 20]), em Mateus o sermão é proferido de um monte;³⁸ e tal porção se encontra na parte lucana do ministério de Jesus na Galileia (Lc 4,14-9,50).³⁹ Segundo Nolland (1989, p. 273, 274), a seção que vai de 5,1-6,16 é uma seção de fazer discípulos, de ver pessoas respondendo o chamado de Jesus; e agora feitos os discípulos, o Cristo se dirige a eles pela primeira vez nessa nova qualidade no sermão da planície (6,17-49).

³⁸ Há quem advogue que esta diferença seja por causa de uma geografia simbólica diferente – relacionando a Moisés - Marshall (1978, p. 241-242), mas Fitzmyer (2008, p. 623) diz que tal noção mateana dificilmente interessaria a Lucas; Marshall (1978, p. 241-242, apresentando uma segunda possibilidade) e também Schreiner (1995, p. 813) falam de um lugar plano entre as montanhas e não no nível do mar; e por fim Green (1997, p. 262) diz: “Mais notável na narrativa de Lucas, porém, é como essas anotações topográficas (‘ele foi para a montanha ... desceu’ – vv. 12,17) constroem uma ponte entre a oração de Jesus e seu ministério”.

³⁹ Mendonça (1994, p. 54) informa que “A Galiléia é a ‘primavera’ do chamamento dos discípulos (Lc 5,11) e do acolhimento da mensagem de Jesus (Lc 5,26). O lugar da euforia, do contentamento, das grandes adesões”.

Na parte final do sermão Jesus enfoca o compromisso requerido entre professar crer e crer de fato, demonstrando que não é o fato de alguém dizer “sou cristão” que realmente o torna cristão/discípulo, mas um engajamento que se demonstre ativamente na vida do crente.⁴⁰

No v.46 Jesus faz uma pergunta direta⁴¹ questionando o porquê de um grupo (vós – 2 pessoa do plural, implícito no uso dos verbos “chamais”, “fazeis”) chamá-lo de Κύριος (senhor), mas não fazer o que ele dizia. E em seguida conta uma parábola que enfatiza o destino diferente dos que ouvem e fazem e dos que ouvem e não fazem.

Nos vv. 47-48 Jesus apresenta uma comparação (que se estenderá de forma negativa no v. 49) para ilustrar a que se assemelha quem ouve suas palavras e obedece. O v. 47 pode ser reestruturado pontuando suas devidas ênfases: “ eu mostrarei a vós a quem é⁴² semelhante todo o que vem a mim e ouve as minhas palavras, e as pratica”. o verbo εἰμί no presente do indicativo fortalece o argumento de Jesus que será desenvolvido no v. 48; ele apresenta quem é o discípulo ideal e como ele se parece, os participios no presente⁴³ - “o que vem⁴⁴”, “ouve” e “pratica” indicam que o que é semelhante se apresenta disposto a agir simultaneamente ou na sequencia apresentada no verso.

No v. 48 visto com suas ênfases lê-se assim “é semelhante a um homem que edifica uma casa, o qual, escavou e aprofundou e colocou o fundamento sobre a rocha; e quando houve uma inundação, irrompeu o rio contra aquela casa, mas, não a pôde abalar, por ela ser bem construída”. Novamente o εἰμί no presente do indicativo aparece mostrando quem é tal discípulo, ele é o que edifica uma casa, a cláusula relativa (o qual...) faz uma referência a essa construção, como ela ocorreu, e os três

⁴⁰ DILLMANN; MORA PAZ (2006), GREEN (1997), MARSHALL (1978); NOLLAND (1989), colocam os versos 39-49 numa só parte final do sermão, enfatizando desde a ligação profissão de fé-obras correspondentes até o caráter interior dos discípulos.

⁴¹ No uso de perguntas diretas, “Por vezes, o acusativo singular neutro Τί exerce função adverbial: por quê? ” (CHAMBERLAIN, 1989, p. 232).

⁴² “O pres. do ind. é comumente usado para apresentar um elemento no argumento do autor ou do orador [...] Normalmente, quando o verbo εἰμί está no tempo pres. do ind. expressa uma parte do argumento”. (HANNA, 2010, p. 99 e 100).

⁴³ “Geralmente, o ptcp. no pres. se refere a uma ação que ocorre ao mesmo tempo da ação que expressa o verbo principal”. (HANNA, 2010, p. 282).

⁴⁴ “Quando o particípio tem artigo [caso de ὁ ἐρχόμενος no v.47 – o que vem] é atributivo, e se usa como adjetivo”. (HANNA, 2010, p. 295).

verbos no aoristo (cavou, aprofundou, colocou) mostram que para ter suportado o que vem na sequência (as intempéries⁴⁵) o processo foi árduo e anterior, e o segredo para resistir é apresentado na parte final da oração – a casa foi bem construída;⁴⁶ além do perfeito infinitivo passivo οἰκοδομηθῆναι – “ser construída” apresentar o resultado final do esforço de vir, ouvir e praticar; a expressão que o antecede também reforça ser esta a causa da resistência.⁴⁷ Logo, a casa da vida do discípulo fica bem edificada e resiste à fortes investidas contra ela.

Finalmente, o v. 49 apresenta o resultado oposto do verso anterior. “Mas, o que ouviu e não praticou, é semelhante a um homem que edificou uma casa sobre a terra, sem fundamento, para⁴⁸ a qual irrompeu o rio, e logo desabou, e foi grande a ruína daquela casa”. A cláusula relativa informa que o que aconteceu à casa foi por ela ser sem fundamento e na terra, diferente da outra que necessitou de um grande esforço para ser construída e fundamentada sobre a rocha. Os aoristos “desabou” e “foi”, este último com o complemento grande a ruína daquela casa apontam para o resultado final, um ponto gerado pela inatividade, a não produtividade da palavra na vida.

4 Aspectos semânticos e pragmáticos

O foco agora será concentrado em três termos que dão significado à parábola e que estão na fala introdutória de Jesus em Lc 6,46 – ouvir (ἀκούω)⁴⁹, palavra

⁴⁵ O particípio aoristo γενομένης - “quando houve” apresenta anterioridade ao aoristo προσέφηξεν – “irromper/romper contra” já que “O particípio aoristo normalmente expressa ação anterior à do verbo principal e tem o sentido de quando ou depois”. (CHAMBERLAIN, 1989, p. 195), mostrando que primeiro veio a inundação, depois quando a água subiu irrompeu forte contra a casa.

⁴⁶ O “tempo perf. Geralmente é usado com o inf. quando a ênfase do autor está nos resultados de uma ação (talvez para expressá-los em detalhes)”. (HANNA, 2010, p. 106)

⁴⁷ διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομηθῆναι αὐτήν - por ser ela bem construída. O διὰ τὸ mais infinitivo expressa causa ou razão de um ato (CHAMBERLAIN, 1989, p. 2014).

⁴⁸ Aqui se tem o pronome relativo ἣ que às vezes não é traduzido, contudo, ele ajuda a intensificar a certeza que a inundação foi contra aquela casa que não tinha fundamento.

⁴⁹ O ouvir está relacionado com a Palavra de diversas formas em Lucas, em 5,1 fala-se de pessoas reunidas em torno de Jesus para “ouvir a palavra de Deus”; em 5,15 e 6,18 pessoas vêm até o Nazareno para ouvi-lo e serem curadas por ele; em Lc 9,35 Deus fala do céu ordenando que ouçam seu filho – Jesus; em 10,16 o filho de Maria declara que quem ouve um apóstolo, ouve a ele e por conseguinte a Deus; em 10,39 Maria ouvia a Palavra (foi elogiada no v.41, por isso); e por fim em Lc 16,29.31 Abraão fala que o que os irmãos do rico precisariam para escapar de onde ele estava era ouvir Moisés e os profetas. Aparece 65 vezes em Lucas.

(λόγος)⁵⁰, e praticar/fazer (ποιέω)⁵¹. Mais especificamente na junção destes três termos em Lc 6 (já supracitado) e 8, além de retoques finais em Lc 11,28; 8,21 e 21,33.

Em Lucas 8 tem-se a parábola do semeador, e os três termos são vistos e retomam um ponto visto já no ministério de João Batista (veja nota 17); o produzir/dar (fazer) bom fruto como resultado do ouvir a palavra e acolher (só no v.8 é que é usado o verbo ποιέω com sentido de produzir fruto); no v. 11 é dito que a semente é a Palavra de Deus; nessa parábola há quem ouve e não guarda a palavra, logo não produz bom fruto e há quem ouve e guarda, acolhe no coração e pratica/produz bom fruto; isso remete a Lc 6 e ao que ouve e pratica a palavra de Jesus.

Em Lc 11,28 Jesus diz algo interessante, quem ouve a sua palavra e pratica é bem aventurado; em Lucas 8,21 há a junção dos 3 termos (como em Lc 6,47) e a declaração de que quem ouve e pratica a palavra de Jesus faz parte de sua família; e em Lc 21,33 Jesus diz que suas palavras não passarão (citação de Is 40,8), logo suas palavras se equiparam às de Deus. Sendo assim o correto e bom é ouvir e obedecer.

Conclusão

Lucas usando a parábola dos construtores traz elementos que constroem seu leitor implícito; o que se espera desse leitor/ouvinte é que reconheça nas palavras de Jesus as Palavras de Deus e ao ouvi-las (ou lê-las) tenha o prazer e satisfação em obedecê-las; fazendo isso bons frutos/boas obras serão produzidos (3,8.10-14; 8,8.15); e no corpo do Evangelho se garante que tal discípulo será bem-aventurado (11,28); e fará parte da família celestial (8,21). Por outro lado rejeitar/não ouvir e/ou

⁵⁰ Logo no prólogo do Evangelho o hagiógrafo diz que se informou com servidores da Palavra (1,2) e que o que foi ensinado a Teófilo foram as palavras (1,4); Gabriel traz palavras da parte de Deus, as quais Zacarias não acredita (1,20); em 3,4 a citação do profeta Isaías é chamada de Palavra, e assim sucessivamente em repetidas vezes no Evangelho há a identificação do vocábulo Palavra coma Palavra de Deus ou vinda da parte dele (1,29; 4,22.32.36; 5,1; 6,47; 7,7; 9,26; 10,39; 21,33). Aparece 32 vezes em Lucas.

⁵¹ Um caso interessante logo no início do Evangelho é do ministério de João Batista que orienta produzir (fazer) frutos que confirmem o arrependimento (3,8), pois quem não produzir (fizer) fruto bom será cortado e lançado no fogo; e mais, quando as multidões, os coletores de impostos e os soldados perguntaram o que deviam fazer? João os explicou que os frutos seriam boas obras que estavam ao seu alcance, um estilo de vida justo de acordo com a palavra de Deus (3,10-14); em 5,6 fazer o que Jesus diz traz resultados fantásticos. Tudo isso realça a necessidade da prática da palavra de Jesus/Deus encontrada neste Evangelho e o resultado negativo da desobediência. Aparece 88 vezes em Lucas.

não praticar impede o surgimento dos bons frutos (3,9); faz secar e morrer a semente plantada (8,11-14); faz ser levado ao fogo (3,9); e ver sua casa cair totalmente com grande ruína (6,49). É melhor ouvir e praticar (isso não significa falta de esforço, já que os verbos e onde foi construída a casa apontam para muito esforço – rocha/cavou-aprofundou-colocou [o alicerce]), pois no fim, venha a intempérie que vier, a casa de sua vida permanecerá de pé.

Referências bibliográficas

- CHAMBERLAIN, William D. *Gramática Exegética do Grego Neo-Testamentário*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.
- DILLMANN, Rainer; MORA PAZ, César A. *Comentario al evangelio de Lucas: um comentário para la actividad pastoral*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006. (Evangelio y Cultura, vol. 2).
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke I–IX: introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, vol. 28).
- GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. (The New International Commentary on the New Testament).
- GRILLI, Massimo. Mini-Curso: Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica latino-americana. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, *Congreso Internacional de Estudios Bíblicos La exégesis en América Latina 80 años después: Personas, temas y métodos*, 16 a 19 de julio 2019, curso ministrado no dia 18 jul 2019.
- HANNA, Roberto. *Sintaxis exegética del Nuevo Testamento griego*. Segunda edición. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2010.
- MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text*. Exeter: Paternoster Press, 1978. (New International Greek Testament Commentary).
- MENDONÇA, José Tolentino. O outro que me torna justo: uma leitura pragmático-linguística da parábola do fariseu e do publicano. *Didaskalia*, Lisboa, v. 24, n. 1, 1994, p. 49-86. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/16969>. Acesso em: 12 set 2019.
- NHANGA MONA, Dinis Manuel. *O Propósito das parábolas de Jesus: um estudo exegético de Mc 4,10-12*. 93f. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humana da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015.
- NOLLAND, John. *Luke 1:1–9:20*. Dallas: Word, Incorporated, 1989. (Word Biblical Commentary, vol. 35A).
- SCHREINER, Thomas R. Luke. In: ELWELL, Walter A. (ed.). *Evangelical Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1995, p. 799-839. (Baker reference library vol. 3).
- SNODGRASS, Klyne. Key Questions on the Parables of Jesus. *Review & Expositor*, Richmond, v. 109, n. 2 Spr 2012, p 173-185.

OS VERBOS KABASH E RADAH EM GN 1,28: UMA ANÁLISE COMPARATIVA COM O TEXTO DE GN 2,15

THE VERBS KABASH AND RADAH: ANALITIC COMPARISON BETWEEN Gn 1, 28 AND Gn 2, 15

Érica Daiane Mauri⁵²

Resumo

Diante do atual contexto socioambiental e a relevância do discurso teológico para esta temática, pretende-se averiguar os elementos que justificam uma hermenêutica de vivência da fé judaico-cristã em consonância com os valores ecológicos. Para isso, se propõe a análise dos verbos “submeter (*kabash*)” e “dominar (*radah*)” presentes no texto de Gn 1,28 e refletir, a partir desses verbos, se é possível estabelecer uma relação de distanciamento ou proximidade com o mandato de Deus ao ser humano recém plasmado presente em Gn 2,15. Esse binômio tem sido referência da autocompreensão do ser humano perante as demais criaturas, principalmente nos últimos quatro séculos, pois haveria fundamentado uma base ideológica do mundo moderno em sua relação com a natureza, permitindo um *dominium terrae* irrestrito. Assim, busca-se elementos que permitam a superação deste emprego antiecológico que lhe foi historicamente atribuído. O contexto da criação do homem e da mulher como “imagem e semelhança” de Deus permite compreensões novas e valiosas ao sentido dos verbos em questão. A restrição alimentar imposta sobre os humanos e animais recém-criados, conforme encontrada na narrativa da criação, oferece suporte a ideia de que o significado de “submeter” e “dominar”, não comporta a compreensão de matar os seres vivos. Outro elemento significativo na narrativa analisada é o *shabat*, que consiste em um princípio de repouso para toda a criação, isto é, uma ruptura temporária e cíclica na ordenação das atividades produtivas que garante à terra uma organização livre de qualquer sujeição hierárquica. Enfim, na leitura de Gn 1,28 encontramos hoje elementos suficientes que levam a uma nova compreensão mais inclusiva e protetora que redefine o lugar do ser humano na criação.

Palavras-chave: Submeter. Dominar. Cultivar. Guardar. Hermenêutica ecológica.

Abstract

In face of current social and environmental context and the relevant theological speeches on those matters, this paper intends to approach the elements that give support to a hermeneutics of Jewish-Christian faith experience, which may be in accordance with ecological values. In order to fulfill the proposal of this work, we will, first, analyze the verbs “to subdue (*kabash*)” and “to master (*radah*)” – both present in Gn 1, 28. After that, we will verify if it is possible to establish a relationship of distance or proximity, between those verbs and God’s commandment to the newly created human being as it is found in Gn 2, 15. The binomial, “subdue” and “master”, has been, especially for the last four centuries, the paradigm for human beings’ self-

⁵² Mestre em Teologia (PUC-PR). Doutoranda do PPG em Teologia da PUC-PR. E-mail: ericadmauri@gmail.com

understanding before the other creatures. Such understanding provided the ideological basis for modern world way of dealing with nature. It also gave humans unrestricted dominum terrae. Therefore, this work will look for the elements that may help us overcome the anti-ecological meaning, which has historically been attributed to those verbs. The creational context of man and woman as God's image and likeness gives condition for new and valuable understanding of the verbs above mentioned. The nourishment restriction imposed on human beings and on the animals recently created gives support to the idea that the meaning of "subdue" and "master", as it is found on the creation narrative, does not include the understanding of killing living beings. The shabat is another significant category that is found in the analyzed narrative. It consists of the principle of the resting day of all creation, that is, a cyclic and temporary interruption on the productive activities. Such an interruption assures to the earth a self-organization free from any hierarchical subjection. Ultimately, reading Gn 1, 28, it is possible to find enough elements that point to a new, protective and more inclusive understanding about the role of human being toward the entire creation.

Keywords: To subdue. To master. To cultivate. To keep. Ecological. Hermeneutics.

Introdução

Tanto o capítulo 1 quanto o capítulo 2 do Livro do Gênesis se referem à visão cosmogônica do povo hebreu a respeito da criação do mundo e da criação do ser humano. Encontramos, nos dois relatos, ou seja, em Gn 1,28 e Gn 2,15, uma ordem dada por Deus ao ser humano recém-criado

Gênesis 1,28

E Deus os abençoou e disse: Sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e a submetam. Dominem os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres que se remexem sobre a terra.

Gênesis 2,15

Javé Deus colocou o homem no jardim de Éden, para que o cultivasse e o guardasse.

A perícopes de Gn 1,28 apresenta-se no contexto da criação do ser humano como "imagem e semelhança" de Deus, criado "macho e fêmea", sem apresentar relatos narrativos distintos, como ocorre no capítulo 2. O ser humano é criado após o estabelecimento da ordem cósmica e a constituição dos demais seres vivos; o relato apresenta-se no enredo do "sexto dia" da criação e tem por frase conclusiva desse dia a única expressão de Deus frente ao criado, a de que o ato realizado era "muito bom". Na sequência do texto - Gn 2,1-4a - apresenta-se o término da primeira narrativa da criação, na qual Deus abençoa e santifica o sétimo dia e o estabelece como o dia de descanso de todo o trabalho realizado. Muitos elementos diferem nas duas narrativas (Gn 1 e Gn 2), o que as torna genuínas e independentes.

Após a bênção de fertilidade (Gn 1,28), encontramos o mandato ao ser humano que estabelece sua relação com as demais criaturas, isso se dá por meio do binômio

de verbos de ação: “submeter (*kabash*) a terra” e “dominar (*radah*) os animais”. Esse binômio tem sido referência da autocompreensão do ser humano perante as demais criaturas, principalmente nos últimos quatro séculos, pois “o mundo moderno teria encontrado aqui bases ideológicas para um *dominium terrae* irrestrito” (REIMER, 2006, p. 36).

Os verbos: *kabash* e *radah*

Passemos, então, a uma breve análise desses dois verbos a fim de melhor os compreender e, assim, superar a visão antiecológica que estes teriam assegurado.

כבש - (*kabash*) – “submeter, subjugar, pisotear” – esse verbo aparece 14 vezes no Antigo Testamento, nas diferentes formas de sua raiz (*kbš*). Possui, quase sempre, o sentido de “submeter”. O uso mais antigo deste vocábulo, provavelmente, está vinculado à “posse da terra” prometida (Nm 32; Js 18,1) (MARQUES, 2017, p. 35). Quando o verbo aparece no Qal, ele apresenta o sentido de submissão à escravidão (Jr 34,11; Ne 5,5; 2Cr 28,10), e, quando é apresentado no Nifal, refere-se a uma terra trazida em sujeição (1Cr 22,18). É possível que esse verbo derive do domínio exercido pela realeza, mesmo que não seja usado nesse contexto no Antigo Testamento, pois em Gn 1,28 quem está sujeito ao domínio é a terra (WESTERMANN, 1987, p. 161).

רדה - (*radah*) – “dominar, agarrar, governar, pisar” – esse verbo, que possui a raiz *rdh*, ocorre 27 vezes no Antigo Testamento, sendo que em 24 ocorrências ele apresenta o sentido de “dominar” e, em três recorrências, tem o significado de “pegar, agarrar” (MARQUES, 2017, p. 35). Apresenta, ainda, o sentido de “pisar o lagar” (Jl 4,13); “subjugar” (Nm 24,19; Lv 26,17) e refere-se ao “domínio” exercido pelo rei (1Rs 5,4; Sl 110,2; 72,8; 8,6; Is 14,6; Ez 34,4) (WESTERMANN, 1987, p. 158). Quando esse verbo possui o significado de “domínio”, ele é exercido predominantemente pelo ser humano e seu objeto são pessoas ou comunidades humanas, tais como os povos (Is 14,4.6; 45,1; Ez 29,15; Sl 144,2); os reis (Is 41,1); os inimigos (Sl 110,2; Nm 24,19); Israel (Lv 26,17; 1Rs 5,30; 9,23; 2Cr 8,10); tribos (Sl 68,28); a cidade de Jerusalém (Lm 1,13); uma cidade inimiga (Dt 20,20); ou um escravo por dívida (Lv 25,23.46.53) (MARQUES, 2017, p. 35-36). As únicas exceções para o uso do verbo *radah* referente a um objeto não humano ocorre em Jl 4,13 e Gn 1,28. A origem provável da expressão que ocorre em Gn 1,28 é a linguagem da corte real na Babilônia e Egito, pois o verbo

radah, que tem por significado básico “pisar”, não é uma expressão óbvia para o domínio dos humanos sobre o mundo animal. Esse verbo ocorre no Antigo Testamento especialmente em passagens em que há ecos da antiga ideologia do Oriente Próximo (Sl 110,2; Is 14,6; Ez 34,4), e o uso do verbo em Gn 1 é clara indicação da presença de um antigo elemento da ideologia real (WESTERMANN, 1987, p. 158).

Reimer, ao analisar esses dois verbos, expressa que, “a partir de seu uso nos textos reais e cognatos, os verbos hebraicos *kabash* e *radah* denotam ações de domínio, que podem dar margem para interpretações no sentido de um *dominium terrae* irrestrito” (REIMER, 2006, p. 39). Entretanto, o autor aponta para a necessidade de uma releitura desse mandato (Gn 1,28), pois, apesar da linguagem real nele expressa, o texto de Gn 1 apresenta elementos limitantes desse poder de domínio irrestrito.

Dentre esses elementos restritivos do poder do ser humano sobre a criação está a concepção do “poder régio”. O rei deveria exercer seu poder para promover a justiça e a paz ao seu povo (Sl 2; 72; 110), e este poder deveria ser livre de violência (Ez 34,4), tal como deveria ser também a relação entre o senhor e seus servos (Lv 25,43.46.53) (REIMER, 2006, p. 39; MARQUES, 2017, p. 36-37). O uso dos verbos “submeter” e “dominar” transfere, para toda a humanidade, a dignidade da realeza. Na cultura do Antigo Oriente somente o rei era considerado “imagem divina”. Nesse sentido, o autor do relato de Gn 1 amplia essa concepção para toda a humanidade, pois “Deus disse: ‘Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança’” (Gn 1,26), ou seja, na concepção da cultura hebraica, todos os seres humanos são “imagem e semelhança” de Deus, e não somente o rei. Ao extrapolar essa concepção para toda a humanidade, o autor do texto sacerdotal atribui a ela também o mesmo poder e atuação que os reis exerciam na sua época. Entretanto, esse poder, mesmo que tenha origem na imagem imperialista da cultura do Antigo Oriente, apresenta caráter de restrição, pois deveria ser exercido somente sobre a terra e os animais e não sobre os outros seres humanos. Esse fator difere da cultura dos outros povos, pois, no relato bíblico, não é permitido haver domínio sobre outros seres humanos. Mesmo sendo um poder de domínio sobre a criação, ele ainda é limitado, pois tem por referência não a forma de exercê-lo, baseada nos grandes impérios (Babilônia e Egito), mas na própria ação de Deus. Assim, “a humanidade é aqui encarregada de governar a

natureza como um rei benevolente, agindo como representante de Deus sobre eles e, portanto, tratando-os da mesma maneira que Deus os criou” (WENHAM, 1991, p. 33).

Uma das interpretações de Gn 1,28 que teria contribuído para a compreensão de que o ser humano exerceria, por mandato divino, um domínio irrestrito sobre toda a terra é a de que, deste modo, ele realizaria o sentido do tornar-se “imagem e semelhança” de Deus (cf. HOMBURG, 1984, p. 70). Assim, ser “semelhante” a Deus manifesta-se por meio do domínio e submissão da terra e tal compreensão é fruto da imagem de um Deus poderoso, que submete tudo ao seu domínio. Esse conceito de que o ser humano torna-se “imagem e semelhança” de Deus a partir do poder de domínio sobre a terra e os animais – e, como visto nos últimos tempos, esse domínio é exercido de forma devastadora e irresponsável –, é questionado por Wénin, que ressalta na narrativa de Gn 1 o gesto da doação realizada por Deus e apresenta que, “de fato, a imagem de Deus que brota desse texto nada tem a ver com poder absoluto” (WÉNIN, 2006, p. 40). O autor aponta que Deus doa a terra ao ser humano recém-criado e esse é um gesto de amor, um dom de gratuidade que deve ser repetido pelos seres humanos ao “doarem”, também eles, a terra às demais criaturas e futuras gerações:

Todo dom autêntico constitui, por si mesmo, para aquele que o recebe, um convite a prolongar o gesto do dom pelo gesto da partilha. Pode-se também crer que a esperança de Deus e sua felicidade sejam que a terra doada seja respeitada para poder ser repartida entre todas e todos, para felicidade comum. De fato, se Deus é aquele que dá a terra ao homem, é dando-a a outro que se realiza a imagem de Deus, pondo assim em prática o seu desejo (WÉNIN, 2006, p. 36).

A expressão “repartir a terra”, apresentada por Wénin, não pode ser compreendida como uma forma de “loteamento” do planeta, onde cada ser humano demarca para si uma porção de terra da qual se torna proprietária/senhor vitalício, o “repartir a terra” está no âmbito da coabitação e convivialidade entre todos os seres criados. Para Wénin, o poder de domínio que é atribuído ao ser humano é o mesmo que Deus exerce sobre a criatura, e esse se dá pela doçura da palavra e não pela violência. O domínio que Deus exerce é pacificador e ordenador do caos, possibilitador da existência da vida, é um domínio criativo e não destruidor. Dessa forma, “o ser humano realiza sua imagem de Deus não pelo domínio da terra, mas, sobretudo, pela doçura desse domínio” (WÉNIN, 2006, p. 40). Portanto, se o ser humano se torna “imagem e semelhança” de Deus quando exerce seu domínio sobre

a criação, certamente o texto bíblico não se refere a um domínio destruidor, mas pacificador e criativo.

Outro elemento apresentado na narrativa de Gn 1 e que restringe esse poder seria a própria forma de obtenção do alimento. O domínio sobre os animais não implica a morte destes, nem mesmo para o uso na dieta alimentar do ser humano, pois Deus deu, para esse fim, “as ervas que semeiam sementes, ervas que estão sobre a terra inteira; e todas as árvores com frutos que semeiam sementes” (v. 29), e o mesmo foi dado aos animais: “dou a relva como alimento” (v. 30). Portanto, o princípio de morte não faz parte do domínio estabelecido pelo mandato do Criador.

Certamente, o item mais restritivo é o conceito do *shabat*, para o qual caminha toda a narrativa do relato mitológico de Gn 1. Ao abençoar o sétimo dia, Deus estabelece o princípio do repouso para toda a criação, uma ruptura temporária e cíclica na ordenação das atividades produtivas que garante uma organização livre de qualquer sujeição hierárquica, ou seja, toda a criação expressa a sua origem primeira: “tudo era bom/belo”. Assim, “a pausa de um *shabat* é prescrita como uma ordem necessária e justa para toda a criação, para a sobrevivência e preservação de toda a criação” (REIMER, 2006, p. 40).

Mesmo com tais elementos que demarcam claramente a restrição do “submeter a terra” e “dominar os animais”, alguns autores (REIMER, 2006; WÉNIN, 2006; CUNHA, 2007, entre outros) ressaltam a necessidade de uma leitura paralela entre os mandatos presentes em Gn 1,28 e Gn 2,15, a fim de “relativizar as atribuições de domínio dos humanos na criação (Gn 1,28), vendo suas possibilidades e seus limites, e fortalecer uma leitura que destaca a tarefa de trabalho e o cuidado na criação (Gn 2,15)” (REIMER, 2007, p. 20). Assim, o “submeter” e o “dominar” devem ser entendidos na relação do “cultivar” e “guardar”, pois, se ao ser humano foi dado poder sobre as demais criaturas, este poder é para o cultivo e o cuidado destas. A compreensão do poder não consiste na superioridade que o ser humano teria em relação aos animais, mas na responsabilidade pela manutenção do “jardim”, da criação, ou seja, é um poder servil, um poder para que se execute um serviço para a criação – cuidar e mantê-la. Se Deus criou o mundo por meio de sua palavra (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.29), o poder criativo e mantenedor da criação, doado ao ser humano, corresponde ao serviço, pois é por meio do servir à criação – “cultivar” e

“guardar” – que o ser humano constrói e mantém a beleza e harmonia estabelecida pelo Criador.

Deus, ao dominar o caos, cria um mundo “bom e belo” e, ao doar a terra ao ser humano, espera que este a mantenha assim, pois o princípio de domínio é o que permite a criação e manutenção da vida, e não a destruição desta. É necessário “submeter” e “dominar” os elementos que se contrapõe ao equilíbrio e à harmonia da criação, e esses elementos podem ser entendidos como as ações do próprio ser humano: egoísmo, superioridade, antropocentrismo, ganância, indiferença, monopolização. Deus, ao criar o ser humano, estabelece para ele todos os elementos necessários para a sobrevivência deste – “tudo era muito bom” (Gn 1,31).

Conclusão

Ao analisar e comparar Gn 1,28 e Gn 2,15, concluímos que é preciso compreender que o mandato de dominar a criação é restrito e limitado pelo princípio de manter e cuidar desta, caso contrário, ele se torna fonte de morte e destruição. Desse modo, “olhando a totalidade das duas versões da criação (Gn 1,1-2,4a e Gn 2,4b-25), temos que concluir que o Espírito de Deus pede cuidado, pastoreio e manuseio responsável, sociológico e jamais incentiva a dominação e a depredação” (CUNHA, 2007, p. 15). Enfim, se a leitura de Gn 1,28 com vias hermenêuticas antropocêntricas contribuiu para a justificativa do poder irrestrito do homem sobre a natureza, encontramos hoje elementos suficientes que levam a uma nova compreensão mais inclusiva e protetora que redefine o lugar do ser humano na criação.

Referências bibliográficas

CUNHA, Rogério I. de Almeida (org). *Criação de um outro mundo, Gênesis 1-11: nossa criação de um outro mundo possível*. São Leopoldo: Cebi, 2007.
HOMBURG, Klaus. *Gênesis*. São Leopoldo, 1984.
MARQUES, Mariosan de Souza. Relendo Gn 1,28 em seu contexto: a questão ecológica e a des-brutalização das relações. *Revista Estudos Bíblicos*, v. 34, n. 133, jan-mar, Petrópolis, p. 27-40, 2017.
REIMER, Haroldo. *Toda Criação: Ensaio de Bíblia e Ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

_____. Hermenêutica ecológica de textos bíblicos. In: MOURA, Marlene Castro Ossami de, (org). *Ecologia e espiritualidade: os gritos da Mãe-Terra*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007, p. 15-28.

WENHAM, Gordon J. *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15*. Vol. 1. Word Incorporated, Dallas, Texas: 1991.

WÉNIN, André. *O Homem Bíblico: Leituras do Primeiro Testamento*. Tradução: Maurilo D. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11: a commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.

LITURGIA DE ESPERANÇA: ORÁCULO DE SALVAÇÃO DE IS 43.1-7

LITURGY OF HOPE: ORACLE OF SALVATION OF ISA. 43,1-7

Gustavo Schmitt⁵³

Resumo

O período do exílio babilônico foi marcado por uma grande ruptura na vida dos israelitas, imersos em uma outra cultura e religiosidade, permaneceram “anestesiados”. A vida, com todas as suas facetas e estruturas sólidas, foi perdida. O templo de Jerusalém, o lugar do culto sacrificial fora destruído. Restaram lembranças, as quais eram passadas de geração em geração. E os israelitas suportaram a dura dor do exílio. Na última década do exílio, temos a atuação profeta anônimo que denominamos de Dêutero-Isaías (designação dada pela pesquisa bíblica). Tal profeta anônimo provocou um fenômeno impressionante entre os exilados: a anestesia foi deixada de lado e houve lugar para a esperança. Dentre as diversas formas de comunicar a sua mensagem de consolo e esperança, o Dêutero-Isaías se utiliza de gêneros textuais muito importantes. O presente artigo tratará sobre os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías. O culto alternativo do período exílico é fundamental para a compreensão dos oráculos de salvação. Para isso, o oráculo de Is 43.1-7 é analisado a partir do método histórico-crítico. Há muitos conteúdos importantes para a redescoberta da esperança como força propulsora para a fé em YHWH. No oráculo encontram-se diversas formulações típicas dos Dêutero-Isaías, as quais buscavam consolar e dar esperança para aquelas pessoas que se encontravam no exílio. Portanto, o oráculo de salvação consistia na resposta de YHWH para as angústias daquelas pessoas que se encontravam exiladas, provocando uma força regeneradora da fé, a qual pode ser traduzida por “esperança”. As experiências de dor e perda se transmutam para os desígnios que YHWH tinha para o seu povo.

Palavras-chave: Dêutero-Isaías. Exílio. Oráculos de salvação.

Abstract

The period of Babylonian exile was marked by a major break in the lives of the Israelites, immersed in another culture and religiosity, and remained “anesthetized”. The life, with all its solid facets and structures, has been lost. The Temple in Jerusalem, the place of sacrificial worship has been destroyed. There were memories left, which were passed down from generation to generation. And the Israelites endured the hard pain of exile. In the last decade of the exile, we have the anonymous prophet acting we call the Deutero-Isaiah (designation given by biblical research). Such anonymous prophet caused an impressive phenomenon among the exiles: anesthesia was set aside and there was room for hope. Among the various ways of communicating its

⁵³ Doutorando em Teologia no PPG da Faculdades EST, São Leopoldo/RS. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. E-mail: schmitt.gustavo@hotmail.com.

message of comfort and hope, Deutero-Isaiah uses very important textual genres. This article will deal with the oracles of salvation of Deutero-Isaiah. Alternative worship of the exile period is fundamental to the understanding of the oracles of salvation. For this, the oracle of Isa 43:1-7 is analyzed from the historical-critical method. There are many important contents for rediscovering hope as a driving force for faith in YHWH. In the oracle, there are several typical formulations of the Deutero-Isaiah, which sought to comfort and give hope to those people who were in exile. Therefore, the oracle of salvation consisted of YHWH's response to the anguish of those who were exiled, causing a regenerating force of faith, which can be translated as "hope". The experiences of pain and loss are transmuted to the designs that YHWH had for his people.

Keywords: Deutero-Isaiah. Exil. Oracle of Salvation.

Introdução

Deus e esperança se confundem: são faces da mesma moeda. A humanidade é marcada por diversos sofrimentos. Costumeiramente, fala-se que cada um carrega a sua cruz e só o indivíduo sabe ou pode testemunhar pelo que já passou na vida. A Teologia precisa se preocupar com os sofridos da Bíblia e com os sofridos do mundo atual. A cruz de Jesus Cristo supera todas as cruzes, contudo a dor e o sofrimento permanecem vivos no mundo. O ódio, a ganância e todas as mazelas que o pecado provoca na humanidade ainda estão pulsando. Por vezes, o pecado e o mal nos fascinam muito mais que os caminhos de Deus. Em meio a este mundo conflituoso, são nas promessas de Deus que podemos ter esperança. Nesse intuito, Ernst Bloch afirma que *"a esperança, este afeto expectante contrário à angústia e ao medo, é a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais claro"* (BLOCH, 2005, p. 77).

O povo de Israel passou por diversas situações de dor e opressão. Dentre tantos episódios, o mais marcante foi, sem dúvida, o exílio babilônico. Além de todas as questões sociais específicas do período exílico, toda a teologia foi colocada em xeque: teria YHWH falhado em suas promessas? Com a finalidade de ter algumas pistas para a problemática da esperança humana, a seguir, a perícopes de Is 43.1-7 será analisada.

1 A situação determinante

Judá foi invadida e conquistada pelo exército babilônico no começo do séc. VI a. C. Muitas perdas ocorreram, a economia e o bem-estar social foram abalados. Em 597, o rei Joaquin de Judá foi deportado para a Babilônia. Além da nobreza, líderes militares e proprietários de terras também foram deportados. Nos dez anos seguintes, Judá foi governada por Sedecias, tio de Joaquin. Sedecias foi um rei fraco, ao se rebelar contra seus senhores babilônicos, Nabucodonosor sitiou Jerusalém. Em 589 ou 588, a cidade caiu, Sedecias foi capturado, o Templo incendiado e outras pessoas foram exiladas (KLEIN, 2012, p. 15-16). Que efeitos teológicos as deportações provocaram?

Na última década do exílio, temos a atuação de um profeta anônimo, o qual a pesquisa bíblica conjecturou chamar de Dêutero-Isaías (cap. 40-55) (GERTZ, 2006, p. 328). Gerstenberger afirma que: “Não temos conhecimento de que tenham prestado serviço compulsório aos babilônicos” (GERSTENBERGER, 2007, p. 251). Contudo, os sentimentos que uma retirada à força do país e uma inserção em um local específico pode provocar perda de identidade, desespero e perda da esperança. Segundo Schwantes, o próprio Dêutero-Isaías fala sobre os deportados como “escravos” ou “servos” (Is 42.1 e 44.2). Do ponto de vista amplo, os exilados, por terem sido levados e assentados em terra estranha, são escravos. A liberdade é cerceada. Viviam presos, contudo, não podemos assemelhá-los aos escravos dos tempos modernos (SCHWANTES, 2009, p. 24).

No contexto de sofrimento que o exílio provocou – com todos os traumas e a perda do local de culto – os exilados lamentavam (Sl 137). Pressupondo-se uma situação de lamento, o Dêutero-Isaías atuou com a sua profecia. Para verificarmos como a profecia tomou forma nesse período, observaremos a perícope de Is 43.1-7.

2 Texto⁵⁴ e conteúdos

1 Mas agora, assim disse YHWH, que te cria, Jacó, e que te forma, Israel; não temas, pois eu te resgatei, eu te chamei⁵⁵ pelo teu nome⁵⁶, tu és meu.

2 Caso atravesses as águas, contigo eu estarei e os rios, eles não te levarão pela correnteza; caso tu fores em fogo, não serás crestado e a chama não te queimará.

3 Pois eu sou YHWH, teu Deus, o Santo de Israel, Salvador teu; dei o Egito por teu resgate, Cuxe e Sebá por ti.

4 Visto que foste precioso aos olhos meus, foste honrado e eu te amei; e dei territórios⁵⁷ por ti e povos por tua vida.

5 Não temas, pois eu sou contigo; desde o nascer do sol [leste/Oriente] farei entrar tua descendência e a partir do pôr-do-sol [oeste] te reunirei.

6 Direi para o Norte: Dá! E para o Sul: Não detenhas; faz entrar filhos meus a partir de longe e filhas minhas a partir do fim da terra.

7 Todos que são chamados pelo nome meu, para minha glória⁵⁸ o criei, o formei⁵⁹, ainda o fiz.

⁵⁴ Para fins de tradução e a crítica textual foi utilizada a versão: ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. De agora em diante, será abreviada por BHS e o texto massorético por TM.

⁵⁵ A maioria traduz adicionando um sufixo de 2ª m. sg., de modo que seja lido קראתיך “eu te chamei”. A Septuaginta (LXX) anota ἐκάλεσά σε “eu te chamei”. Köhler (KÖHLER, 1923, p. 18) afirma que, por questões de métrica, o texto deve ser modificado. Tal mudança propõe deixar a tradução mais fluente, sendo uma melhoria ao texto sem alterar o seu sentido.

⁵⁶ A segunda variante do v. 1, busca ser uma harmonização com o v. 7. O editor da BHS anota uma modificação para בְּשֵׁמִי “pelo nome teu”: בְּשֵׁמִי “pelo nome meu”. Já a LXX não anota esta modificação: τὸ ὄνομά σου “pelo nome teu”. Tal mudança proposta muda o sentido do texto, é mais favorável manter o texto da BHS [Cf. GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, E. *Hebräische Grammatik*. 28. Aufl. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962. p. 396 (k)] (seguido pela LXX) por haver uma linguagem que se aproxima das pessoas, ou seja, um “chamado pessoal/nominal”.

⁵⁷ No v. 4 o editor propõe: אֶרְצֹת “territórios”. A LXX anota a forma plural, ἀνθρώπους “homens”. Westermann (WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1969. p. 114.) e von Waldow (WALDOW, Hans Eberhard von. ... *denn ich erloese dich: eine Auslegung von Jesaja 43*. Neukirchen Kreis Moers: Neukirchener Verlag, 1960. p. 12.) entendem que a variante deva ser modificada para אֶרְצֹת “territórios”. A modificação visa explicar o texto, visto que no v. 3 alguns territórios são apresentados. A variante grega não anota tal modificação proposta pelo editor. A proposta “territórios” é melhor paralelismo a “povo” do que “humanidade”, além de que há questões teológicas e históricas que não confere com “humanidade”. Portanto, a partir dos motivos expostos, a proposta do editor será aceita.

⁵⁸ Baseado em vários manuscritos hebraicos medievais, na versão síria da Hécapla de Orígenes, na versão síria Peshitta e na Vulgata propõe-se omitir a conjunção ו “e” antes de לְכָבוֹדִי “para glória minha”, no texto da BHS tem-se וְלְכָבוֹדִי “e para glória minha”. Levando em conta os textos antigos, pode-se concluir que este ו “e” foi adicionado posteriormente ao texto da BHS, não sendo necessário para a compreensão do texto.

⁵⁹ A segunda mudança proposta consiste em deletar o verbo יִצְרֵתִי “o formei” por questões de métrica (KÖHLER, 1923. p. 18). A LXX anota o verbo ἐλάσα “formei”. יצר “formar” ocorre em diversas passagens em paralelismo sinônimo com ברא “criar” e עשה “fazer”. Contudo, a ênfase de יצר “formar” está em “moldar” um objeto específico. Para Westermann, um dos três verbos do v. 7 deve ser omitido (WESTERMANN, 1969. p. 114.). Já Baltzer

Não há muitas dificuldades textuais na perícopes em estudo. Is 43.1-7 é um oráculo de salvação (Westermann, 1991, p. 42). A perícopes utiliza o imaginário e a linguagem típica do Dêutero-Isaías. O início do texto com וְעַתָּה “mas agora” demonstra que a seção anterior foi deixada, agora há uma nova situação, uma nova hora. No presente contexto, esta situação é precedida por uma descrição do sofrimento e, ao mesmo tempo, uma confissão do pecado (Is 42.24). Desse modo, a oração de lamento, com o reconhecimento da situação, torna-se precondição para a salvação (BALTZER, 1999. p. 155). Para Westermann, a utilização de וְעַתָּה “mas agora” formaria um contraste com a perícopes anterior Is 42.18-25, assim um novo momento foi atingido (WESTERMANN, 1969. p. 115).

“Israel” e “Jacó” são utilizados para designar os israelitas. Tais nomes são utilizados largamente em textos poéticos e proféticos (BOUDART, 2013. p. 706-7 a 706). O texto apresenta uma nova situação. Uma importante expressão, a qual produz esperança, é: “não temas”. Bergers compreende que, somente quando o servo cego e surdo (42.18-20) reconhece a libertação (לִגְלוֹ) como obra de YHWH é que o solo é preparado para a mensagem do consolo (נִנְחָם) de Sião, ou seja, da restauração dos pós-exílicos em Jerusalém (BERGES, 2012, p. 304). Para compreender a importância da esperança para os exilados, há a necessidade de observar os oráculos de salvação como uma resposta do próprio YHWH para o suplicante.

Begrich afirma que os oráculos de salvação geralmente iniciam com as palavras “não temas” (BEGRICH, 1934. p. 83). Segundo Harner, “não temas” é uma expressão solene que tem por finalidade confortar (reassurance). No oráculo, “não temas” significa que a divindade decidiu conceder a salvação ao destinatário/suplicante. A mensagem de salvação indica, em termos concretos, como será manifestada a solução ao destinatário. É descrito o que a divindade fará em favor, como, por exemplo, conceder vida longa ou vitória sobre seus inimigos (HARNER, 1969. p. 420.). Segundo Westermann, a expressão “não temas” não é, como normalmente se explica,

mantém os verbos, argumentando que nenhum dos três verbos pode ser dispensado aqui, para o ato, 43.1 em diante, essa palavra-chave estabelece um *link* com a fabricação de ídolos (44.9ss). Chama a atenção para a conclusão de uma unidade poética, com três elementos. Fato esse que leva ao clímax: בָּרָא “criar” significa a criação de um novo pensamento; יָצַר “formar” para moldar o que foi produzido antes, e עָשָׂה “fazer” para torná-lo perfeito ou completo, isto é, *creavi, formavi, perfeci* (BALTZER, 1999. p. 160.). A partir do exposto, opta-se em não deletar o verbo.

somente um lembrete para o destemor; esta expressão é, antes, uma chamada para a remoção (Wegnahme) do temor (WESTERMANN, 1964. p. 360).

3 Liturgia de esperança

Os exilados utilizavam o culto alternativo, o qual não havia sacrifício pela falta do templo de Jerusalém, como um espaço litúrgico e terapêutico. A liturgia envolvia o suplicante, levando-o até o clímax esperado: um oráculo de salvação. Quais seriam as garantias de que as queixas e esperanças seriam atendidas?

A esperança é inerente e está em toda a humanidade. O go'el é aquele que resgata ou o que faz o papel de redentor. O Dêutero-Isaías utiliza o go'el e sua ação de “redimir” ou “resgatar” como atributos de YHWH. A identificação do redentor com YHWH está presente em vários textos do Dêutero-Isaías: 43.1,3,14,15; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5. Os atributos de YHWH e as qualidades de redentor do povo de Israel é percebido em diversas ações ao longo da história. Para von Waldow, a expressão “eu te resgatei” significa uma promessa real de salvação (WALDOW, 1960, p.12).

Conclusão

Apesar do profundo trauma que o exílio babilônico provocou, a profecia foi fundamental para a reorganização da fé do povo de Israel. Os oráculos anônimos, que estão preservados no livro do Dêutero-Isaías, serviram como paradigmas para a reconstrução da fé e do povo. As antigas promessas de Javé estavam em pleno vigor, apesar das desconfianças. Através dos oráculos de salvação, Javé ouvia as súplicas e concedia auxílios. As organizações dos lamentos, sejam comunitários ou individuais, fazia e faz parte do processo terapêutico. A esperança brota como fonte perene dos processos de lamento e de confiança em Javé. A liturgia assume a função de conectar as pessoas suplicantes – o povo sofrido e excluído – com Javé.

Referências bibliográficas

BERGERS, Ulrich F. *The Book Of Isaiah. Its Composition and Final Form*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.

BLOCH, Ernst. *O princípio Esperança*. Vol. 1. Trad.: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

BOUDART, André. Jacó. In: ABADIA DE MAREDSOUS (Orgs). Centro Informática e Bíblia. Dicionário enciclopédico da Bíblia. São Paulo, SP: Loyola, Paulinas, Paulus, Santo André, SP: Academia Cristã, 2013.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento*: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. Trad.: Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007.

GERTZ, Jan Christian [Hrsg.]. *Grundinformation Altes Testament*: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

HARNER, Philip B. The Salvation Oracle in Second Isaiah. In: *Journal of Biblical Literature*. Vol. 88, No. 4. Published by: The Society of Biblical Literature, 1969.

KLEIN, Ralph W. *Israel no exílio*: uma interpretação teológica. Trad.: Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

KÖHLER, Ludwig. *Deuterojesaja (Jesaja 40-55)*: Stilkritisch Untersucht. Giessen: Alfred Toepelmann, 1923.

RECHBERGER, Uwe. „Fürchte dich nicht!“ Eine form-und religionsgeschichtliche Neubestimmung der Heilsworte in Jes 40ff. In: *JeTh*. Vol. 28, 2014.

WESTERMANN, Claus. Das Heilswort bei Deuterojesaja. In: *Evangelische Theologie*, 24. München: Chr. Kaiser Verlag, 1964.

WESTERMANN, Claus. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991.

ELEMENTOS SOCIOAMBIENTAIS NA PROFECIA DE OSÉIAS

SOCIAL AND ENVIRONMENTAL ELEMENTS IN THE PROPHECY OF HOSEA

Valmor da Silva⁶⁰

Resumo

Em consonância com a temática geral do Congresso, o artigo destaca a importância dos elementos socioambientais na profecia atribuída a Oséias. O tema específico é a fauna, isto é, a presença de animais no texto de Oseias, seja com significado literal, seja, principalmente, com aplicações metafóricas. A análise tem como objetivo identificar a importância dada à natureza, representada, no caso, pelos animais, bem como avaliar a sua função crítica em momentos históricos do povo de Israel. Considera-se que o longo processo redacional do livro de Oséias reflete contextos de crise e apresenta propostas de superação das mesmas. No projeto desse livro, as metáforas dos animais são altamente significativas, pela sua força poética e pelo seu significado teológico. O método de análise consiste em detectar os campos semânticos relativos à natureza, agrupados por parentescos temáticos, como elementos espaciais, imagens da agricultura, fenômenos da natureza, plantas e animais. Na sequência metodológica, o estudo se concentra sobre o uso literal ou metafórico do campo semântico relativo aos animais, sejam eles celestes, terrestre ou aquáticos, de acordo com as citações no texto, em vista de uma crítica socioambiental. O estudo responde ao significado que os diversos elementos da fauna adquirem na teologia de Oséias. O resultado é uma proposta de integração dos seres humanos com toda a natureza, especificamente com os animais, em vista de novas relações familiares, sociais e ambientais. A análise leva à conclusão que a profecia de Oseias possui força perene e atual, em vista de sua sensibilidade enquanto proposta socio-ecológica.

Palavras-chave: Oséias. Natureza. Justiça socioambiental. Ecologia. Animais.

Abstract

In line with the general theme of the Congress, the article highlights the importance of social and environmental elements in the prophecy attributed to Hosea. The specific theme is fauna, that is, the presence of animals in the text of Hosea, either with literal meaning or mainly with metaphorical applications. The purpose of the analysis is to identify the importance given to nature, represented in this case by animals, as well as evaluate its critical function in historical moments of the people of Israel. It is considered that the long writing process of the book of Hosea reflects crisis contexts and presents proposals for overcoming them. In the design of this book, animal metaphors are highly significant, for its poetic force and its theological significance. The method of analysis consists in detecting semantic fields relative to the nature, grouped by thematic relationships, such as spatial elements, agricultural images,

⁶⁰ Doutorado em Ciências da Religião pela UMESp. Professor Titular de Teologia e Ciências da Religião da PUC Goiás. Email lesil@terra.com.br Trabalho vinculado ao GT 5.

nature phenomena, plants and animals. In the methodological sequence, the study focuses on the literal or metaphorical use of the animal semantic field, whether celestial, terrestrial or aquatic, according to the quotations in the text, in view of a socio-environmental critique. The study responds to the significance that the various elements of fauna acquire in Hosea's theology. The result is a proposal to integrate humans with all nature, specifically animals, in view of new family, social and environmental relationships. The analysis leads to the conclusion that Hosea's prophecy has perennial and current strength, given its sensitivity as a socioecological proposal.

Keywords: Hosea. Nature. Social and environmental justice. Ecology. Animals.

Introdução

O livro de Oseias já foi interpretado a partir de diversos pontos de vista. O mais conhecido, certamente, é o matrimonial, que envolve a metáfora de um homem que se casa com uma prostituta e tem três filhos com ela, conforme a narrativa dos três primeiros capítulos do livro. Geralmente, se interpreta esse matrimônio como imagem da aliança de Deus com o povo de Israel.

O próprio Oséias, entretanto, já foi visto como um sacerdote, ou como um profeta de carreira, ou como um beduíno do deserto. No Brasil, ele foi esculpido pelo Aleijadinho, no conjunto dos doze profetas de Congonhas do Campo, no contexto da inconfidência mineira. Segundo essa interpretação, Oseias representaria o inconfidente Domingos Vidal Barbosa.

Para além das diversas interpretações, tem chamado particularmente a atenção a relação de Oseias com elementos socioambientais. Destaca-se um personagem plenamente imerso na natureza; um livro perpassado pelo ambiente camponês; um texto literário com vasto uso de metáforas.

As metáforas somam cerca de quarenta similitudes ou comparações. Isso equivale mais ou menos à quantidade empregada pelo Deuteroisaías (Is 40-55) e ultrapassa outros profetas, proporcionalmente. Amós, por exemplo, usa cerca de doze metáforas e Miqueias em torno a treze (LABUSCHAGNE, 1964-65, p. 84).

O próprio texto de Oseias se propõe a uma linguagem metafórica, quando põe na boca de Yhwh, unidas à promessa de retorno, as seguintes palavras: “Eu falarei

aos profetas, multiplicarei as visões e por meio dos profetas falarei em parábolas” (12,11)⁶¹.

Além do domínio de imagens da natureza, a partir da vida cotidiana simples, Oseias estabelece um diálogo com os seres da criação. A natureza é valorizada em sua realidade própria, independente da relação com o sagrado. A fina sensibilidade do autor lhe permite usar os elementos socioambientais de maneira literal ou figurada, dando-lhes novo sentido, em vista da transformação de Israel, naquele seu momento histórico.

“Homem de sentimento, Oseias pintou com poesia a natureza palestinese”, afirma Humbert (1921, p. 101). “A natureza é a totalidade do amor de Javé, no qual vivemos, nos movemos e existimos” ou “ela é a própria ‘eira’ de Javé” nas palavras de Cunha (2005, p. 41). Dentro do grande universo da natureza, Oseias junta todos os aspectos da vida, desde a política internacional opressora do Egito e da Assíria até as relações familiares dentro das casas das pessoas.

O inventário dos elementos da natureza, presentes no livro, inclui diversos campos semânticos, tais como elementos espaciais, imagens da agricultura, fenômenos da natureza, plantas e animais (LABUSCHAGNE, 1964-65, p. 64-76). Na brevidade deste estudo, a análise se concentra sobre o último campo, os animais ou a fauna. Oseias dedica especial carinho aos animais, com preocupação ecológica e social, em vista da uma proposta socioambiental maior.

Animais em Oseias

Especial atenção, em Oséias, merecem os animais. Eles são citados, no livro, de maneira ampla e diversificada, geralmente em sentido metafórico, acentuando o confronto, para dar mais força ao pensamento. Ao que parece, a profecia reserva especial afeto a esses seres vivos, pois do modo como os apresenta, manifesta uma profunda exatidão literária e até psicológica. Passamos a elencá-los, com breve explicação⁶².

⁶¹ “Falarei em parábolas” (*Bíblia de Jerusalém*); ou “propos símiles” (*Bíblia Sagrada Almeida*). No original consta o verbo *adameh*, hitpaél de *dmh I*, com sentido de “ser semelhante, sentir-se equiparado” (KIRST et al, 1989, p. 49).

⁶² As análises são feitas, normalmente, a partir da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. As citações bíblicas, quando não têm outras indicações, se referem ao livro de Oséias, conforme a tradução da *Bíblia de Jerusalém* (1982).

Cavalo (*sûs*) é citado em Oséias duas vezes (1,7; 14,4), sendo o único animal presente no primeiro capítulo, com outra aparição no último. Em ambas, está no contexto de guerra, para expressar a inutilidade das forças militares, em contraste com a confiança na salvação que vem do Senhor. Por isso, a análise da metáfora passa apenas pela sua característica de animal forte, associado ao carro de guerra, a tecnologia mais avançada na época. O mesmo vale para o verbo cavalgar (*rkb*) usado conjuntamente no contexto de guerra (14,4) e aplicado também a Efraim, no sentido de atar ao arado (10,11).

Animais do campo (*hayat hassadeh*) tem quatro referências (2,14.20; 4,3; 13,8), sempre para exprimir a potência inexorável de Deus.

Os animais do campo (*hayat hasadeh*), juntamente com as aves do céu (*’op hashamaim*) e os répteis do solo (*rémesh ha’adamah*) compõem a aliança de Deus com a natureza (2,20). Para retratar a visão do universo, segundo a mentalidade hebraica antiga, com os três patamares, céu, terra e oceano, a tríade retorna adiante (4,3), porém os peixes do mar (*d^egey hayam*) assumem o lugar dos répteis. Segundo DeRoche (1981, p. 400-409), nesse passo (4,3, como em Sof 1,2-3), Israel é punido (não julgado) por Yahweh por não ter sido fiel à aliança, e a punição é uma anticriação, em que o mar, os céus e a terra representam a lista de todos os seres vivos. De acordo com Pedro e Nakanose (1995, p. 38-39), essa destruição da natureza é fruto da ganância do estado monárquico que, naquele momento, explorava pessoas e espoliava as casas. Na visão de Sampaio (1999, p. 99), o pacto com os animais selvagens associado à inexistência de guerra, são “meios capazes de permitir que houvesse produção e tranquilidade”. Lopes (2008, p. 42-50) analisa a perícopa (4,1-3), no contexto ecológico da Amazônia, como um processo (*rib*) contra os governantes, por terem rompido com o projeto de Yhwh e, em consequência, ameaçarem toda a natureza.

Os animais representam a natureza toda, portanto, como intermediários da aliança de Deus com os seres humanos “em favor deles” (2,20), primeiro como uma restauração completa ou uma recriação (BERGANT, 1994, p.11), depois como uma forma de punição (4,3) por infidelidade à mesma aliança, podendo o ser humano desencadear o rompimento dos vínculos com a própria natureza (MEJÍA, 1975, p. 49).

Novilha indomável (*parah sorerah*) é a comparação aplicada a Israel (4,16) e, adiante, novilha adestrada (*’eg^elah m^eelumadah*) aplicada a Efraim (10,11). Embora as

Bíblia traduzam ambas com a mesma palavra novilha (*Bíblia de Jerusalém* e *Bíblia Sagrada Almeida*), distingue-se vaca (*parah*) como feminino de touro (*par*, 14,3) e novilha (*‘eg^elah*) como feminino de bezerro (*‘égel*, 8,5.6; 10,5; 13,2), distinção mantida pela *Bíblia do Peregrino* (ALONSO SCHÖKEL E SICRE DÍAZ, 1991, p. 915 e 937). As referências às atividades dos animais continuam com a afirmação de que Yhwh não poderá apascentar (*r’h*) essa vaca brava que é Israel (4,16). Do campo agrícola passa para o pastoril. A imagem do pastor que apascenta as ovelhas traz consigo, necessariamente, aquela do cordeiro (*kébes*) a ser apascentado (4,16).

A figura da novilha adestrada que é Efraim (10,11) é mantida com outras comparações das atividades agrícolas, como pisar a eira, atrelar ao jugo, lavrar e gradear. Igualmente as comparações pastoris ilustram a atividade de Efraim, pois essa se apascenta de vento (12,2) e se sacia no seu pasto (13,6).

Ovelhas e bois, com o coletivo rebanho miúdo (*tso’n*) e rebanho de gado (*baqar*) acompanham o povo (5,6), para insistir na imagem de Deus que não consegue pastoreá-lo, devido à sua rebeldia em transgredir a aliança. Os dois coletivos para rebanho ovino e bovino se referem a animais de culto, para expressar, no contexto, que Yhwh “não só não se deixa encontrar assim, mas que se ‘aparta’ e ‘se vai’” (MEJÍA, 1975, p. 60).

Nessas metáforas, alguns animais serviram de comparação ao povo, dito Israel ou Efraim. Trata-se, como se vê, de animais domésticos. Deus, contrariamente, é sempre comparado com algum animal violento. Essa é uma constante em Oséias, de acordo com o estudioso Israel (1976, p. 64), referindo-se a outra pesquisa.

Essa característica foi objeto de estudo por parte de Labuschagne (1965-5, p. 64-74), o qual, no seu atento exame das comparações de Oséias destaca como a divindade é comparada a animais perigosos e não domésticos, como o urso (Os 13,8; cf. 2Sm 17,8; Pr 17,12), o leão (Os 5,14; 11,10; 13,7), o leopardo (Os 13,7), enquanto o povo é sempre colocado em relação com animais domésticos, como a novilha (Os 4,16; 10,11) e a pomba (Os 7,11; 11,11).

Traça (*‘ash*) e cárie (*raqab*) referem-se a insetos que provocam podridão (5,12), agem como caruncho ou cupim, sendo que “atuam desde dentro, com eficácia vagarosa: assim será Deus, que habita no meio deles, não para proteger, mas para corroer” (ALONSO SCHÖKEL E SICRE DÍAZ, 1991, p. 919).

Leão (*shaḥal*) e leãozinho (*kēpyr*) abre a série de animais selvagens aos quais Yhwh se assemelha (5,14). “O *shaḥal* e o *kēpyr* são termos que denotam o leão jovem, voraz e ansioso por matar indiscriminadamente” (LABUSCHAGNE, 1964-65, p. 65). São os dois termos que Oseias usa quando se refere ao leão que mata, como símbolo da ação implacável de Deus (5,14; 13,7). A comparação é completada com a imagem do leão que despedaça (*trp*) e carrega a presa (*ns*).

Esse forte teriomorfismo queria levar a compreender a força da aliança de Yhwh, contra a política internacional de acomodar a própria história com a Assíria (MAYS, 1969, p. 92). O leão, como manifestação de poder e força, no imaginário popular, estava presente nos selos do império do século VIII, como atestam os achados arqueológicos (LAGE, 2015, p. 390).

Pomba ingênua (*yōnah pōtah*) é Efraim (7,11), porque chama ora o Egito ora a Assíria. Por isso, Deus o abaterá como aves do céu (*‘op hashamaim*), como presa fácil (7,12). A glória de Efraim voará como pássaro (*ytē’ōpep*), em seguida (9,11). Pássaro (*tsipôr*) e pomba (*yōnah*) se reencontram (11,11) para designar a docilidade com que o povo retornará do Egito e da Assíria.

Águia (*nésher*) se apresenta como símbolo da desgraça (8,1), provocada pela transgressão da aliança. Nesse caso, sugere a ameaça da Assíria, que tinha como símbolo justamente a águia (PORTELLADA, 2015, p. 400)

Bezerro (*‘égel*) é normalmente associado a ídolo cananeu (8,5.6; 10,5; 13,2). Touros (*shēwarīm*) tem a mesma conotação (12,12) seja com esse vocábulo, seja com o sinônimo touro (*par*) (14,3). Portanto, não se associa propriamente a elemento da natureza, senão pela sua função cultual. O culto ao bezerro, normalmente, provém do ambiente cultural cananeu e é sempre avaliado negativamente em Oseias (PORTELLADA, 2015, p. 403). Por outro lado, esse culto revela conflitos entre Yhwh e Baal, com consequências sócio-econômicas críticas para o povo do VIII século (TOSELI, 2015, p. 458-473)

Efraim será ainda nomeado asno selvagem (*pére’ bōded*) pela sua subordinação à Assíria (8,9). O original associa a raiz verbal de efeito sonoro (*pr*) entre as palavras Efraim e asno (ALONSO SCHÖKEL E SICRE DÍAZ, 1991, p. 928).

Gazela arábica (*‘dmh*) e gazela dorcas (*tsb’ym*), onde normalmente se lê o nome de duas cidades, podem ser duas espécies animais (11,8) associadas a Efraim e Israel, aceitando a proposta do sugestivo artigo de Israel (1976, p. 63). O autor analisa o Texto Massorético hebraico, bem como a versão grega dita Septuaginta, com as

diversas tentativas de explicação e conclui que a tradução poderia ser: “Como poderia eu dar-te ó Efraim, entregar-te ó Israel; como poderia eu tornar-te como a Gazela arábica e fazer-te semelhante à Gazela dorcas? ”.

Como um leão (*arēyeh*) é Yhwh (11,10) que ruge e ruge (*s’g*) (11,10.10). Ao comparar Deus que ruge como um leão, o texto usa a palavra *arēyeh* que denota o leão adulto, capaz de impressionar pelo seu rugido, diferente dos jovens leões mais prontos para devorar, como anotado anteriormente (5,14; 13,7)⁶³.

E quando ele rugir, os filhos de Israel voltarão como bando de pássaros (*tsipôr*) e como pomba (11,11). Ao duplo rugido de Yhwh, como leão poderoso, senhor da história, corresponde o trêmulo retorno dos refugiados ou deportados. “A comparação com os pássaros (7,11.12), cara a Oseias, se funda na disposição migratória das aves e na segurança de seu sentido de direção” (MEJÍA, 1975, p. 116).

Leão (*shahāl*) abre uma lista de animais selvagens (13,7-8) com outros três nomes, a saber, pantera (*namer*)⁶⁴, urso despojado de filhos (*dob shakûl*)⁶⁵ e leoa (*labî*). Os animais do campo se reencontram em 2,14 e 13,8, sempre para exprimir a potência inexorável de Deus. As ações todas correspondem à natureza desses animais citados, em comparação com as ações de Deus que, além de rugir (11,10.10), despedaça (5,14; 6,1), carrega a presa (5,14), ataca, rasga e devora (13,8).

Conclusão

Oseias integra a natureza, no caso analisado, a fauna, com a ação humana como um todo. Existe uma integração entre ser humano e mundo animal. Mais que isso. O destino da terra está conectado à maneira como a natureza é tratada. Nesse sentido, os animais podem servir como proteção ou como punição às ações das pessoas.

Algumas imagens podem chocar pela violência, como os animais ferozes que devoram. Isso poderia parecer tanto mais estranho quanto mais num livro que prima

⁶³ Dentre os vários sinônimos para felinos, Oseias não usa o termo comum leão (*'ari*). Há discussões textuais sobre o termo leoa (*labî*) que preferimos manter (13,8b). Para a discussão, Labuschagne (1964-65, p. 65-66).

⁶⁴ Pantera ou leopardo aparece junto com o leão também em Jr 5,6, mas só Oseias aplica a figura da pantera a Yhwh, com a partícula comparativa como (*kē*) (LABUSCHAGNE, 1964-65, p. 66).

⁶⁵ Urso despojado de filhos reforça a situação da mãe irada. A mesma associação ocorre em 2 Sm 17,8; Pr 17,12. Mas Oseias tem o cuidado de estabelecer a comparação como (*kē*) para evitar a compreensão literária da metáfora (LABUSCHAGNE, 1964-65, p. 66).

pela expressão de um Deus misericordioso. Mas a sensibilidade de Oseias sabe dosar as metáforas usando formas comparativas. Por outro lado, não deixam de exprimir o gênio poético do profeta.

Ainda mais impressionante é o envolvimento da vida dessa pessoa com a sua mensagem. Esse envolvimento é tão estreito que os estudiosos não sabem dizer, por exemplo, se o seu matrimônio com Gomer é simbólico ou real, assim como a história dos seus três filhos. Embora o livro não forneça dados biográficos sobre sua autoria, pode-se vislumbrar facilmente um caráter meditativo em diálogo íntimo com Deus, e ao mesmo tempo aberto para a natureza e para outras pessoas.

O que se quis aqui demonstrar é a capacidade poética refletida na força das imagens e no modo como Oseias as aplica. A linguagem figurativa se expressa no campo das relações humanas e no campo da natureza, exemplificado aqui pelas metáforas aplicadas aos animais.

Referências bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Luis e SICRE DÍAZ, José Luis. *Profetas. II*. Edições Paulinas, São Paulo, 1991. (Grande Comentário Bíblico).
- BERGANT, Dianne. Restoration as Re-Creation in Hosea 2. *The Ecological Challenge: Ethical, Liturgical, and Spiritual Responses*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1994. p. 3-15.
- BÍBLIA de Jerusalém (A)*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA Sagrada Almeida Revista e Atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- CUNHA, Rogério Ignácio de Almeida. O profeta Oseias: histórias de um Deus que só sabe amar de um povo sofrido que custa a aprender. In: MOREIRA, Gilvander Luiz; CUNHA, Rogério Ignácio de Almeida; COSTA, Julieta Amaral da. *Profecia, carinho e luta: uma leitura de Oséias*. São Leopoldo: CEBI, 2005. p. 36-85. (Série A Palavra na Vida, 210/211).
- DeROCHE, Michael. The Reversal of Creation in Hosea. *Vetus Testamentum*, v. 31, n. 4, p. 400-409, 1981.
- GELIN, A. Osée, livre d'. *Dictionnaire de la Bible Supplément*, v. VI, Paris : Latouzey, 1960, p. 926-940.
- HUMBERT, Paul. Osée le prophète bédouin. *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses*, n. 1, p. 97-118, 1921.
- ISRAEL, Felice. Una varietà di gazzella menzionata in Osea 11,8. *Bibbia e Oriente*, n. 18, p. 61-64, 1976.
- KIRST, Nelson et al. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1989.
- LABUSCHAGNE, C. J. The Similes in the Book of Hosea. *OTWerkSuidA* n. 7/8 p. 64-86, 1964-5.

LAGE, Jovair. Javé é um Leão devorador: denúncia e ameaça contra a guerra entre Efraim e Judá. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 32, n. 128, p. 385-394, 2015.

LOPES, Mercedes. A terra está de luto e seus habitantes murcham (Oseias 4,1-3): uma profecia que mostra a relação entre humanidade e natureza. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 100, p. 42-50, 2008.

MAYS, J. L. *Hosea: A Commentary*. London: SCM Press LTD, 1969. (Old Testament Library).

MEJÍA, Jorge. *Amor, pecado, alianza: una lectura del profeta Oseas*. Buenos Aires: Teología, 1975.

PEDRO, Enilda de Paula ; NAKANOSE. Shigeyuki. *Como ler o livro de Oseias: reconstruir a casa*. São Paulo: Paulus, 1995.

PORTELLADA, Paulo. Oseias 8,1-14. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 32, n. 128, p. 395-407, 2015.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Movimentos do corpo prostituído da mulher: encontros e desencontros teológicos*. São Paulo: UMESP/Loyola, 1999.

TOSELI, Cecilia. Oseias 13 e a condenação dos “tours jovens”. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 32, n. 128, p. 458-473, 2015.

UM RITO DE ENTRONIZAÇÃO EM ISAÍAS 42,1-4

José Jacinto de Ribamar Mendes Filho⁶⁶

Resumo

O artigo visa compreender o ritual de entronização presente em Isaías 42,1-4. Tendo em vista o conceito antropológico de rito de passagem e a constatação de que o tratamento de servo eleito, o qual Deus toma pela mão, alude ao rito de entronização, surge a pergunta: quais são as dimensões do servo em Isaías 42,1-4? A partir da análise de termos em Isaías 42,1-4 que refletem o conceitual característico do servo sofredor, o presente trabalho esboçará uma reflexão teológica sobre o significado da entronização do Messias sofredor. A pesquisa busca mostrar que o cântico do servo está estruturado em forma de “apresentação”. Além disso, o trabalho quer enfatizar também uma leitura comunitária e cristológica do texto bíblico.

Palavras-chave: Rito de entronização. Servo. Messias sofredor.

Abstract

This article wants to understand the enthronement ritual present in Isaiah 42,1-4. Considering that the anthropological concept of rite of passage and the treatment as an elected servant, which God takes by the hand, allude to a rite of enthronement, the question is: what are the dimensions of the servant in Isaiah 42,1-4? From a terminological analysis of terms in Isaiah 42,1-4 that reflect the characteristics of the suffering servant, the present article tries to reflect theologically on the meaning of the suffering Messiah's enthronement. The research wants to show that the canticle of the servant is structured in the form of a “presentation”. In addition, the work tries to focus on a communitarian and christological reading of the biblical text.

Keywords: Rite of enthronization. Servant. Suffering Messiah.

Introdução

O texto visa compreender o ritual de entronização em Isaías 42,1-4. Usa o conceito antropológico de rito de passagem e estuda como se dá o tratamento do servo eleito. O estudo começa analisando termos significativos do primeiro canto, fazendo um apanhado léxico e teológico, buscando relacioná-los com os outros cantos do servo (Isaías 49,1-6; Isaías 50,4-9; Isaías 53,12-53,12). A seguir, é feito um estudo conceitual sobre o servo sofredor partindo da questão tradicional “quem é o servo?”. Por último, o trabalho esboçará uma reflexão teológica sobre o ritual de entronização e seu significado no conjunto dos cantos e na teologia de Deutero-Isaías.⁶⁷

⁶⁶ Doutorando em Teologia pela Faculdades EST. E-mail: jacintodefilho@hotmail.com – Bolsista CAPES.

⁶⁷ Além da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, utilizar-se-á a *A Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2002).

Há a hipótese de que o servo eleito seja a comunidade de Israel no exílio, se tratando especificamente de um pequeno grupo de exilados. Acredita-se que ele tem as qualidades de um rei, não como as de um monarca (tirano, tido como deus e opressor), mas é justo e piedoso e cheio do espírito de Deus. Só possui as qualidades de um rei, mas, não é um rei, e sim, um anti-rei, que será entronizado na corte como o escolhido de Javé.

Termos significativos em Isaías 42,1-4

Cabe, no início, uma breve exposição dos quatro cantos do servo. No primeiro canto (Isaías 42,1-4), o servo de Deus é apresentado; no segundo canto (Isaías 49,1-6), o servo descobre sua vocação e seu valor; o terceiro canto (Isaías 50,4-9) conta como será a missão do servo; o último canto (Isaías 53,12-53,12) retoma o tema do sofrimento e culmina na exaltação.

Diz assim o primeiro canto em questão:

Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu Espírito, ele trará o direito às nações. Ele não clamará, não levantará a voz, não fará ouvir a voz nas ruas; não quebrará a cana rachada, não apagará a mecha bruxuleante, com fidelidade trará o direito. Não vacilará nem desacoçoará até que estabeleça o direito na terra, e as ilhas aguardem seu ensinamento (Isaías 42,1-4).

No v. 1 aparecem dois termos de suma importância: *‘ebed* (HOLLADAY, 2010, p. 371)⁶⁸ e *bēhîrîy* (HOLLADAY, 2010, p. 49). O primeiro é composto pela raiz *‘abad* (HOLLADAY, 2010, p. 371)⁶⁹, “servir”. É o tipo de serviço dirigido a pessoas (Jacó servindo Labão, cf. Gênesis 29,15 e 30,26,29); no grau pual, refere-se ao serviço de cativos (cf. Isaías 14,3). O serviço também pode ser dirigido ao rei ou governante (Juízes 9,28) (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1065-1066). O segundo termo carrega a raiz *bāhar* (HOLLADAY, 2010, p. 50)⁷⁰, “eleger⁷¹” (HOLLADAY, 2010, p. 49). A forma do particípio passivo, *bāhîr* (HOLLADAY, 2010, p. 49), “escolhido”, aparece, aqui, com o sufixo pronominal *y* “meu”, ou seja, “meu escolhido”.

⁶⁸ Cf. verbete *‘ebed*.

⁶⁹ Cf. verbete *Ayn*.

⁷⁰ Cf. verbete *Bachar*.

⁷¹ Esta tradução é empregada no sentido de “escolhido” por Deus. Aí, Holladay vai apresentar Moisés como sendo um típico escolhido por Deus (Salmo 106,23).

No texto em discussão há ainda um termo importante: *mishpāt* (HOLLADAY, 2010, p. 313), normalmente vertido por “justiça”⁷² (HOLLADAY, 2010, p. 313), podendo também significar “sentença” ou mais amplamente “direito”, um modo de vida condizente à Torah. É derivado de *shāpaṭ*, “julgar”, “governar” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1602). No contexto de um povo cativo, a justiça pode significar “libertação”.

Os termos *lo* (HOLLADAY, 2010, p. 240)⁷³ e *yts’aq* (HOLLADAY, 2010, p. 438)⁷⁴, no v. 2, formam a expressão *lo yts’aq*, “não clamará”⁷⁵ (HOLLADAY, 2010, p. 438). O termo *yts’aq* é derivado da raiz *tsā’aq*, “gritar”, “clamar por socorro” ou “chamar” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1297). “Essa raiz significa ‘clamar por ajuda’ (por estar muito aflito) ou ‘exclamar’ (por estar muito alegre; cf. 2 Rs 2.12)” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1297). Atitude que o servo não toma, e não clama por socorro, mas, resiste a todo tipo de opressão.

O verbo *tāmak* (HOLLADAY, 2010, p. 557) significa “pegar, apoderar-se de” (HOLLADAY, 2010, p. 557). “Na maioria das vezes a raiz é empregada em contextos que tratam de assuntos morais ou verdades espirituais” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1646). “Também se usa o verbo para designar a ação soberana com que Deus ordena os acontecimentos da história” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1646), quando trará julgamento aonde for necessário (Amós 1,5.8). É muito utilizada em situações de reconhecimento paterno, sendo a mesma aplicada ao episódio de José, quando este se apodera da mão do velho Jacó, mudando-a de um lado para o outro (cf. Gênesis 48,17). A expressão é também utilizada em situações de medo e assombração, quando o “tomar pelas mãos” por parte de Deus significa o cuidado divino na hora do medo (cf. Isaías 41,10).

Há a promessa de que sobre o eleito “repousa o espírito”, o espírito que dá sabedoria e entendimento (Isaías 11ss; 42,1-12;). “Colocar o espírito” ou “repousar o espírito” são expressões reservadas ao rei, sempre quando este está furioso por causa da injustiça ou quando é convocado para uma missão (1 Samuel 11,6). Assim,

⁷² É empregado no sentido de “procedimento reto”, como aparece em Isaías, capítulo 40 (vv. 14,27).

⁷³ Partícula negativa “não”.

⁷⁴ Termo variado da raiz verbal *tsāaq*.

⁷⁵ É empregado no sentido de “clamar” a Deus, pedir socorro, de levantar um “clamor” a Deus (como em Gênesis 4,10).

coberto do espírito de Javé, o rei acabará com a desigualdade entre ricos e pobres, entre o lobo e o cordeiro (1 Samuel 11,4).

A missão do Servo deve ser realizada visando os enfraquecidos e as enfraquecidas, que figurativamente são como canas machucadas ou curvadas (Isaías 42,3). São pessoas em situações de miséria, que buscam sobreviver com o pouco de fôlego que lhes resta. O Servo nunca procura esmagá-las, mas convida-os para se libertarem de suas próprias cargas, animando-os à vida e prometendo-lhes a esperança.

Características do servo sofredor

As palavras de Dêutero-Isaías querem encorajar os exilados (SCHMIDT, 2004, p. 245). Estes já cumpriram o trabalho que lhes foi imposto, e receberam sofrimento dobrado da mão de Javé pelos seus pecados (Isaías 40,2). No exílio os desterrados se alimentam não só do ódio (Jeremias 51,34-35). “E, junto com o ódio, os desejos de vingança, a saudade da terra prometida, as ânsias de libertação. Estes sentimentos vão acompanhados também de uma crise de fé e de esperança” (SICRE, 1996, p. 311).

Os desterrados experimentam a ausência de Deus, ocasião em que cantar é a única forma de amenizar a dor. Talvez o povo de Deus tivesse que entreter os soldados do rei com canções; parecia ser um ofício humilhante para quem era considerado servo de Javé (Salmo 137).

Quem é esse Servo? Quanto a esse servo, alguns advogam que seja um indivíduo, pensam no próprio profeta, em Moisés, ou Jeremias. Os que advogam (dentre estes Erich Zenger e Joseph Blenkinsopp⁷⁶) que seja um coletivo geralmente afirmam que é o povo exilado Jacó/Israel (cf. Isaías 41,8-9; 44,1.2.21; 45,4; 48,20; 49,3). Da figura do servo claramente identificado como Israel destacam-se, em Isaías 53,12, traços de alguém que está próximo de Deus numa maneira diferente, e age de maneira diferente, e participa da obra divina de maneira diferente? Não pode ser um indivíduo, mas um grupo ainda menor que o primeiro servo.

⁷⁶ Ver ZENGER, Erich. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo, SP: Loyola, 2003. p. 390; e ver também BLENKINSOPP, Joseph. Isaiah 40-55: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2002. v. 19A. p. 304.

Será mesmo uma parte do povo do exílio, chamado Jacó pelo profeta? Sim! É o povo escolhido de Deus para uma missão: ser a luz das nações, para abrir os olhos aos cegos e tirar do cárcere os prisioneiros! “... O Servo de Deus é o povo do cativoiro!” (MESTERS, 1981, p. 20). E se a palavra de Deus é destinada a um grupo de pessoas, então, onde fica o profeta neste coletivo? Acredita-se que o profeta seja um observador da realidade, alguém que conhece de perto o sofrimento dos desterrados. Ou seja, trata-se de alguém que integra o coletivo.

A realidade dos exilados se caracteriza por falta de esperança. Certamente um pequeno grupo do exílio vivia em total sofrimento, outros, no entanto, apesar de não serem cidadãos plenos, tinham uma vida próspera após um período de adaptação, podendo exercer suas profissões e adquirir bens. Alguns até conseguiram fazer carreira na administração pública (Esdras 2,65; Neemias 7,72).

Ora no exílio uns viviam mal e outros tantos viviam bem. Mas, havia muitos motivos para os desterrados acharem que careciam de libertação: tinham perdido suas famílias, sua nacionalidade, e mesmo uns gozando de posses, não eram cidadãos babilônicos.

A atitude do servo espelha o comportamento do povo exilado. No cativoiro, o povo, mesmo sendo injustiçado, não respondia com injustiças; apesar de machucado, não machucava o próximo; e mesmo oprimido, não oprimia ninguém (MESTERS, 1981, p. 38). Já que ele não fazia o mal aos outros, quem o consolaria? Ele mesmo, o próprio povo! Para poder realizar essa primeira missão, de consolar a si mesmo, ele só podia contar com sua própria resistência, ancorada na presença de Deus e no dom do Espírito (Isaías 41,1; 42,1; cf. também 50,4ss). Só a solidariedade de uns com os outros podia superar o desafio da sobrevivência e do sofrimento (Ezequiel 3,15). Só uma convivência caritativa faria brotar a experiência da misericórdia e da ternura de Deus, que nunca abandonaria o seu povo (ver NAKANOSE; PAULA, 2004).

“O sofrimento humano remete o leitor a uma reflexão, explica que opressão e injustiça são assuntos importantes que devem ser levados em conta” (MENDES FILHO, 2017, p. 90). Motiva o servo a levar a justiça ao mundo (Isaías 42,1). Ele, o servo, pode até sofrer, mas não deseja o mesmo ao próximo. Pode até passar vergonha, ser humilhado, mas sabe que resistir será a única alternativa.

O rito de entronização

Muitos salmos falam da entronização de Javé como rei dos deuses no panteão oriental (Salmo 47s; 93s; 96s; 97s; 98s; 99s). Mas em Dêutero-Isaías a questão é diferente. Aqui talvez haja semelhanças com os salmos reais, que refletem a ideologia real do Oriente: o rei é encarregado da justiça; o rei deve proteger os fracos; o ungido tem a garantia da presença divina, etc.

O profeta aponta e mostra o servo:

“Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu Espírito, ele trará o direito às nações” (Isaías 42,1).

“É com estas palavras solenes, dirigidas por Deus a todas as nações do mundo e transmitidas até nós pelo discípulo do profeta Isaías, que o primeiro cântico abre a história do Servo de Deus” (MESTERS, 1981, p. 25). É trecho que antecipa a história dos servos de Deus: como a história de Jesus, do que ele começou a fazer e ensinar acerca do amor, da verdadeira paz e da justiça.

O Dêutero-Isaías propõe em Isaías 42,1-4 uma estrofe em forma de hino (BLENKINSOPP, 2002, p. 304). Os aspectos poéticos e líricos do canto vão apontar para o gênero de entronização de um rei, uma ideia bastante conhecida nas religiões do antigo Oriente. Os judeus e outros povos do antigo Oriente sentiam a necessidade de renovar periodicamente o mundo. Entoava-se o canto por ocasião de um rito que simbolizava a repetição da cosmogonia, o renovo da criação do mundo (ELIADE, 1972, p. 38).

Essa prática ritualística que intenta a renovação do mundo é cultivada também no Festival do Akitu, festa da antiga Babilônia, que ocorria a cada ano e tinha o rei como seu protagonista. No Festival do Akitu, também chamado de a festa de Ano Novo, o propósito era celebrar o plantio e a colheita, e os deuses eram nutridos, vestidos e cobertos de joias e perfumes (BELL, 1997, p. 17).

Uma grande procissão era organizada para obter a renovação da vegetação (ver RIES, 2019). Em sua forma babilônica posterior (cerca de 1000 a.C.), o festival era comemorado nacionalmente durante os doze dias do primeiro mês do ano. O rei era golpeado e humilhado pelo Deus Marduc, figura divina representada pelo sacerdote, para celebrar a passagem da morte para a vida, mitificando o sacrifício do rei em favor

do equilíbrio e do bem-estar da Babilônia, fazendo o rei terreno lembrar que o verdadeiro rei é Marduc (BELL, 1997, p. 17).

Após ser golpeado e humilhado pelo sacerdote, o rei tem seu reinado renovado. Nesse momento, ele é segurado pelas mãos e apresentado ao mundo como servo de Marduc. De maneira similar, o servo de Deus é apresentado ao mundo como servo instalado na corte do rei Javé. O reinado de Javé se expressa na libertação do povo, na eliminação de suas dores e prisões, consolando o servo de todo o seu sofrimento (Isaías 52,7-12).

O tema da libertação é mencionado nos seguintes cantos do servo (Isaías 52,13; 52,13). Nos “cânticos do servo” nos é apresentado um servo de Javé que reúne o seu povo e é a luz das nações, que prega a verdadeira fé e expia por sua morte os pecados do povo. Independentemente quem é ou foi o servo, certamente foi alguém que conseguiu incorporar os destinos de seu povo.

Conclusão

A pesquisa compreende que o canto do servo se acha estruturado em forma de apresentação de um governante, tratando-se, portanto, de um “oráculo de apresentação”, onde o servo é apresentado, amparado, sustentado e revestido do espírito para proclamar perante todo o mundo o direito divino.

Deus apresenta o servo originalmente a um conselho celestial. No contexto de Dêutero-Isaías, ele é também apresentado ao povo judaíta exilado; por conta de sua missão, todo o mundo o conhecerá. Ele é a resposta ao desânimo não somente dos exilados na Babilônia, mas de todos os que sofrem sob a tirania dos impérios.

O hino entoado durante a procissão do povo de Deus compõe-se de um rito em que o Espírito de Deus incorpora no pequeno povo do exílio as qualidades do rei Messias prometido, que deve ser entronizado. Fenômeno que resulta na inserção do espírito de Deus no pequeno grupo de desterrados, antecipando a encarnação do Verbo em João 1ss, tornando Javé o Deus digno de ser entronizado e o servo instalado.

Referências bibliográficas

BELL, Catherine. *Ritual: perspectives and Dimensions*. New York, Oxford University Press, 1997.

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2002. v. 19A.
 ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
 HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.
 HOLLADAY, William Lee. *Léxico de Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
 MENDES FILHO, J. J. R. *O profeta Jeremias e o sofrimento: uma ética para formatar a vida*. Protestantismo em Revista. São Leopoldo/RS. v. 43, n. 2. p. 89-102. jul. /dez. 2017.
 MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre: os Cânticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías*. Petrópolis, RJ: Vozes, Angra dos Reis: CEBI, 1981.
 NAKANOSE, Shigeyuki; PAULA, Enilda de. *Como ler o Segundo Isaías (40-55): da semente esmagada brota nova vida*. São Paulo: Paulus, 2004.
 RIES, Julien. *A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e métodos*. Tradução de Leonardo A.R.T. dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
 SCHMIDT, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annemarie Höhn. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.
 SICRE, Jose Luis. *O profetismo em Israel: o profeta: os profetas: a mensagem*. 2. ed. Tradução de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.
 ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Loyola, 2003.

**ESPIRITUALIDADES NÃO-RELIGIOSAS, XAMANISMO E NOVA ERA
NO CIRCUITO DE ARTE CONTEMPORÂNEA⁷⁷**

Daniela Cordovil⁷⁸

Resumo

Este trabalho pretende abordar a circulação de artistas pelo universo do xamanismo e da Nova Era, refletindo sobre como estes circuitos contibuem para uma reinvenção do lugar do sagrado na sociedade contemporânea. O *locus* do estudo empírico é a trajetória de artistas cujo trabalho apresenta um diálogo com a espiritualidade e a recepção destas obras no circuito de arte contemporânea. São discutidas também algumas características de um incipiente mercado de oferta de serviços ligados a espiritualidade voltados especificamente para os artistas. O trabalho estuda o atual cenário onde um vasto conjunto de experiências do sagrado são oferecidas para buscadores religiosos das mais diversas procedências o que tem atraído a atenção de artistas. A prática de artistas de produzirem coletivamente a partir de “residências artísticas”, períodos de imersão temática que usualmente envolve retiros e viagens, tem gerando uma maior comunicação entre o circuito da Nova Era e o circuito de arte contemporânea, pois algumas destas residências possuem como proposta a busca espiritual, combinada com o fazer artístico. A partir do estudo destas interlocuções este trabalho propõe uma reflexão sobre o alcance e as características das espiritualidades não-religiosas.

Palavras-chave: Espiritualidades não-religiosas. Nova Era. Arte Contemporânea. Xamanismo.

Abstract

This work discusses the circulation of artists through the universe of shamanism and New Age, reflecting on how these circuits contribute to a reinvention of the place of the sacred in contemporary society. The locus of empirical study is the trajectory of artists whose work presents a dialogue with spirituality and the reception of these works in the contemporary art circuit. The paper also discusses some characteristics of an incipient market that offering spirituality services specifically geared to artists. It studies the current scenario where a vast set of sacred experiences are offered to religious seekers of various origins, including artists. The “artistic residences”, periods of thematic immersion that usually involves retreats and travels, has created a greater communication between the New Age circuit and the contemporary art circuit, because some of these residences have been offered merging spiritual search and artistic production. This paper proposes a reflection on the scope and characteristics of non-

⁷⁷ Trabalho apresentado na ST06 “Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Não-religiosas”.

⁷⁸ Doutora em Antropologia. Pesquisadora vinculada à Universidade do Estado do Pará (Brasil) e à Universidade Nova de Lisboa (Portugal). E-mail: daniela.cordovil@gmail.com.

religious spiritualities, from the study of those connections between new age practices and contemporary art.

Keywords: Non-religious spiritualities. New Age. Contemporary Art. Shamanism.

Introdução

Esta pesquisa analisa a trajetória de artistas cujo trabalho apresenta um diálogo com a espiritualidade, e a recepção de suas obras no circuito de arte contemporânea. A primeira parte do trabalho abordará o recente interesse de artistas pelo tema do xamanismo e sua relação com a ecologia. Na segunda parte do trabalho, são discutidas algumas características de um incipiente mercado de oferta de serviços ligados a espiritualidade voltados especificamente para os artistas. Trata-se das “residências artísticas” oferecidas por comunidades e ecovilas, que possuem uma proposta de criação artística aliada ao desenvolvimento da espiritualidade. Estas propostas se mostram alinhadas com o discurso da Nova Era e das religiões do self, pois pregam a busca de uma espiritualidade individual, descolada de grupos e instituições religiosas (D’ANDREA, 2000; GUERRIERO, 2006).

A prática de produzirem coletivamente a partir de “residências artísticas”, períodos de imersão temática que usualmente envolve retiros e viagens, tem gerado uma maior comunicação entre o circuito da Nova Era e o circuito de arte contemporânea, pois algumas destas residências possuem como proposta a busca espiritual, combinada com o fazer artístico. Para demonstrar esta tese, serão discutidas as residências artísticas oferecidas pela ecovila Terra Una, situada na Serra da Mantiqueira em Minas Gerais, que tem atraído artistas de diversas vertentes, recebendo patrocínio das agências de fomento.

Xamanismo, ecologia e ontologias na arte contemporânea

Nas últimas décadas tem despontado no cenário da arte contemporânea diversos artistas e curadores cujas propostas inspiram-se em maior ou menor grau nas práticas do xamanismo; acompanhando esta tendência, o paradigma do artista como um xamã tem adquirido crescente influência em análises de obras de arte moderna e contemporânea. Denita Benishek (2015) discorre sobre as possibilidades

da relação entre arte e xamanismo. A autora entende xamãs e artistas como videntes, considerando-os capazes de viajar entre mundos e de ver para além do real.

A busca pelo xamanismo na arte contemporânea tem como exemplo de destaque o trabalho de Ernesto Neto, um artista brasileiro cuja obra ganhou projeção internacional. A partir da convivência com os índios Huni Kuin e do uso ritual da ayahuasca, Neto propõe instalações que se utilizam de padrões geométricos inspirado em grafismos indígenas e cujo universo sensorial remete o expectador à experimentação tátil, visual e olfativa (GOLDSTEIN e LABATE, 2017, p. 449). Em 2017, na bienal de Veneza, Ernesto Neto representou o Brasil em uma ala da exposição intitulada *Pavilhão dos Xamãs*, onde também foram celebrados rituais coordenados pelos indígenas, que atraíram grande atenção do público e da imprensa.

Outro artista que se auto-intitula um xamã é o paraneze Bené Fonteles, cuja obra *Ágora, Oca, Tapera, Terreiro* foi exposta na Bienal de Arte de São Paulo, em 2016. No interior de sua instalação, Fonteles conduziu uma série de interações com o público, inspiradas no xamanismo. O artista declarou em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, que se o chamaram para a bienal “é porque eles quer[ia]m outra coisa. Não é só o artista que estão convidando. Dizem que também sou um xamã” (MARTÍ, 2016).

Estas propostas artísticas buscam uma intervenção na sociedade a partir de um repensar da relação entre homem e natureza. Pretendem reconstruir a relação com a natureza a partir de um paradigma animista, no qual seres humanos, animais, vegetais ou seres inanimados teriam o mesmo estatuto ontológico. Inspiram-se em autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002), e suas análises sobre o perspectivismo ameríndio, e Boaventura de Sousa Santos (2007), que propõe uma ecologia de saberes. Pode-se perceber estas relações na palestra da artista e curadora Bia Machado, disponível no youtube (MACHADO, 2016).

Esta abordagem também dialoga com a racionalidade ambiental, proposta por Enrique Leff, que se contrapõe à racionalidade moderna, ao sugerir uma ressignificação da natureza e da relação da humanidade com ela. Esta nova relação com a natureza baseia-se no abandono da razão instrumental que a transforma em objeto, em favor da busca por um reconhecimento da natureza enquanto sujeito (NABAES e PEREIRA, 2016). Estes paradigmas têm se popularizado na produção artística contemporânea, através da ampla circulação da obra de filósofos e

pesquisadores, dando origem a toda uma produção artística centrada em um ativismo ambiental comprometido com a ressignificação do lugar da natureza e da própria arte.

Residências artísticas, ecologia e espiritualidade

A prática das residências artísticas ganhou destaque na arte contemporânea a partir da década de 1960 por sua ênfase no trabalho colaborativo e de imersão que resulta em processos criativos e projetos artísticos construídos a partir da experiência coletiva. Atualmente as residências são *locus* de experimentações estéticas e existenciais por parte de artistas. Muitas vezes promovidas em espaços de contato com a natureza, estas residências oferecem oportunidade de convívio com outros artistas e com as comunidades locais. Algumas delas são realizadas em ecovilas, comunidades sustentáveis que possuem um projeto de vida em contato com a natureza, a partir da implantação dos princípios da permacultura e da agroecologia.

Muitas ecovilas sobrevivem da organização de oficinas, cursos e workshops, e também da recepção de visitantes pagantes. As ecovilas costumam ofertar cursos ligados a assuntos técnicos diretamente ligados ao tema da sustentabilidade como permacultura, agroecologia, arquitetura sustentável, etc. Mas também existem ecovilas que oferecem cursos e formações na área das espiritualidades e algumas vezes este termo não é o mais utilizado pelos participantes para se referir às suas práticas.

Luciene Nardi Comunello e Isabel Moura de Moura Carvalho (2015) identificaram entre os moradores de uma ecovila no sul do Brasil o entrelaçamento entre discursos ecológicos e de Nova Era: “Não raramente encontramos, em grupos ecologicamente orientados, a incorporação de uma noção de saúde holística, que envolve as dimensões física, mental e espiritual. ” (p.83). Segundo as autoras, as ecovilas realizam uma série de práticas extraídas do circuito Nova Era, como a Tenda do Suor, vivências xamânicas, meditação e yoga.

Ao andar pelo território da ‘Arca Verde’, é possível perceber as expressões da espiritualidade local nas paredes das casas, no interior dos ambientes: imagens de Buda, orações em bandeirinhas coloridas ao vento e o quadro dos sete chakras remetem às tradições orientais; um pequeno altar, feito de uma base de tronco de árvore, com cristais, ervas, conchas, velas, remete às tradições indígenas e mágicas. Há ainda o labirinto para a meditação, o recanto da Deusa, o calendário que indica a

regência dos planetas e sua influência astrológica nos dias do mês. (COMUNELLO e CARVALHO, 2015, p. 88).

Esta atitude também é destacada por Carlos Alberto Steil e Sandra de Sá Carneiro, em sua pesquisa sobre peregrinações e turismo. Segundo estes últimos, a busca espiritual e vivências ecológicas tendem a se confundir entre as motivações dos que realizam peregrinações contemporâneas como o Caminho de Santiago de Compostela, na Europa, e rotas brasileiras inspiradas neste percurso como Passos de Anchieta e Caminho do Sol (STEIL e CARNEIRO, 2008).

De forma semelhante, a ecovila Terra Una, possui uma oferta mista, onde mesclam vivências como *Gaia*, uma oficina que discute sustentabilidade e ecologia, com práticas extraídas do universo da Nova Era. Além disso, a ecovila oferta “residências artísticas” que, como foi destacado anteriormente, são um tipo de atividade voltada propriamente para artistas. No programa da residência para 2020, que tem como tema “Arte e Magia”, surgem diversos conteúdos extraídos do universo da Nova Era, como “Xamanismo, tarô, cristais, sonhos”. Segundo o site de ecovila:

Mantemos o programa de residências para artistas desde 2007 e já recebemos mais de 100 artistas. Buscamos a integração entre arte contemporânea, ecologia e sustentabilidade. Acreditamos na arte como ação criativa frente aos desafios sociais e ambientais em que nos encontramos (TERRAUNA, 2019).

Os artistas que utilizam e desenvolvem seus trabalhos a partir de linguagens extraídas do universo da Nova Era nem sempre fazem referências explícitas a este aspecto de suas pesquisas. Nesta equação, a espiritualidade surge como um elemento oculto por trás de um pacote de reflexões e conceitos abarcados pela noção de ecologia. Tal entrelaçamento de discursos assemelha-se à proposta da racionalidade ambiental, que reposiciona o lugar do sagrado:

Nessa perspectiva, a ideia de Sagrado está para além de qualquer forma de representação divina ou institucionalização religiosa, superando tanto a teologia repressora de outrora quanto a sacralização do mercado. Nesta proposta, a ideia de Ser está na redescoberta do viver em comunhão. (NABAES e PEREIRA, 2016, p. 197).

Considerações finais

Neste estudo foi possível constatar um entrecruzamento de discursos e práticas ligados às espiritualidades não-religiosas como o xamanismo e o neopaganismo com o mundo da arte. As propostas ambientalistas propõem uma sacralização da natureza e uma reinvenção do sagrado, afim a algumas propostas da Nova Era. Não é a toa que ambos os movimentos tem suas raízes na contracultura surgida nos anos 1960 e 70. Foi também neste período que lançaram-se as sementes da arte contemporânea, em movimentos como a arte performática e o *fluxus*⁷⁹, que também buscam inspiração nas propostas contraculturais.

No século XXI, todos estes caminhos e referências reencontram-se no entrelaçamento entre arte, ecologia e espiritualidades, proposto pelas ecovilas e refletido também no sucesso de artistas como Ernesto Neto ou Bené Fonteles, que levam estas reflexões para as Bienais e para o Salões de Arte Contemporânea. O termômetro do mercado de arte aponta para um interesse da sociedade nestas novas linguagens que buscam reunir o resgate de um paraíso mítico e utópico, com uma crítica contemporânea aos padrões de consumo da sociedade industrial, contida na reflexão ecológica.

Referências bibliográficas

- BENISHEK, Denita. The Contemporary Artist as Shaman. *Revision*, v. 32, n. 2 &3, 2015.
- COMUNELLO, Luciele Nardi, CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Ecovilas: Aprendizagens, Espiritualidade e Ecologia. *AVÁ. Revista de Antropología*. Universidad Nacional de Misiones, Argentina, n. 27, 2015, pp. 81-99, 2015.
- D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ECOVILA TERRAUNA. Disponível em: <https://www.terrauna.com.br/ecovila>. Acessado em 10/09/2019.
- GOLDSTEIN, Ilana; LABATE, Beatriz Caiuby. Encontros Artísticos e Ayahuasqueiros: Reflexões Sobre a Colaboração entre Ernesto Neto e os Huni Kuin. *MANA*, v. 23, n. 3, pp. 437-471, 2017.
- GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MACHADO, Bia. *Palestra*. 32a. Bienal de São Paulo. 25 agosto 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=bivvCukGDTw>. Acesso em 13/09/2019.

⁷⁹ Movimento artístico surgido nos anos 1960 que pregava a espontaneidade das manifestações artísticas, a renúncia ao mercado de arte e a fusão de várias linguagens artísticas, como a música, artes cênicas e a poesia.

MARTÍ, Silas. Para Ensaiar Vivências, Bené Fonteles constrói oca em Bragança Paulista (SP). *Folha de São Paulo*. Ilustrada. São Paulo, 17 jul. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/07/1793633-para-ensaiar-vivencias-bene-fonteles-constroi-oca-em-braganca-paulista-sp.shtml>. Acessado em 15/09/2019.

NABAES, Taís de Oliveira; PEREIRA, Vilmar Alves. Ontologia Ambiental: o reposicionamento do Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental. *Educar em Revista*, n. 61, pp. 189-204, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos. CEBRAP*, n. 79, pp. 71-94, novembro, 2007.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra Sá. Peregrinação, Turismo e Nova Era: Caminhos de Santiago no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n.1, pp.105-124, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosaf Naif, 2002.

GT 07 - TEOLOGIA(S) DA LIBERTAÇÃO

FUNDAMENTALISMO E BEM COMUM: EM BUSCA DE UMA ÉTICA DIALOGAL E LIBERTADORA

Francisco das Chagas de Albuquerque⁸⁰

Resumo

O fundamentalismo nasce com a publicação, entre 1850-1915, de uma coleção de 12 fascículos teológicos cuja série foi denominada *Fundamentals: a testimony of the truth* (Os Fundamentos: um testemunho da verdade)⁸¹. Trata-se de um desafio que deve ser considerado por cada confissão religiosa, especialmente diante de um cenário mundial marcado pela existência de problemas cujas soluções requerem a colaboração das forças atuantes na sociedade⁸². A via ética dialogal e libertadora que leva ao compromisso com a construção do “bem comum”, constitui uma via para a superação de distâncias e até confrontos entre as confissões religiosas. Propomos, pois, o valor fundamental do bem comum como fundamento de uma ética a ser construída e assumida por homens e mulheres pertencentes ou não a determinada religião.

Palavra-chaves: Religião. Fundamentalismo. Ética dialogal. Bem comum.

Introdução

Entre as inúmeras experiências presentes no campo religioso cristão está o fundamentalismo⁸³. Este, como outros desafios existentes nas sociedades contemporâneas, deve ser considerado, especialmente diante de um cenário mundial marcado pela existência de problemas cujas soluções requerem o empenho comum

⁸⁰ Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. GT: Teologia (s) da Libertação.

⁸¹ JARED, W. Fundamentalismo. In: FISICHELLA, R.; LATUORELLE, R. *Dicionário de teologia fundamental*. Trad.; Luiz João Baraúna. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994, p. 331- 332). Já para L. Boff, remonta suas origens aos Pilgrims provenientes da Holanda e da Inglaterra. Eles foram “expulsos em 1620 por exigirem reforma no cristianismo, e acabaram sendo os pais da pátria norte-americana” (BOFF, L. Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 9). O fundamentalismo nasce com a publicação, entre 1850-1915, de uma coleção de 12 fascículos teológicos cuja série foi denominada *Fundamentals: a testimony of the truth* (Os Fundamentos: um testemunho da verdade). Já para W. Jared essa publicação ocorreu em 1910-1915 (JARED, W. Fundamentalismo. In: FISICHELLA, R.; LATUORELLE, R. *Dicionário de teologia fundamental*. Trad.; Luiz João Baraúna. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994, p. 331- 332).

⁸² A esse respeito assim se pronunciou o Parlamento das Religiões Mundiais na “Declaração sobre o ethos mundial” de 1993: “Sempre observamos como em não poucos lugares desde mundo os líderes e adeptos das religiões atacam agressões, fanatismo, ódio e xenofobia, ou mesmo inspiram e legitimam árduas e sangrentas disputas. A religião é muitas vezes empregada para os objetivos de uma política que tem em mira unicamente o poder, inclusive para a guerra. Isto nos enche de horror” (*apud* KÜNG, 1999, p. 253).

⁸³ Aplica-se o termo, impropriamente, a outras religiões, para designar posturas extremas, de intolerância e até geradoras de violências. Nesta comunicação fazemos referências que extrapolam o âmbito religioso cristão.

de instituições e segmentos influentes na sociedade. O papel das religiões nesse contexto consistirá em formar um segmento que prioriza uma ética de compromisso com a construção do bem comum. Para tanto será imprescindível superar as distâncias entre as confissões religiosas. Nossa comunicação refletirá sobre o fundamentalismo, que constitui não só uma barreira para o diálogo e aproximação entre as religiões, mas também, como consequência, afasta-se do debate de temas que são vitais para o bem-estar da humanidade. Tema central, neste sentido, é o bem comum como valor fundamental em torno qual se pode propor uma ética a ser assumida por homens e mulheres pertencentes ou não a determinada religião. O objetivo é propor alguns elementos de reflexão sobre a urgência desse empenho em vista de desenvolver uma cultura do diálogo e compromisso em defesa da vida do meio ambiente.

1. Importância social da religião

Cabe, inicialmente, voltar a atenção para o conceito sociológico de religião. Segundo a sociologia atual, há uma pluralidade de definição em sociologia da religião. Há três definições principais: as definições inclusivas, as exclusivas e as de uso. Entendendo-as. As definições inclusivas referem-se à função permanente ou transversal que determinada religião desempenha na sociedade. Acentua-se que “a religião é um aspecto fundamental da vida humana e funcionalmente necessário para o mundo social: oferece respostas, aporta esperança e contribui para a solidariedade entre as pessoas” (MARTÍN MORILLAS, 2018, p. 389). Critica-se esse tipo de definição por ser amplo demais, supondo que a totalidade do mundo é implicitamente religiosa. Neste caso, até o futebol, por exemplo, se enquadraria na categoria religião (*ibid.*, p. 389).

Já as definições exclusivas interessam-se pelo conteúdo material das diferentes crenças das religiões. “Enfatizam que todas elas estabelecem uma distinção entre realidade empírica do mundo e uma realidade supra empírica ou transcendental: não haveria religião sem fé em uma realidade sobrenatural” (*ibid.*, p. 389). A crítica a esse tipo de definições diz que elas limitam muito o âmbito da religião. Absolutizando o metaempírico, deixam fora alguns movimentos religiosos, bem como significativa parte das religiões da Ásia. Quanto às definições de uso, enfocam o comportamento dos agentes religiosos. “Entendem que o mais produtivo é investigar todas aquelas

situações nas quais as pessoas fazem referência à religião ou ao significado religioso participando de determinadas práticas” (*ibid.*, 289). Definições desta sorte não se levam em conta a necessidade de uma definição universal da religião, pois consideram que basta saber como se faz uso dela e determinar se o culto está em baixa ou aumenta em dado contexto. As críticas em torno dessas definições reprovam sua incapacidade de distinguir o que é um fenômeno religioso e outro não religioso (*ibid.*, p. 389).

Pode-se ainda tomar uma definição sociológica sem adotar uma especificação como se viu acima. Em sentido sistemático, propriamente, religião é “o conjunto de crenças que adotam os membros de uma comunidade e que compreende símbolos que se veneram e admiram junto a práticas rituais nas quais participam ditos membros” (*ibid.*, 389)⁸⁴. Sob esses aspectos diversos sociólogos e correntes sociológicas clássicos têm estudado a religião. Elas destacam a importância social de religião, o que a habilita a tornar-se possível agente de contribuição em movimento de busca estabelecimento e compromissos em torno de valores significativos como o bem comum. As análises da sociologia clássica sobre a religião, tratam também de outros aspectos como as tendências das religiões no mundo contemporâneo, a secularização e os entreguismos e fundamentalismos. No entanto, as religiões são portadoras de potencial capaz de levá-las a desempenhar importante papel no mundo globalizado.

Quanto à finalidade, o fundamentalismo visa à “defesa das crenças tradicionais” e se opõe à modernidade. Diante das ameaças globais, em vez de recorrer a motivos racionais, insiste em responder com fidelidade às escrituras e à referência a uma verdade ritual” (MORILLAS, 2018, p. 403). Não entramos no mérito dessa discussão, pois nosso interesse volta-se à discussão sobre a possível saída para a unidade das confissões religiosas em torno da ética dialogal em vista do bem comum.

Uma conclusão parcial sobre a função social das religiões mostra claramente sua importância. “Nas culturas tradicionais pequenas, quase todos os aspectos da vida estão impregnados pela religião, que condiciona os modos de pensar dos

⁸⁴ MARTÍN MORILLAS transcreveu a citação de A. Giddens e Ph. Sutton na obra *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 2018, p. 1197.

indivíduos” (*ibid.*, p. 391)⁸⁵. As religiões, mesmo no mundo secularizado, têm lugar destacado na contemporaneidade, de modo a caber-lhe parcela importante quando se trata de humanizar a sociedade. No processo de humanização da sociedade o enfrentamento da crise ambiental constitui uma tarefa de capital importância. Para que as grandes religiões tenham efetiva participação nessa busca da humanidade será necessário constituir consenso e unidade. A proposição de valores pelo caminho ética constituição uma possível forma de construção de uma unidade fecunda entre as religiões. Isso implica tomada de iniciativas de pessoas concretas e instituições.

3. A superação do fundamentalismo e a busca do bem comum: a via ética

Vários intelectuais situados em campos específicos diversos têm se manifestado sobre a necessidade de se buscar uma “ética global” ou “ética universal” (K.-Otto Apel), ou uma “ética mundial” (Hans Küng). Este, tratou do tema tomando como polo de articulação a possibilidade de as religiões contribuírem para a construção da paz em âmbito mundial (KÜNG, 2001). Assume esta mesma orientação a pensadora Adela Cortina, que trata da urgência de uma ética universal ante a demanda da universalização de vários aspectos da vida social imposta pela globalização em marcha. “Pela primeira vez na história humana contamos com meios suficientes para realizar o sonho ancestral de uma cidadania cosmopolita, mas para leva-la adiante com sucesso se torna necessária uma ética global” (CORTINA, 2008, p. 155). Posta na presença das religiões e sua possível contribuição no processo de construção de uma “ética mundial” esse compromisso se especifica como ética dialogal e libertadora e se desenvolve em torno de um projeto *de e para* toda a humanidade⁸⁶. O valor que se apresenta como razão fundamental dessa busca é o “bem comum”.

Voltemos à linha de pensamento do teólogo suíço, substituindo o valor ética da paz pelo valor ética bem comum. Aliás, tomando o sentido holístico das relações, os dois são valores interligados e próximos. Bem comum é um conceito amplo, abstrato, pois podem existir vários bens comuns. No entanto, emprega-se este termo com o significado daquilo que diz respeito transcendentemente a todo ser humano. Portanto,

⁸⁵ Para a linha de reflexão desta comunicação interessa sobretudo a contribuição da clássica sociologia de Max Weber que dedicou ao estudo das religiões mundiais (Islamismo, Judaísmo e Cristianismo).

⁸⁶ Cortina chama a atenção para a real situação de um projeto como esse ante os muitos problemas existentes na sociedade, tais como “o relativismo e o pragmatismo contextualista” (p. 155).

para além fator antropológico condicionante do humano, existem valores que estão no horizonte dos anseios humanos verdadeiramente humanizantes, por assim dizer. Se se quiser especificar, ou concretizar um valor comum, põe-se, por exemplo, a Casa comum, o meio ambiente global.

4. Um olhar a partir da filosofia: as religiões e sua relação com universo e o todo do ser humano

A compreensão da relação de religião ou religiões e valores éticos comuns implica o esclarecimento sobre a relação destas com o universo. Buscamos uma contribuição da filosofia.

A religião tem sempre algo a ver com o universo, com o ser em seu todo, com a interpretação da totalidade do ser a partir da realidade última. [...] Encontra, então a partir daqui uma concepção da ética que lhe permite tomar posições, agora muito mais determinadas do que a partir da esfera da pura reflexão humana, a respeito das questões fundamentais da vida, ou seja, não simplesmente através da referência aos princípios do agir, mas a partir de sua corporificação viva em determinado estado de vida que se transmite socialmente aos indivíduos, falando às suas consciências nas comunidades religiosas” (OLIVEIRA, 2013, p. 338-339).

A totalidade é o fundamento incondicionado da ética, que não parte de uma especificidade de expressão religiosa, mas do horizonte último que permite ao ser humano, situado em contexto específico e assumindo uma confissão religião valores universalmente válidos. Tais valores são, no entanto, referidos então a seus princípios religiosos e às consciências dos sujeitos das comunidades de crença específica.

O que possibilita as religiões relativizarem, por exemplo, o tradicionalismo ou apego a certas interpretações desligadas da sua tradição enquanto realidade vital e dinâmica é justamente sua referência ao Absoluto. As religiões, por sua intrínseca relação com a instância última de sentido do espírito humano são portadoras da capacidade da radicalização de exigências éticas que emergem da busca humana por liberdade vida.

Numa palavra, a religião está apta a fazer emergir na vida humana um “horizonte concreto de sentido” que, assim, faz possível a articulação concreta de objetivo último da vida humana e, enquanto tal, leva a uma radicalização última exigências éticas que emergem da reflexão humana (OLIVEIRA, 2013, p. 342).

A partir desses elementos sobre a relação de religião e ética evidencia-se que é factível a superação de distâncias e por vezes, confrontos entre as religiões decorrentes do fundamentalismo. A experiência ética abre um horizonte de determinação de sentido: dar sentido à vida humana significa efetivar, nos contextos históricos, o reconhecimento mútuo de sujeitos” (id., 1988, p. 372). A visão filosófica indica que a consciência religiosa se constitui estruturalmente com “uma *consciência provocadora*”; como tal “faz emergir a possibilidade alternativa de novas expressões do ser-homem a partir da consciência da impossibilidade de qualquer forma histórica de garantir a realização definitiva do homem enquanto liberdade solidária (*idib.*, p. 376). Tendo nos apropriados desses dados filosóficos, tentemos compreender o diálogo em perspectiva ecumênica.

5. Olhar teológico: diálogo ecumênico e inter-religioso

Hans Küng lembra que tendo em vista o despertar das religiões a superação do fundamentalismo, “os *fundamentalistas* deveriam ser lembrados das raízes da liberdade, pluralismo e abertura para os outros na tradição própria de cada um: na Bíblia Hebraica e no Talmude, no Novo Testamento e na tradição da Igreja, no Alcorão e na Suna” (KÜNG, 1999, p. 259). Na renúncia ao confronto e em favor da aproximação entre as religiões, o teólogo entende que o fundamentalismo enquanto fenômeno religioso “não pode ser vencido numa ofensiva frontal; não resta dúvida que se deve enfrenta-lo com uma clara atitude democrática e tolerante, mas é preciso tentar superá-lo antes através da compreensão e da empatia”. Salienta ainda que “disto faz parte, sobretudo, que sejam suprimidas as condições que o fizeram surgir” (ibid., p. 259). Uma convicção central para a abertura ao diálogo: “Certamente a sociedade mundial não necessita de uma religião unitária, nem de uma teologia única. Necessita, porém, de normas, valores, ideais e objetivos que interliguem todas as pessoas e que todas sejam válidas” (KUNG, 1992, p. 8). Volta-se à função das religiões no mundo. Neste sentido pergunta o teólogo: “A questão das religiões não foi sempre a de motivar pessoas em todo o globo para normas, valores, ideais e objetivos? Isto é inegável, apesar de toda a duplicidade facial das religiões, das quais experimentei o suficiente” (p. 9). Outro princípio fundamental do diálogo inter-religioso é a atenção àquilo que as aproxima e as une. A partir daí se detecta a dimensão ética como referência para alcançarem a vitória sobre os conflitos, ao mesmo tempo em

que oferecem ao mundo seu aporte para o estabelecimento do compromisso com as conquistas que são bens para todos os seres humanos enquanto tais. “Deve também sempre enfatizar que, no futuro, as religiões devem acentuar mais aquilo que as une do que aquilo que as separa. E na ética, as religiões mundiais parecem estar mais próximas umas das outras do que no ‘dogma’ ” (p. 11). Suas doutrinas e conteúdos dogmáticos são respeitados e reconhecidos, mas não são objeto de trabalho.

“A partir dessa base se está formando uma opinião pública mundial, uma sociedade mundial (Habermas) que tem abertura para o mundo e que é fortalecida pela ampliação do direito internacional e do direito dos povos, o que já levou à criação de tribunais internacionais em algumas áreas. É nesse contexto que fala se hoje de “uma cidadania plural e universal, apta a lutar por interesses comuns a todo o gênero humano” (RABENHORST, p. 17, *apud* OLIVEIRA, 2010, p. 231).

O espírito plural e universal conforme se afirma nessa transcrição cresce na opinião pública alcança nível mundial, deve envolver não só as pessoas individuais, mas também, através destas, setores organizados da sociedade e instituições como igrejas e religiões. O empenho por interesses comuns favoráveis aos seres humanos mobiliza cidadãos e instituições. Trata-se de uma consequência positiva da globalização que cria “a possibilidade de uma maior unidade e paz entre os povos”, pois “aumenta nossa consciência de pertença à humanidade comum e de responsabilidade na preservação de nosso planeta único” (OLIVEIRA, 2010, p. 231).

Discussões realizadas em fóruns internacionais abordando questões como os direitos humanos, uma ordem econômica socialmente justa, a exclusão e marginalização de populações famintas, uma política ecológica aceitável, entre outros assuntos, “manifestam a premência da fundamentação de um princípio normativo, de *uma norma fundamental de justiça universalmente válida*” (*ibid.*, p. 232)⁸⁷.

Vê-se que há um interesse que impulsiona a busca pelo estabelecimento de uma grandeza ética que sustente relações humanas e sociais que contribuam para a sustentação de bens e benefícios comuns ao gênero humano. Se esse espírito está presente em significativa parte da sociedade, muito mais se pode considerar que

⁸⁷ Este tema suscita contínua discussão. Há objeções a essa posição como o questionamento sobre a racionalidade dimensão normativa tanto no sentido ético como jurídico (OLIVEIRA, 2010, p. 233). Aqui não se adentra nesse debate, interessando-se apenas por ressaltar a posição favorável à busca de uma norma jurídica justa em nível universal.

permeie os objetivos contemporâneos tanto de igrejas cristãs como de outras religiões.

Diante desses apelos contundentes, conclui-se com A. M. Morillas, “que o diálogo entre as religiões é chamado a desempenhar um papel importante, talvez crucial, no presente contexto de globalização, incluindo os últimos movimentos de caráter protecionistas e antiglobalizadores” (MORILLAS, 2018, p. 404). Ainda que o fundamentalismo religioso não desapareça e tenha enorme força destrutiva, “aumenta o número de pessoas com tradições e crenças opostas que entram em interação”. A tendência de aproximação no âmbito das religiões integra, como se mencionou acima, um conjunto maior da humanidade que se abre ao entendimento. Reconhece-se que “existe uma quantidade crescente de cidadãos de todas as partes do globo que pensam que a melhor maneira de evitar conflitos e superar fronteiras é manter aberto o diálogo e o debate entre as pessoas de credos diferentes e entre estas e as não crentes” (*ibid.*, p. 404).

Há, portanto, possibilidades de se assumir o diálogo em comum como valor ético fundamental que garante a unidade entre as diferentes religiões e credos, abrindo-se novo espaço de paz de forma duradoura e fecunda para a humanidade em tempos de globalização. Ante a crise ambiental, a casa comum clama por transformação do comportamento do ser humano em todas as dimensões de sua vida. Trata-se da urgente necessidade de uma renovação da humanidade na qual as religiões têm uma contribuição a oferecer. “As novas religiões universais, seja qual for seu condicionamento sociohistórico, têm sido até agora as originadoras de novas civilizações (ELLACURÍA, 2009, p. 295)⁸⁸. No atual momento da história da humanidade elas são chamadas a promover entre si e com outros setores interessados no tema bem comum a ética dialogal e libertadora.

Referências bibliográficas

- CORTINA, A. *Aliança e contrato: política, ética e religião*. São Paulo: Loyola, 2008.
ELLACURÍA, I. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 2009.
OLIVEIRA, M. Araújo de. Ética e religião. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 48, n. 190, p. 382, Jun. 1988.
OLIVEIRA, M. Araújo de. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.

⁸⁸ Ellacuría faz essa afirmação ao tratar do curso O sujeito da história. Refere que as grandes religiões influenciam na transformação cultural.

OLIVEIRA, M. Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

JARED, W. Fundamentalismo. In: FISICHELLA, R.; LATUORELLE, R. *Dicionário de teologia fundamental*. Trad.; Luiz João Baraúna. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994, p. 331- 332).

KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

KÜNG, H. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis Vozes, 1999.

KÜNG, H. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

MARTÍN MORILLAS, A. M. Perfiles sociológicos de las religiones contemporâneas. *Proyección*, Granada, v. 65, n. 271, 387-404, Oct/Dic 2018.

RABENHORST, E. R. Direitos Humanos e Globalização Contra-hegemônica: notas para o debate. In: LYRA, R. P. (Org.). *Direitos Humanos: os desafios do século XXI – uma abordagem interdisciplinar*. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

GT 08 - TEOLOGIA SISTEMÁTICA: QUESTÕES EMERGENTES

IDENTIDADE CRISTÃ E PLURALIDADE RELIGIOSA EM EDWARD SCHILLEBEECKX

CHRISTIAN IDENTITY AND RELIGIOUS PLURALITY IN EDWARD SCHILLEBEECKX

Faustino dos Santos*

Resumo

Esse artigo busca relacionar a partir da reflexão do teólogo dominicano belga Edward Schillebeeckx dois temas relevantes e atuais à teologia cristã: a questão da identidade do cristão e o “problema” da pluralidade religiosa. Propõe-se mostrar que o princípio de abertura para as culturas e as religiões é constitutivo da identidade cristã, ou seja, é feito a partir da fé e não apesar dela. E, embora se deva reconhecer e respeitar a diversidade cultural e religiosa, do ponto de vista cristão, não é o pluralismo em si mesmo a forma possível de acolher os outros, mas o próprio Jesus Cristo que não viveu em função dele mesmo, mas em função do Reinado de Deus, que tem como uma de suas características essenciais a justiça aos pobres e marginalizados. Outrossim, se o próprio Jesus Cristo enquanto revelação plena e definitiva de Deus é uma realidade descentrada, então o cristianismo que quer se constituir como seu corpo histórico deve tomar como referência o mesmo princípio. Ou seja, o cristianismo deve se descentrar das pretensas exclusividade e autoreferencialidade que o acompanharam durante muitos anos da história a fim de abrir-se à prática do Reino de Deus que reclama atitudes de acolhimento e abertura. Deve-se ter em conta para isso que o Deus de Jesus se configura como símbolo de abertura e não de fechamento, além de que a contingência histórica de Jesus de Nazaré, enquanto caráter limitado da manifestação da plenitude de Deus, não esgota a sua grandiosidade, mas o coloca em relação a partir do reconhecimento e acolhimento aos valores divinos presentes nas outras religiões. Sendo assim, se poderá reconhecer que o pluralismo não é um mal que deva necessariamente ser abolido, são um mal, isto sim, as mesquinhas contendas bem como as guerras de religião.

Palavras-chave: Identidade Cristã. Pluralidade Religiosa. Schillebeeckx.

Abstract

This article seeks to relate, from the reflection of the belgian dominican theologian Edward Schillebeeckx, two relevant and current themes in Christian theology: the question of Christian identity and the "problem" of religious plurality. It is proposed to show that the principle of openness to cultures and religions is constitutive of Christian identity, that is, it is based on faith and not in spite of it. Cultural and religious diversity

* Mestrando em Teologia do Programa de Pós-Graduação em Teologia (PPGTEO) da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Licenciado em Filosofia pela UNICAP (2013), Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza - FCF (2017). Frade e Padre Franciscano da Ordem dos Frades Menores – OFM.

must be recognized and respected from the Christian point of view. However, pluralism is not the fundamental reason for welcoming others. Rather, Jesus Christ himself welcomed all without distinction, without prejudice, for he did not live for himself but for the sake of the Reign of God, rooted in justice and care for the poor and marginalized. Moreover, if Jesus Christ himself as the full and definitive revelation of God is a decentralized reality, then Christianity, which wants to be constituted as his historical body, must take the same principle as a reference. In other words, Christianity must be decentralized from the alleged exclusivity and self-referentiality that accompanied it for many years in order to open itself to the practice of the Kingdom of God. This demands an attitude of welcome and openness. It must be borne in mind that the God of Jesus is a symbol of openness rather than closure. The historical contingency of Jesus of Nazareth as a limited manifestation of God's fullness does not exhaust his greatness but puts him in special relationship to the recognition and acceptance of divine values present in the world's religions. Thus, pluralism is not an evil to be abolished; pluralism can offer a way for religion to serve as a tool to overcome petty strife and open conflicts that, all too often, are justified in terms of religious identity.

Keywords: Christian Identity. Religious plurality. Schillebeeckx.

Introdução

Edward Schillebeeckx (1914-2009), teólogo dominicano belga, é um autor de muitos assuntos e o tema da pluralidade religiosa não é a questão principal da teologia que ele desenvolve, mas um tema segundo em relação àquilo que constitui o centro de sua reflexão, a saber, o tema da identidade cristã.

O interesse por essa abordagem surge a partir da percepção que o cristianismo, em muitos dos seus desdobramentos no hoje da nossa história, ainda se ancora naquilo que Schillebeeckx denomina de “imperialismo religioso-cristão” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 26) que desconsidera os valores de verdade, bondade e beleza existentes nas outras religiões e no mundo profano (cf. *Ibid.*, 139). Tal postura, em grande parte, foi motivada pelo axioma do concílio cristão geral de 1442, reunido em Florença-Ferrara: “fora da Igreja não há salvação”. Tendo em conta isso, a reflexão do teólogo belga ajuda o cristianismo a perceber que a pluralidade religiosa não é um mal que deva ser necessariamente eliminado, mas sim as guerras religiosas que são produzidas em nome da religião e de Deus.

Esse pequeno trabalho se propõe a apresentar, por meio de qual fundamentação é possível ao cristianismo ser otimista às religiões. Tal fundamentação se ancora na própria identidade cristã que, centrada em Jesus Cristo, está vinculada ao testemunho das comunidades que fizeram uma experiência pessoal com a sua pessoa concreta e que, por sua vez, as levou a confessá-lo como Cristo, o Ungido, o Filho de Deus.

Para arguir o que nos propomos, o faremos a partir de uma rápida problematização da relação identidade cristã e pluralidade religiosa, e em seguida apresentaremos as razões porque é possível ao cristianismo ter olhar positivo às religiões.

Breve problematização

Schillebeeckx, no terceiro volume de sua trilogia cristológica – “História humana, revelação de Deus” (1994) –, afirma que a pergunta a se fazer frente a diversidade das religiões não é se o cristianismo continua a ser a única religião verdadeira ou se será melhor que as outras, como historicamente se impôs sobretudo no ocidente, mas como é possível ao cristianismo um otimismo às outras religiões sem desconsiderar o que é próprio da sua identidade (Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 213). Em resposta a essa questão, ele diz que a aceitação dessa diversidade religiosa “está implicada na essência do cristianismo”, isto é, “na prédica e na prática do reino de Deus por Jesus com todas as consequências que daí se seguem” (*Ibid.*, p. 213).

A partir dessa certeza, Schillebeeckx apresenta, não de modo sistemático, alguns argumentos que podem fortalecer essa posição e que agora apresentaremos, a nosso ver, os principais: primeiro, o caráter singular a que o cristianismo está ligado, ou seja, a pessoa histórica de Jesus de Nazaré, segundo, a centralidade de Jesus no anúncio reino de Deus e descentramento de um anúncio de si mesmo, e terceiro, o fato de Deus ser símbolo de abertura e não de fechamento e não se limitar a uma particularidade histórica determinada.

O caráter singular do cristianismo

Jesus é o fundamento pelo qual se pode falar de uma identidade cristã. Mas não se trata de Jesus sem mais, mas da experiência de transformação de vida que as pessoas realizaram com ele na história e em contexto determinado.

No primeiro volume de sua trilogia cristológica, “Jesus a história de um vivente” (2008), Schillebeeckx diz que, pela experiência com Jesus as pessoas o reconhecem como sendo dom do Espírito e salvação da parte de Deus (SCHILLEBEECKX, 2008, pp. 14-15). Por isso as primeiras comunidades cristãs confessam que Jesus é o Cristo, Senhor e Messias (*Ibid.*, p. 13).

Que ele é plenitude da revelação de Deus, isto para os cristãos é um fato indubitável. Até para os não-cristãos Jesus recebe o seu devido reconhecimento. Mas essa compreensão não deve obscurecer o fato que Deus, pela sua liberdade absoluta se esgote na pessoa de Jesus. Pois apesar de Deus se dar nele enquanto realidade concreta, Jesus de Nazaré não o absolutiza como único e exclusivo meio de acesso a Ele. Por isso, é a partir dessa singularidade do cristianismo que se pode falar que ele não esgota aquilo que Deus é em termos absolutos.

Schillebeeckx afirma a importância desse olhar sobre a historicidade de Jesus de Nazaré, pois somente a partir da consciência da sua contingência e singularidade se permite inferir que Deus não absolutiza nenhuma singularidade histórica (cf. SCHILLEBEECKX, 1994, 214), mas se deixa encontrar fora de Jesus (cf. *Ibid.*, p. 139), ou seja, na história mundana e nas religiões.

Desta feita, a partir da historicidade de Jesus é possível fazer uma “avaliação positiva das outras religiões, sem ver o cristianismo como religião superior [...], como a verdadeira religião que exclua todas as outras [...], ou abrangendo-as por anexação” (SCHILLEBEECKX, 1994, 214).

A centralidade de Jesus no reino de Deus

Jesus de Nazaré revela Deus e essa revelação é possível de ser constatada na forma como ele fala e age no mundo. O que Jesus foi, falou e fez, por sua vez, tem a ver, necessariamente com o Reino de Deus que, segundo Schillebeeckx,

é a presença de Deus entre os homens, presença salvífica, ativa e encorajadora, afirmada e acolhida alegremente pelos homens. Presença salvífica oferecida por Deus e livremente afirmada pelos homens, que se torna concretamente visível na justiça e em relações de paz entre homens e povos, no desaparecimento de doenças, injustiças e opressões, em novidade de vida, que expelle tudo o que estava morto e era mortal. Reino de Deus é nova relação de conversão (*metanóia*) do homem a Deus, cujo lado palpável e visível é novo tipo de relações libertadoras entre os homens em vida em comum reconciliada em ambiente natural pacífico. Reino de Deus é a presença de Deus no mundo, reveladora e portadora de salvação. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 151)

Em outros termos, é impossível falar de Jesus prescindindo daquilo que se constitui como sendo a causa da sua vida. É por meio da *práxis* do Reino que as pessoas se sentem salvas das situações de sofrimento e desesperança. É por essa causa que Jesus se doa inteiramente até as últimas consequências.

Em Jesus se percebe “o Reino em ação na história” (ROCHA, 2015, p. 125), essa é a causa que ele dedica toda a sua vida. “Jesus não se anunciava a si mesmo, embora se possa e se deva dizer, naturalmente, que cada ser humano, naquilo a que se dedica, também se faz conhecer em sua própria identidade” (SCHILLEBEECKX, 2008, p.141). Se, pois, o cristianismo tem como norma a pessoa de Jesus de Nazaré então, “não deverá ser fechada dentro das suas próprias categorias dogmáticas, mas dinâmica, como dinâmico é o Reino de Deus” (LIMA, 2014, p. 68). Pois, nem a religião nem “a igreja nunca existe por causa de si mesma, ainda que ela (como muitas religiões) o tenha com frequência esquecido” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 13).

Sendo assim, o cristianismo “é convidado a manifestar sua identidade – centrada no Reino de Deus –, não para fechar-se sobre si mesmo ou como desculpa para fugir dos desafios que lhe são postos, mas para buscar compreender-se melhor no contexto do pluralismo religioso” (LIMA, 2014, p. 56).

O Deus de Jesus é símbolo de abertura

O ser de Deus se confunde com o seu querer livre para salvar os homens. Quando Jesus anuncia o Reino de Deus ele anuncia o próprio Deus por que oferece aos homens a salvação da Sua parte. Mas este Deus anunciado por Jesus através da *práxis* do seu Reino não é restrito aos cristãos.

O querer de Deus, ou o Seu Reino, o vemos revelado nas atitudes de Jesus de Nazaré que ofereceu a salvação a todos os homens, mas de maneira especial aqueles que a religião vigente julgava pecador e desgraçado. Jesus revela um Deus aberto e não fechado ou restrito a uma religião. “O fundamento desta abertura [de Deus encontra-se] nos desdobramentos da própria prática reinocêntrica de Jesus, de uma prática que aponta sempre ‘para além de si rumo ao próprio Deus’” (TEIXEIRA, 2015, p. 1744).

Olhando sob essa ótica, “não há possibilidade de afirmação de uma teologia aberta das religiões quando se restringe o horizonte do Reino de Deus aos limites da Igreja Católica Romana” (TEIXEIRA, 1998, p. 237), como se convencionou ao longo dos tempos. No horizonte da pluralidade, a relação do cristianismo com as outras religiões deve ser marcada por uma atitude de abertura, afinal “o Deus de Jesus é símbolo de abertura e não de fechamento” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 216). O ser livre de Deus garante as múltiplas possibilidades de o encontrar fora de Jesus. Por

essa razão, o pluralismo de princípio não deve ser olhado sob a ótica pessimista, antes deve ser acolhido com alegria porque, com suas singularidades, as religiões estão vinculadas a unidade de Deus.

O fundamento comum do cristianismo, “aberto e não-transferível perante outras religiões no mundo” (*Ibid.*, p. 213), se dá no anúncio e na vivência do Reino de Deus por parte da sua singularidade histórica. Por isso que “Jesus Cristo não conclui a história da religião” (*Ibid.*, p. 215) mas, por conta dessa certeza, abre perspectivas sobre a presença de Deus em outras religiões. Além do mais, “Deus é muito rico e acima das determinações, para poder deixar-se exaurir na sua plenitude por uma determinada tradição de experiência religiosa, sempre determinada e limitada” (*Id.*, *loc. cit.*). O mistério absoluto e infinito de Deus não permite que nenhuma religião se garanta proprietária ou mantenedora dele. “Ninguém monopolizou a verdade e ninguém pode pretender só por si a plenitude da riqueza de Deus” (*Ibid.*, p. 216).

Por isso que, no horizonte cristão, a pluralidade “não é mal que deva ser necessariamente eliminado, mas antes riqueza a ser saudada por todos” (*Id.*, *loc. cit.*), afinal,

há mais verdade (religiosa) em todas as religiões no seu conjunto, do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo. Existem, pois, aspectos ‘verdadeiros’, ‘bons’ e ‘belos’ – surpreendentes – nas múltiplas formas (presentes na humanidade) de pacto e entendimento com Deus, formas que não encontraram, nem encontram lugar na experiência específica do cristianismo. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 215)

Tal afirmação revela a necessidade de se reconhecer a grandiosidade de Deus nas “diferentes experiências religiosas autênticas” (*Ibid.*, p. 215).

Considerações finais

Ao final, uma questão a ser reconhecida é que o cristianismo deve ser oferta no mundo com a sua peculiaridade, sendo e recebendo os desafios e os questionamentos do mundo e das religiões. Para ser fiel a sua identidade, o cristianismo deve ser oferta de justiça e paz aos homens por meio do seu “potencial libertador” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 237), também presente em cada experiência singular das outras religiões. Será por meio dessa oferta plural, à luz de uma práxis libertadora do Reino de Deus, que se poderá chegar a uma “ecumene das religiões do mundo” (*Id.*, *loc. cit.*).

Quando o cristianismo toma nas mãos o que de fato lhe é próprio, Jesus e o anúncio do Reino, e se abre ao reconhecimento do valor das demais religiões, ele não perde sua especificidade cristã, antes, supera a sua pretensão de superioridade porque o Reino vivido e anunciado por Jesus o coloca em relação singular e de solidariedade mútua por um mundo de justiça e paz. Pois, se o próprio Jesus Cristo enquanto revelação plena e definitiva de Deus é a norma do cristianismo, e é uma realidade descentrada, então o cristianismo que quer se constituir como seu corpo histórico deve tomar como referência o mesmo princípio.

Referências bibliográficas

LIMA, Adriano Sousa. O reinocentrismo de Jesus como chave para uma cristologia no pluralismo religioso. *Teocomunicação*. v. 44, n. 1, Porto Alegre, p.55-77, jan. /abr., 2014.

ROCHA, Aldo Fernandes da. *Anúncio e práxis do Reino de Deus: uma percepção escatológica no pensamento de Edward Schillebeeckx*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. A teologia católica face ao pluralismo religioso. *Horizonte*, v. 13, n. 40, Belo Horizonte, p. 1736-1754, out. /dez., 2015.

_____. Para uma teologia cristã do pluralismo religioso a propósito de um livro (ii). *Perspectiva Teológica*. 30, pp. 211-250, 1998.

A TEOLOGIA COMO DISCURSO BIOGRÁFICO SOB A AUTORIDADE DAS VÍTIMAS

THEOLOGY AS A BIOGRAPHIC DISCOURSE UNDER THE AUTHORITY OF THE VICTIMS

Rogério Guimarães de Almeida Cunha⁹⁰

Resumo

A presente pesquisa descreverá a linguagem na qual se deve falar sobre Deus na atualidade, segundo Johann Baptist Metz, e o específico do fazer teologia a partir das vítimas. Por fim, apontará que fazer teologia significa partir de uma palavra performativa que, por analogia ao evento da Encarnação, requer uma implicação pessoal do teólogo em seu discurso, uma decisão por romper as barreiras intransponíveis de uma objetividade estéril, de um distanciamento tal que faz recair sobre a fé a suspeita de cinismo e ilusão. A metodologia desta comunicação é de revisão bibliográfica, buscando aprofundar o discurso sobre Deus pelo viés de uma teologia biográfica, temática presente em alguns teólogos da atualidade. O resultado de nossa comunicação é a discussão sobre uma postura dialogal da teologia com outros saberes a partir de um performativo discurso sobre Deus, capaz de apresentar Deus com o mundo e não Deus sem o mundo, que gerou a reação de um mundo sem Deus. Conclui-se que o futuro do testemunho da fé cristã dependerá de uma teologia que se espelha no modelo de Cristo que, antes de tudo, olhava as pessoas em suas dores, as tocava. Os gestos e palavras do Papa Francisco, que quer uma Igreja em saída, uma Igreja capaz de se sujar com as feridas da humanidade, que não tem receios de descer às trevas por onde ela se perde em sofrimentos, que vai às periferias existenciais e sociais, têm algo a dizer sobre o que deve ser o fazer teologia hoje, pois revela claramente uma imagem verossímil de Deus.

Palavras-chave: Deus. Teologia biográfica. Vítimas.

Abstract

This research will describe the language in which one must talk about God today, according to Johann Baptist Metz, and the specifics of doing theology from the victims. Finally, it will point out that to do theology means to start from a performative word that, by analogy with the event of the Incarnation, requires a personal implication of the theologian in his speech, a decision to break the insurmountable barriers of sterile objectivity, of such distancing that the suspicion of cynicism and illusion rests upon the faith. The methodology of this communication is literature review, seeking to deepen the discourse about God through the bias of a biographical theology, thematic present in some theologians today. The result of our communication is the discussion about a dialogical posture of theology with other knowledge from a performative discourse about God, capable of presenting God with the world and not God without the world,

⁹⁰ Mestre em Teologia Sistemática (PUC-Rio). Doutorando em Teologia Sistemática (PUC-Rio) e professor de Teologia no Instituto Interdiocesano de Filosofia e Teologia do Espírito Santo.

which generated the reaction of a world without God. It follows that the future of witnessing to the Christian faith will depend on a theology that mirrors the model of Christ that, first of all, looked at people in their grief, touched them. The gestures and words of Pope Francis, who wants a Church which goes forth, a Church capable of smearing itself with the wounds of humanity, who is not afraid to descend into darkness where the humanity is lost in suffering, which goes to existential and social peripheries, have something to say about what theology should be like today, for it clearly reveals a credible image of God.

Keywords: God. Biographical theology. Victims.

Introdução

Tendo por aceito que no ser humano há um inato referenciar-se a Deus, que o fato de ele existir precisamente como humano se funda sobre sua referência última a Deus, por que a mesma humanidade se esquece desse seu referenciar-se? No fundo, qual a relevância de se perguntar pelo discurso sobre Deus hoje? Que Deus e que discurso sobre Deus pode ser relevante? Questões abertas e que suscitam grande esforço da Teologia. Esta se diferencia das outras ciências, pois se caracteriza por um pensar biográfico sobre o homem em sua relação com o Deus revelado. Em atenção a essas questões fundamentais, a presente pesquisa apresenta a contribuição de Johann Baptist Metz na perspectiva de uma teologia que desenvolve seu discurso sobre Deus na linguagem do clamor, objetivando uma cultura anamnética frente a cultura da amnésia que exclui de sua atenção o sofrimento humano, o sofrimento das vítimas. Num segundo momento, apresentaremos a teologia biográfica como elementar a todo discurso sobre Deus, na qual a teologia se desfaz da esterilidade da linguagem objetiva, do isolamento hermético da realidade, para um discurso testemunhal da ação de Deus, solidária e libertadora, na história humana. Assim, a teologia se abre ao diálogo com os diversos saberes com credibilidade e pertinência.

1. A linguagem do clamor como linguagem privilegiada do discurso sobre Deus

Bento XVI, quando de sua viagem apostólica a Polônia em 28 de maio de 2006, ao visitar o campo de concentração de Auschwitz, proferiu um discurso qual um grito à procura de Deus, do qual destacamos: “num lugar como este faltam as palavras, no fundo pode permanecer apenas um silêncio aterrorizado, um silêncio que é um grito

interior a Deus: Senhor, por que silenciaste? Por que toleraste tudo isto? ” (BENTO XVI, 2006).

Brotam dessas palavras um grito horrísono em busca de respostas. Um grito de dor que se expressa como *onde estavas?*, qual o grito do Filho abandonado na Cruz que clamou “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?”⁹¹. No entanto, “o grito do Filho na cruz dá garantias de proximidade do Pai do céu. [...] é o clamor que caracteriza a presença do acontecimento divino” (METZ, 2007, p. 107. Tradução nossa). É já aí a resposta acerca de *onde* estava Deus. Nesta pobre linguagem da oração, do clamor em vias de exigência de resposta, a teologia se abre ao espaço de Deus. No dizer de Johann Baptist Metz, a linguagem do clamor é uma linguagem “muito mais resistente, muito menos inclinada a adaptações, é menos esquecida que a linguagem generalizada com a qual a teologia, em seu discurso sobre Deus, se dedica a mostrar sua compatibilidade com a Modernidade” (METZ, 2007, p. 103. Tradução nossa).

Do que trata a linguagem do clamor? Trata da atitude fundamental de todo ser humano, crente ou não, como pergunta frente ao absurdo do sofrimento do inocente. Uma pergunta, queira ou não, dirigida ao Transcendente. “É a inquietude gerada pela pergunta pela justiça para os inocentes que sofrem” (METZ, 2007, p. 81. Tradução nossa). É a linguagem que acorda o ser humano da anestesia da insensibilidade frente ao sofrimento do outro. É aquela linguagem que vai além da percepção de que o outro apenas diz algo de mim mesmo. Não, o outro diz mais do que isso: ele me interpela, tem algo a me dizer, ele é uma palavra interpelativa a meu eu.

Se a linguagem do clamor é uma linguagem do *não esquecimento*, isso quer dizer que o fundamento dessa linguagem é *anamnético*. É o desdobramento seguinte.

O Centro da vida cristã consiste na memória da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo. Nela se configura a radical solidariedade de Deus com as vítimas, com os que sofrem. Neste memorial se encontram todos os injustiçados. “Só refletindo sobre o que acontece entre o Crucificado e o ‘seu’ Deus poderemos deduzir o que este Deus significa para os afligidos e desamparados desta terra” (BINGEMER, 2005, p. 168). O silêncio de Deus na cruz e o túmulo vazio nos remetem a essa profunda

⁹¹ Mt 27, 46.

presença do acontecimento divino quando do clamor a Ele dirigido frente ao absurdo da injustiça.

Contemporizando Metz que afirma que existe da parte de Deus “uma transcendência para baixo, ao lugar de onde não existe mais que o desespero ou justamente o grito desde o profundo” (METZ, 2007, p. 105. Tradução nossa), podemos entender a reviravolta que se espera da teologia hoje em sua imagem de Deus: abandonar sem mais a desgastada noção de onipotência, uma vez que nessa imagem “projetamos nossa imagem preconcebida da divindade sobre Cristo ressuscitado ao invés de assumir que a ideia de que vive um crucificado muda nossa percepção sobre ela” (DÍAZ, 2015, p. 143. Tradução nossa.). Na *via crucis* se revela plenamente o interesse de Deus pela vida concreta do ser humano, como nos revela os relatos da ressurreição de Jesus: “Deus salvou o crucificado e confirmou seu plano de vida. [...] Essa esperança está vinculada ao compromisso com uma forma de vida” (DÍAZ, 2015, p. 142. Tradução nossa), que é a vida de Jesus Cristo.

A *memoria passionis* é memória de todos os injustiçados na memória do Crucificado ressuscitado. É uma memória que pertence a todas as gerações, um afrontar-se à cultura da amnésia que faz com que o absurdo do mal e do ódio circulem pela história humana através dos fatos atrozes. É uma memória que reivindica uma autoridade, a autoridade dos que sofrem (Cf. METZ, 2007, p. 82). É o que podemos aferir no discurso do Papa Francisco durante a Jornada Mundial da Juventude na Polônia, que refletiu sobre uma dimensão da linguagem da memória, que é aquela reconciliada com o passado e, por isso mesmo, capaz de futuro. Em suas palavras:

na vida diária de cada indivíduo e também de cada sociedade, há dois tipos de memória: a boa e a má, a positiva e a negativa. A memória boa é aquela que a Bíblia nos mostra no Magnificat, o cântico de Maria, que louva o Senhor e a sua obra de salvação. Ao contrário, a memória negativa é aquela que mantém o olhar da mente e do coração obsessivamente fixo no mal, a começar pelo mal cometido pelos outros. Vendo a vossa história recente, agradeço a Deus porque soubestes fazer prevalecer a memória boa, celebrando, por exemplo, os cinquenta anos do perdão, mutuamente oferecido e recebido, entre os episcopados polaco e alemão, depois da II Guerra Mundial. Apesar de a iniciativa envolver inicialmente apenas as comunidades eclesiais, todavia desencadeou um processo social, político, cultural e religioso irreversível, mudando a história das relações entre os dois povos (FRANCISCO, 2016).

Daqui se desdobra o seguinte passo, que é a reflexão da teologia como um discurso a partir de um testemunho pessoal. Fazer teologia, se esse fazer quer ser

pertinente numa sociedade plural e secular, deve ser mais que apresentar teorias: “o palco onde se trava a luta decisiva do próprio futuro da fé, na humanidade, é o mundo profano: hoje, lutar pela fé, como por qualquer ideologia, é fundamentalmente uma *práxis*” (LEPARGNEUR, 1971, p. 26. Grifo do autor).

2. A teologia biográfica como elementar a todo discurso sobre Deus

A sociedade em que vivemos carece de referências coerentes. O sem sentido da sociedade laicista não pode ser enfrentado por doutrinas caducas, por atitudes sectárias daqueles que creem. A teologia precisa ir além de um discurso eclesial sobre Deus.

Alguns testemunhos marcaram uma reviravolta em toda a teologia, especialmente nos tratados sobre Deus e sobre a salvação, como se verificou na escatologia que, de informativa passa a ser performativa. Jürgen Moltmann, depois do horror da experiência da guerra, recoloca o lugar do discurso sobre Deus como interpelativo e motivador de esperança: “Naquele tempo, abalados e destroçados, os sobreviventes de minha geração vinham dos campos e hospitais militares para as salas de aula. Uma teologia que não falasse do Crucificado e abandonado por Deus não teria nos tocado” (MOLTMANN, 2014, p. 17).

Temos aí uma compreensão de Deus que rompe as muralhas da impassividade do imóvel e inatingível, para aquele Pai que, no silêncio, se compadece de seu Filho na Cruz e, nele, com o sofrimento humano. A cruz do Cristo ressuscitado traz um enunciado de esperança e de crítica para a fé cristã. Da teologia da cruz emerge a pergunta: “Quem é Deus na cruz do Cristo abandonado por Deus?” (MOLTMANN, 2014, p. 20). O sofrimento da humanidade encontra na cruz do ressuscitado a plena proximidade e solidariedade de Deus, que é Amor.

Outro testemunho marcante, que em parte se assemelha ao de Jon Sobrino, é o de Johann Baptist Metz. Para ele, fazer teologia não poderia jamais ter outro ponto de partida, senão das grandes questões que emergiram desse trágico acontecimento. É o que o fazia perguntar pela biografia de seus alunos e sua relação com o fazer teologia de cada um:

Quando a Segunda Guerra se caminhava para o seu fim, eu, que então tinha dezesseis anos, fui tirado da escola e obrigado a me alistar. Depois de uma rápida instrução nos quartéis de Würzburg (oeste da Baviera). [...] A companhia da qual eu fazia parte era

composta exclusivamente de jovens, mais de cem. Uma tarde, o capitão me enviou para entregar uma parte do posto de comando do batalhão. Passei a noite vagando por povoados e casarios destruídos por projéteis e em chamas; e quando, pela manhã seguinte, retornei para onde se encontrava a minha companhia, não encontrei mais que mortos, somente mortos, esmagados por um combinado de bombardeiros e tanques. A todos eles, com os quais no dia anterior havia compartilhado os medos infantis e risos adolescentes, somente pude ver seus rostos inertes e sem brilho. Não recordo, a não ser um grito silencioso. Assim também me vejo hoje; e por detrás dessa memória se desmoronaram todos os meus sonhos de infância (METZ, 2007, p. 100. Tradução nossa).

E continua trazendo à luz questões que brotam de um clamor aclaratório a Deus - o chão de onde brotará toda a sua teologia -, que no fundo não poderá partir de uma mentira, de um mito bem organizado, senão de orações de nostalgia de Deus. “E é consolador que também o Novo Testamento termine com um clamor” (METZ, 2007, p. 100. Tradução nossa).

A teologia deve retomar a pedagogia da Encarnação. Nela, “Deus se humaniza ao vincular-se ao sofrimento, que é a revelação da cruz. O homem se diviniza ao solidarizar-se com o outro” (DÍAZ, 2015, p. 177. Tradução nossa.). Não haverá realidade alguma sobre a qual venha pairar a indiferença de Deus. A teologia se converte em ideologia quando se afasta dessa dinâmica reveladora de Deus em seu sofrer com o mundo, libertando-o. A teologia biográfica é um passo mais profundo da teologia em seu discurso, um passo vital e profético, pois “nessa época de crise de Deus, a teologia não pode dar-se ao luxo de apresentar seu discurso de Deus como uma doutrina atrofiada por excesso de objetividade” (METZ, 2007, p. 99. Tradução nossa).

Conclusão

O futuro do testemunho da fé cristã dependerá de uma teologia que se espelha no modelo de Cristo que, antes de tudo, olhava as pessoas em suas dores, as tocava. Os gestos e palavras do Papa Francisco, que quer uma Igreja em saída, uma Igreja capaz de se sujar com as feridas da humanidade, que não tem receios de descer às trevas por onde ela se perde em sofrimentos, que vai às periferias existenciais e sociais, têm algo a dizer sobre o que deve ser o fazer teologia hoje, pois revela claramente uma imagem verossímil de Deus.

Na linguagem do clamor, a teologia mergulha no mistério de Deus presente na história humana de sofrimento, como testemunha da ação libertadora e solidária de

Deus com os seres humanos e toda a criação. A teologia biográfica, como elementar a todo discurso sobre Deus, é um passo além da perspectiva meramente científica, de neutralidade frente a Deus e ao ser humano em sua relação com Ele, seus objetos. Fazer teologia significa engajar-se decididamente em tornar performativo o seu discurso sobre Deus, torna-lo testemunhal e, por isso mesmo, pertinente, capaz de tocar o coração da sociedade, sacramental.

Referências bibliográficas

- BENTO XVI, Papa. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao Campo de Concentração De Auschwitz-Birkenau*. 2006. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html>. Acesso em: 10 set. 2019.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BINGEMER, Maria Clara. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.
- DÍAZ, Juan Antonio Estrada. *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?* la fe en una cultura escéptica. Madrid: Trotta, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Discurso do Santo Padre no encontro com as autoridades, a sociedade civil e o corpo diplomático*. 2016. disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-autorita-cd.html>. Acesso em: 10 set. 2019.
- LEPARGNEUR, Hubert. *A secularização*. São Paulo: Duas Cidade, 1971.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2014.
- METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Milaño (Cantabria): Sal Terrae, 2007.

O MÉTODO DOGMÁTICO SEGUNDO W. KASPER

THE DOGMATIC METHOD ACCORDING W. KASPER

Matheus da Silva Bernardes⁹²

Resumo

Por mais que diversos autores já tenham se debruçado sobre esta temática, a pergunta pelo método teológico permanece válida. Tanto assim, que é possível identificar um método em praticamente todas as “escolas teológicas”. Não poderia ser distinto com um autor contemporâneo tão importante como é W. Kasper. Seu trabalho teológico e pastoral, seja na Diocese de Rottenburg-Stuttgart/ Alemanha, seja à frente do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos em Roma, é amplamente conhecido e reconhecido. Merece destaque o fato de que sua formação teológica é concomitante ao “evento conciliar” e seus primeiros anos como professor de Teologia Sistemática nas Universidades de Münster e Tübingen/ Alemanha coincidem com a necessidade de um *aggiornamento* da Igreja e a da própria Teologia. Como desenvolver uma nova epistemologia a partir do princípio de pastoralidade proclamado pelo Concílio Vaticano II? A essas perguntas, o autor alemão indica um novo posicionamento que acolhe os impulsos conciliares. Este breve trabalho pretende recolher sua reflexão e colocá-la dentro da discussão teológica do começo do século XXI, quando novas e urgentes questões emergem, como a preocupação ecológica – seguindo a proposta deste VII Congresso da ANPTECRE – entre outros. Intentar-se-á apresentar brevemente o método dogmático de W. Kasper e refletir o alcance de sua máxima *Einheit und Vielheit* (unidade e multiplicidade) para o quefazer teológico atual.

Palavras-chave: Método Teológico. Dogmática. W. Kasper.

Abstract

However, many authors have already discussed about the theme, the questioning for the theological method remains valid. So much that it is possible to identify a method in almost every “theological school”. It could not be different with a contemporary and so important author as W. Kasper. His theological and pastoral work, as in the Dioceses of Rottenburg-Stuttgart/ Germany and as leading the Pontifical Council for Promoting Christian Unity in Rome, is widely known and acknowledged. Worth highlighting the fact of his theological formation occurred during the “council event” and his first years as Professor for Systematic Theology at the Universities of Münster and Tübingen/ Germany coincide with the need of an *aggiornamento* of the Church and the Theology itself. How to develop a new epistemology from the pastorality principle declared by the 2nd Vatican? To those questions, the German author shows a new

⁹² Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo/ SP (2008); atualmente, aluno do PPG da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, doutorado em Teologia Sistemática, Belo Horizonte/ MG

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

positioning that receives the Council's impulses. This paper intends to present his reflections and place them into the theological discussions of the beginning of the XXI Century, when new and urgent questionings emerge, such as the ecological concern – following the VII Congress of ANPTECRE – among others. It is an intent to present briefly W. Kasper's dogmatic method and think over the scope of his maxima *Einheit und Vielheit* (unity and multiplicity) to the theological doing.

Keywords: Theological Methode. Dogmatic. W. Kasper.

Introdução

W. Kasper aborda diversos temas de Teologia Sistemática em seu extenso trabalho, que há pouco ganhou uma coleção própria de obras completas publicada pela Herder Verlag – Freiburg i. d. Bresgau/ Alemanha. Contudo, em um pequeno livro de 1967 – *Die Methoden der Dogmatik, Einheit und Vielheit* – o autor trata a necessidade de também se trabalhar o método em si.

Diante da pluralidade atual de temas e suas diversas perspectivas de abordagem, a pergunta pela metodologia teológica é sumamente pertinente. Tampouco, se pode perder de vista o princípio dado pelo Concílio Vaticano II à Teologia: a pastoralidade. Como fazer Teologia nos dias de hoje? Como falar de dogma na atualidade? A Dogmática pode ser considerada só mera especulação, como aconteceu a partir da Alta Idade Média, ainda mais no século XVII com a Escolástica Barroca e no século XIX e começo do século XX com a Neoescolástica? Ou o dogma se restringe à doutrina oficial da Igreja?

A Teologia Dogmática não é só especulativa, mas parte necessária do pensamento cristão que tem o desafio de anunciar a Boa-nova no contexto atual. Uma importante indicação, como reflete o próprio W. Kasper, é respeitar a estrutura própria do *kerygma*, isto é, a tensão histórica entre memória (*Erinnerung*) e promessa prognóstico-escatológica (*eschatologisch-prognostische Verheißung*), que ilumina as perguntas existenciais de toda a humanidade.

É inegável a importância de se tratar o método, portanto a reafirmação do estudo metodológico não é só um momento pré-teológico, mas um momento teológico decisivo. O método dogmático não parte da abstração de ideias, mas da própria revelação histórica e definitiva de Deus em Jesus Cristo, como indica muito claramente a Constituição Dogmática sobre a Revelação *Dei Verbum*.

1 A importância atual da reflexão metodológica

A reflexão metodológica não é um problema passado, mas uma necessidade epistemológica da Teologia na atualidade (KASPER, 1967, p. 09). Contudo, o que está em jogo não é somente a compreensão de um dogma específico ou o alcance de uma reforma proposta pelo Magistério, mas a possibilidade de elaborar um discurso teológico.

Outro dilema é a pergunta por um método unificado da própria Teologia, como ciência da fé. Existe esse método único? Como é sabido, a essência de todo pensamento científico é seu método, isto é, um *“caminho planejado, refletido e assegurado constante e criticamente rumo a uma determinada meta do conhecimento”* (*Ibidem*, p. 12). Pode-se dizer que há um só caminho para o conhecimento teológico?

A Teologia cristã, como é reconhecida pela tradição do pensamento, é um saber (*Erfahrung*), uma percepção (*Innewerden*) do brilho de Deus no rosto de Jesus Cristo (2Cor 4,6). Porém, isso que lhe é mais próprio exige uma reformulação constante diante das novas exigências metodológicas impostas, sobretudo a partir da Modernidade (*Ibidem*, p. 13-14).

Nesse sentido, não se pode deixar de lado a proposição do Concílio Vaticano II, especialmente a urgência de uma elaboração teológica orientada pelas exigências pastorais. É fundamental abrir o espectro e propor uma resposta de conjunto às perguntas dadas por desafios pastorais concretos. Evidentemente, essa nova forma do quefazer teológico apresenta grandes desafios, principalmente tendo em vista o percorrido histórico da Teologia Católica dos séculos XVII ao XX.

Não obstante, pular o repto de repensar a elaboração teológica e, mais concretamente, a elaboração dogmática dentro do horizonte dado pelo presente histórico não significará uma perda somente para a ciência teológica, mas para o próprio anúncio da Igreja que sempre se entendeu transido pelo trabalho teológico.

2 O método dogmático

Dentro da reflexão dogmático-cristológica dos cinco primeiros séculos, seguiu-se o que mais tarde foi conhecido como o “método de três passos” (*die Dreischrittmethode*): afirmação da doutrina eclesial, prova ou demonstração a partir da Escritura e da Tradição e aprofundamento especulativo (*Ibidem*, p. 21). À base

desse método, estão os elementos fundamentais da Teologia Dogmática: fé e razão (*fides et ratio*) ou autoridade e razão (*auctoritas et ratio*), dois elementos que constituem uma unidade interna.

Porém, o que até o Medievo era visto em unidade interna, a partir da Modernidade conhece uma dissociação: autoridade (*auctoritas*) se separa da razão (*ratio*) devido ao advento do método racional e matemático das ciências naturais. (*Ibidem*, p. 24-25). Também dentro do horizonte do nascimento do pensamento moderno, identificam-se dois movimentos espirituais decisivos para o desenvolvimento da Teologia: o Humanismo e a Reforma Protestante.

A reação católica imediata a esses movimentos foi a Apologética. Com isso, dois problemas que só serão tardiamente resolvidos afloram: como compaginar a historicidade da verdade, vista especialmente desde uma perspectiva humanista, e a eclesialidade da Teologia, entendida a partir do desafio posto pela Reforma Protestante?

O desenvolvimento que segue conduziu a uma disputa infecunda para a Teologia Dogmática: ou o dogma se entende a partir de formulações histórico-positivas, ou a partir de especulações na linha escolástica. Todavia, não era possível formular uma relação equilibrada entre pensamentos universalmente válidos e verdade compreendida historicamente (*Ibidem*, p. 27).

Porém, aquilo que era mais importante dentro desse processo, isto é, a flexibilização da Teologia, não aconteceu. Muito pelo contrário: o que se verificou a partir do século XVII foi o dogmatismo do pensamento teológico. A Dogmática se torna “a” Teologia e expressa o pensamento da autoridade eclesiástica que se ocupou tanto com a eclesialidade do pensamento que acabou por conduzi-lo a um gueto e fez incapaz de diálogo tanto para dentro da própria Igreja como para fora.

Ainda que diversos autores, entre eles M. Scheeben, se mostraram grandes defensores da Igreja e espíritos abertos ao mesmo tempo, no século XIX, o que predominou na dentro do pensamento teológico católico foi a reação antimoderna como é possível verificar no Concílio Vaticano I.

Uma nova situação para a Teologia surge somente com o Concílio Vaticano II. Torna-se possível falar de um pluralismo teológico o que, inevitavelmente, promoveu a renovação da Dogmática. Grande contribuição para esse processo são os estudos históricos da Escolástica, que superaram o dogmatismo da Teologia Barroca e da

Neoescolástica, e novos intentos especulativos que conjugaram elementos da Escolástica e do pensamento moderno, como feito por J. Marèchal (*Ibidem*, p. 32).

Não obstante, o elemento decisivo dentro de todo esse processo é a assimilação da pastoralidade no quefazer teológico. Uma nova Teologia surge com o Vaticano II, uma Teologia mais pastoral. O Concílio realiza uma reflexão sobre o elemento operativo e pragmático, no melhor sentido da palavra, da Teologia. Com isso, a Dogmática deixa de ser um pensamento estático e se torna dinâmico, orientado ao mundo e ao futuro, católico (universal), mas, ao mesmo tempo, um pensamento muito mais inseguro em relação a como se apresentara até então (*Ibidem*, p. 11).

A pastoralidade retirou o método dogmático de uma situação de crítica à mundanidade e o empurrou para o extremo oposto de uma Teologia “mundana” fortemente fundamentada na Tradição bíblica e patrística.

2.1 A pastoralidade e o método dogmático

O conceito *Theologia Dogmatica* só aparece no século XVII como uma delimitação temática em relação à Teologia Moral. Nesse contexto, tanto a Patrística e a Teologia da Alta Idade Média passaram a ser consideradas como *sacra pagina*, mas não dentro da Dogmática (*Ibidem*, p. 36). Como já se constatou, o caminho feito pelo Concílio Vaticano II vai na contramão da tendência do século XVII. A eclesialidade da Teologia já não se determina pelo fato de que a Dogmática se confunde com o ensinamento oficial e tradicional da Igreja, mas sim pelo fato de que há uma nova visão de Igreja que já não é compreendida a partir de seus referentes passados, mas a partir da Escatologia.

Esse referente eclesial-escatológico conduz a Teologia necessariamente a uma reflexão sobre a história e faz com que o Dogma já não seja entendido como verdade imutável, mas como verdade que se entende historicamente. Por outro lado, o Dogma não é o anúncio fundamental da Igreja; este é o Evangelho e o Dogma está a seu serviço.

Nesse sentido, a Dogmática se converte em acontecimento hermenêutico que se posiciona entre dois polos, isto é, a Escritura como testemunha da Revelação e a situação histórica e concreta do seu anúncio. O ponto de partida é a leitura atenta e o aprofundamento do significado da Escritura e o ponto de chegada, a ação missionária

da Igreja. A Teologia Dogmática não tem seu ponto de partida, nem seu ponto de chegada no Dogma.

A *norma normans* da Teologia Dogmática, assim como de toda Teologia, permanece sendo a Sagrada Escritura. O ensinamento eclesiástico não deve enxergar a Escritura como parte de si, mas deve ver a si mesmo dentro dos limites dela. Com isso, além de se autocompreender dentro de uma perspectiva escatológica, a Igreja também se vê a si mesma como Igreja Missionária: seu fim não está em si mesma, mas em sua missão no mundo.

A conclusão imediata do que é até o momento apresentado é o fato de que a renovação interior da Teologia Dogmática se deu por uma renovação da compreensão da Igreja de si mesma, já não mais vista fora do mundo, mas diretamente marcada pelos sinais dos tempos como *Gaudium et Spes* remarca em diversos momentos (GS 3, 10, 22, 40, 42). Uma Teologia eclesial não é aquela que está centrada nos ensinamentos da autoridade eclesiástica, mas aquela que se deixa conduzir pelos riscos e possibilidades que o tempo significa para a fé (KASPER, 1967, p. 43).

Mas ainda há uma pergunta metodológica que deve ser respondida: como os dois polos acima apresentados, a Escritura como testemunha da Revelação, e a situação concreta e histórica do anúncio da Escritura, se conjugam na Teologia Dogmática? A resposta é encontrada ao se contemplar a estrutura do *kerygma*, que se constitui na tensão entre memória e promessa prognóstico-escatológica.

Não se trata somente de lembranças de acontecimentos salvíficos passados e, portanto, irrepetíveis, mas de memória que, além de ser transmissão positiva desses acontecimentos, é compromisso interior com o que aconteceu. Não se fala somente de referente passado (tradição) quando se reflete sobre a memória, mas também de referentes presente (identidade) e futuro (promessa); somente a memória permite a abertura a um futuro possível. Essa mesma dinâmica deve estar dentro da compreensão (hermenêutica) das definições dogmáticas.

3. Conclusão

A Teologia pós-conciliar sempre se vê desafiada pelas diversas situações concretas nas quais as comunidades cristãs se encontram, especialmente quando têm diante de si a missão de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo.

W. Kasper toma a sério o desafio de integrar a história em uma epistemologia teológica renovada a partir do princípio de pastoralidade dado pelo Concílio Vaticano II. Como o próprio autor reflete e se tratou de apresentar aqui. Seria uma pretensão muito grande querer sintetizar em poucas páginas o método desenvolvido por um autor de sua envergadura. Portanto, o que aqui se apresentou brevemente se torna um estímulo para pesquisa e aprofundamento de seu pensamento.

Merece destaque o fato de que W. Kasper tenha sido citado explicitamente pelo Papa Francisco (FRANCISCO, 17 de março de 2013). Muitos têm sido os esforços de Francisco para colocar a Igreja em sintonia com os ensinamentos do Concílio Vaticano II, sobretudo para cultivar uma relação positiva para com o mundo mediante o serviço aos homens e mulheres (*Evangelium Gaudium* e *Amoris Laetitia*) deste tempo, assim como mediante o cuidado da casa comum à qual todos estão chamados (*Laudato Si*).

Independentemente das linhas temáticas, não é de se estranhar a sintonia entre a Teologia de W. Kasper e o Pontificado de Francisco, já que ambos se alinham com o Vaticano II. Contudo, é preciso ressaltar que a tensão memória e promessa prognóstico-escatológica não é só tema para o autor, mas condição de possibilidade para a assimilação dos questionamentos existenciais dos seres humanos de hoje pela Teologia Dogmática.

Justamente dentro dessa tensão, o método da Teologia Dogmática, segundo W. Kasper, se constitui. A pluralidade (*Vielheit*) de situações concretas e históricas – não noções universalizantes que, no lugar de enriquecer, empobrecem a vida da Igreja – e a unidade (*Einheit*) da Teologia não são forjadas a partir da uniformidade do pensamento, mas a partir da irrupção gratuita de Deus na história.

A incorporação da história, sobretudo a partir da hermenêutica da verdade, não significa que todos os desafios da Teologia pós-conciliar já tenham sido superados. Ao contrário, ainda há muitos e grandes desafios a serem enfrentados pelos teólogos e teólogas, especialmente no século XXI – um bom exemplo é o desafio que o atual congresso se propôs.

Referência bibliográfica:

KASPER, Walter. *Die Methoden der Dogmatik – Einheit und Vielheit*. 1. Ausgabe. München: Kösel-Verlag KG. 1967.

A ACOLHIDA DO DOM DE DEUS: A JUSTIFICAÇÃO COMO HUMANIZAÇÃO PELA FÉ EM JESUS CRISTO NA PERSPECTIVA DE GONZÁLEZ FAUS

Elias Fernandes Pinto⁹³

Resumo

Pensar o ser humano à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, sua humanização e realização enquanto pessoa constitui uma das grandes problemáticas do cristianismo na atualidade. A pesquisa pretende discorrer, a partir do pensamento de J. I. González Faus, sobre a justificação como humanização do ser humano, pela fé em Jesus Cristo, salvador e modelo de humanidade renovada e regenerada. A reflexão parte da teologia da Graça mostrando que o dom de Deus é Deus mesmo, o Espírito Santo. Em seguida, refletiremos sobre a graça como justificação, humanização e regeneração do ser humano, evidenciando o significado do termo justificação, a presença do Dom de Deus em nós e a fé justificante. Percebe-se que é o amor de Deus que nos muda e de verdade a partir de nossa interioridade e constitui o valor do ser humano, como ser amando por Deus.

Palavras-chave: González Faus. Teologia da Graça. Justificação. Humanização. Fé.

Abstract

To think of the human being in the light of God's revelation in Jesus Christ, his humanization and fulfillment as a person is one of the great problems of Christianity today. The research intends to discuss justification as humanization of the human being, through faith in Jesus Christ, savior and model of renewed and regenerated humanity. The reflection starts from the theology of grace showing that the Gift of God is God Himself, the Holy Spirit. Then we will reflect on grace as justification, humanization, regeneration of the human being, highlighting the meaning of the term justification, the presence of the Gift of God in us and justifying faith. It is realized that it is the love of God that changes us and truly from our interiority and constitutes the value of the human being, as being loving for God.

Keywords: González Faus. Theology of Grace. Justification. Humanization. Faith.

Introdução

O tema da graça é fundamental na antropologia teológica. Somos criados pela bondade e amor de Deus, vivemos banhados pela graça e somos salvos por ela. O ponto de partida de nossa reflexão é mostrar que o Dom de Deus é Deus mesmo e que a presença Dom de Deus em nós por si só é fecunda. Somente o amor de Deus

⁹³ Mestrando em Teologia Sistemática do Programa de Pós-graduação da FAJE: Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia, bolsista FAPEMIG. eliasfp@hotmail.com.br

é capaz de converter o ser humano a partir de dentro para viver uma relação de filhos de Deus em Jesus, o Homem Novo, e de irmãos com os demais.

Em seguida, mostraremos que termo justificação, cunhado por Paulo para expressar o efeito da graça em nós, pode ser traduzido na linguagem contemporânea, entre outros termos, por humanização. E somos humanizados pela fé em Jesus Cristo. Uma fé que mostra como entrega confiada a qual possibilita-nos uma configuração para amarmos como Deus ama.

1. O Dom de Deus é Deus mesmo

A primeira característica formal da Graça que González Faus evidencia é que a potencialização e renovação do ser humano que ela realiza é nada menos que uma potencialização até o divino (FAUS, 1987, p.31). E por isso, é iniciativa, obra e dom de Deus, pois, o germe que fecundou a matriz estéril da história é o Espírito de Deus (FAUS, 1987, p. 427). O doador desse Dom é Deus e o dom é Deus mesmo.

Esse ponto, na verdade, deriva da Cristologia. A novidade humana de Jesus Cristo, segundo Adão, é sua divindade, e a vigência dessa Humanidade Nova para nós, converte nosso ser homem em uma mudança de imagem: sair da imagem de Adão e chegar a de Cristo (FAUS, 1987, p. 427)⁹⁴.

González Faus comenta essa primeira característica formal da Graça a partir de Agostinho, na obra *O Espírito e a letra*. A letra é para Agostinho, o voluntarismo da exigência moral pelagiana. O Espírito é o que evita que esse voluntarismo se degrade em lei. Nessa obra, Agostinho comenta a frase paulina: “pois é Deus quem opera em vós o querer e o fazer, segundo a sua vontade” (Fl 2,13). Desse comentário, Faus destaca dois aspectos:

Primeiro, que “a vontade humana é ajudada por Deus para ser boa. Uma iniciativa que, esclarece o próprio Agostinho, não se identifica com o fato que Deus deu ao ser humano uma liberdade e lhe ensinou como viver bem, mas que consiste em algo mais: que a vontade, o interior do ser humano, recebe um dom novo.

Segundo, que esse dom é o Espírito Santo em seu princípio de relação. O Espírito é Deus de tal maneira que se pode chamar de *Dom de Deus*. Daí resultam

⁹⁴ Ver em: GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva: ensayo de Cristología*. 10. Ed. Sal Terrae: España, 2016, p. 269-288.

dois ensinamentos fundamentais: a) Que a Graça não pode ser assimilada a uma coisa ou objeto, mas uma presença pessoal. b) Através dessa forma de relação, o Espírito em nós não ama simplesmente a Deus, mas também aos homens. Isso é, a presença de Deus em nós não é apenas para que nós possamos amar a Deus, mas também para Deus amar o ser humano através do ser humano. O Espírito não pode ser Espírito de filiação, mais que sendo o Espírito da fraternidade. E vice-versa.

Por fim, a Graça, o amor de Deus reconstrutor e transformador do homem, é oferecida a todos os homens e está trabalhando no coração de todos, não apenas daqueles que compõem a Igreja ou apenas alguns predestinados extraídos da massa condenada da humanidade, como intuiu Agostinho (FAUS, 1987, p. 479).

2. A graça como justificação do ser humano: perdão, regeneração e valor humano

Na sessão anterior, consideramos a Graça desde Deus: Deus decide, em sua bondade gratuita, dar a todos os seres humanos uma presença capaz de transformar sua humanidade e que não é atemporal, nem imutável, mas histórica. Nosso desafio agora será considerar a graça desde o ser humano (FAUS, 1987, p. 487).

Para explicar o efeito da graça sobre o ser humano, a vitória sob o pecado, Paulo cunhou o termo justificação. O termo justificação, soa hoje como um argumento ou desculpa oferecia aos demais. No entanto, para Paulo, *Justi-ficar* significa tornar justo. Nesse sentido, o ser humano justificado é um homem/mulher bom/boa. “A justificação paulina é, portanto, a transformação do homem, de desumano e em totalmente humano” (FAUS, 1987, p. 487). O termo justificação no horizonte moderno pode ser compreendido como realização humana, humanização, reabilitação, perdão, libertação (da desumanidade do ser humano), regeneração (conseguir o autêntico valor humano)” (FAUS, 1987, p. 487-488).

2.1. A justificação em Rm 5

Em Rm 1,18-3,23 encontramos um exame global e pessimista do pecado da humanidade. Em Jesus Cristo, há para o ser humano uma saída dessa situação, sem que o ser humano possa gloriar de si mesmo: a justificação pela fé em Jesus Cristo. Em Rm 4,24: “nossos pecados entregaram Cristo a morte, e sua ressurreição nos entrega a justiça, ” percebemos a diferença entre a Justiça de Deus e a justiça

humana. “O ser humano só pode fazer justiça entregando o criminoso à justiça, é dizer: eliminando-o; Deus faz justiça fazendo justo o ser humano em vez de destruí-lo” (FAUS, 1987, p. 489). A justiça é com efeito, a primeira participação na vida do Cristo ressuscitado (Rm 6,4; 8,10)⁹⁵.

A tese que Faus desenvolve é que o “olhar benevolente de Deus” é por si mesmo eficaz. Para demonstrar essa eficácia ele discorre sobre as afirmações de Rm 5 tendo como questão: o que significa estar justificado? Pode-se dizer que nosso teólogo em relação a essa questão faz quatro afirmações fundamentais.

1. Esse ser humano está em paz com Deus, mesmo que seja pecador; 2. Isso é assim porque - apesar de ser um pecador - Deus amou o ser humano em Jesus Cristo e lhe deu seu Espírito, que habita no coração humano; 3. Que esta é a única razão para segurança e alegria esperançosa que o ser humano tem; mais forte do que todas as tribulações presentes. 4. Que, na medida em que esta situação de paz com Deus não seja meramente uma situação factual, mas conhecida e vivida pelo homem, ou em outras palavras, na medida em que o homem não seja apenas de fato amado por Deus, mas se sabe amado por Deus e, por isso, sente alegria, segurança etc., deve-se dizer que o homem está em paz com Deus pela fé (FAUS, 1987, p. 491-492).

2.2 A presença do amor de Deus em nós

Na obra, *O Espírito e a Letra*, Santo Agostinho discorre sobre a presença do amor de Deus no ser humano, a qual produz gosto e amor pelo bem capacitando-o para a bondade. “Essa presença do Espírito (que chamamos de “dom de Deus” ou “Graça de Deus”) é o que faz a reconciliação do homem com Deus, ou a “justificação” do homem, transformando-o de homem mau em bom” (FAUS, 1987. p. 493).

Prescindindo-nos, pela natureza breve deste trabalho, do percurso histórico que Faus realiza, podemos destacar sobre a presença do Dom de Deus em nós: a) Que a Graça” significa, na realidade, *Graça Incriada*, isto é, o Espírito de Deus presente em nossos corações. Somente Deus tem a capacidade de agir em nós a partir de dentro, mesmo que nós vislumbremos um pouco disso na experiência do amor. Como afirmou São Tomás, com muita lucidez, Deus é capaz não de forçar a

⁹⁵ No AT, Deus sempre faz justiça salvando (Sl 9,9s) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, RM 4, 25. Nota g)

vontade, mas de transformá-la, “*non cogit sed immutat voluntaten*” (TOMÁS PAUD FAUS, 1987, p. 505).

b) Essa presença do Espírito Santo implica, portanto, uma reestruturação do mais profundo do homem, isto é, do nosso espírito, pois a decisão de crer e a abertura para esperança nos dão a capacidade de amar como Deus ama.

c) O dom do Espírito deve ser concebido como presença pessoal, não substancial.

d) A ação do amor de Deus em nós precisa ser expressada em termos de relação dialogal. Uma relação que é sempre convite.

e) Destas afirmações seguem duas consequências antropológicas: 1. O amor é o que nos justifica. O amor é a verdade do ser humano, o que decide sobre sua humanidade ou desumanidade. 2. A graça não tem que ser um mecanismo milagroso de ação instantânea. Como convite à libertação de uma liberdade escravizada, a graça é uma longa história, um diálogo lento em que na experiência imediata não percebe avanços ou percebe retrocessos ou batalhas perdidas (FAUS, 1987, p. 505-508)

A experiência do Espírito de Deus em nós é uma experiência agônica, combativa, cansada, porque é contra o mundo, mas é também profundamente experiência de esperança contra toda desesperança (FAUS, 1978, p. 149).

2.3 Humanização pela fé em Jesus Cristo

O objetivo de Faus é decorrer sobre o axioma fundamental de que o ser humano se “justifica, ” se humaniza ou simplesmente vale como homem pela fé (FAUS, 1987, P. 508). O ponto de partida para a reflexão são as questões: o ser humano é justificado, mas como? Como o ser humano recebe o dom de Deus? Como se faz “carne” do ser humano esse Espírito de Deus que é Deus mesmo e que reestrutura o ser humano? Como muda o ser humano o dom do Espírito? (FAUS, 1987, P. 509).

A concepção da graça como relação pessoal e gratuidade, neste propósito, é fundamental, pois, a própria experiência humana nos diz que quando se recebe uma coisa pode se apropriar dela mediante alguma obra: recebendo-a, guardando-a, merecendo-a ou dando alguma coisa em troca. Mas, e quando o que se recebe é uma

pessoa? Como um ser pessoal e livre recebe a doação amorosa de outra pessoa? Essa é a verdadeira questão para se falar da teologia da Graça.

E a resposta não se dá por um tipo de ação concreta, mas por uma espécie de atitude global da pessoa, que vem a ser como uma aposta confiada de todo o seu ser e que vou dizendo a ela mesma: esta pessoa pode ser importante para mim, dela posso esperar algo para minha vida. Mesmo que não sejam formulados assim, esses processos de desenvolvem no ser pessoal diante da oferta do dom de outra pessoa. “Pois bem, isso é simplesmente a fé: como um deixar querer ou um crer que posso deixar-me querer. Como uma abertura ao outro. Uma abertura que ameaça em converter-se em uma entrega ao outro” (FAUS, 1987, P. 509).

No entanto, o que acontece quando o que acolhemos em nós é o amor de Deus? A partir da experiência humana sabemos que a pessoa que nunca teve amor, quando o recebe, tende a rechaçá-lo. Se nega a aceitar que seu valor não está em si, ou em sua desesperada defesa de si, mas no amor que recebe. Assim, essa pessoa lutará até aceitar ou rejeitar esse amor. Mas, se o aceita, compreenderá que todo seu modo de ser anterior é chamado a desaparecer e a mudar (FAUS, 1987, p. 510). Nesse sentido, Jesus sabia muito bem que uma pessoa que tendo uma profunda experiência de perdão é mais capacitada para amar incondicionalmente (Lc 7, 47).

Algo parecido acontece quando o ser humano pecador recebe o dom do amor Deus. Se Deus é amor, a oferta de seu amor é a oferta de seu próprio ser (FAUS, 1987p. 510).

“A presença do Espírito em nós, não é uma presença tranquila. Não é só um chamado, mas um chamado vivido como ameaça e que provoca um lento processo contra si. “Se o amor de Deus é derramado em nossos corações ” (Rm 5,5) se segue daí que a vida de todo homem é uma luta, anônima com o homem próprio ou com e contra esse amor de Deus. E segue também que a fé, neste caso, é uma morte de si mesmo, na linguagem de Paulo, do homem velho. Por isso, a fé é uma verdadeira libertação do homem [...]. Por isso, a fé justifica o homem. E por isso se compreende que, diante da ameaça, que representa o amor oferecido, o homem prefere pagar com mil obras, com mil prestações, do que aceitar essa redenção de si, e todo seu ser anterior, que é o único que o amor pretende e o único que transforma o homem de verdade” (FAUS, 1987, p. 510-511).

Portanto, a Graça produz no ser humano um processo que se repete a cada dia, em uma espiral inacabável e não um mero começo cronológico. Percebe-se no pensamento de Faus que a dificuldade do tratado da graça, como ele mesmo

evidenciou, está em expressar em termos de relação pessoal realidades que não experimentamos imediatamente como pessoa, ou pelo menos, como experimentamos as outras pessoas humanas.

2.4 A fé que justifica o ser humano

Primeiramente é preciso ter claro que não se trata de uma fé como mera profissão teórica do credo cristão. Não é uma permanência indiferente e confiada nos antigos modos de ser, sem mudanças, utilizando do amor do outro em defesa de si. Em outras palavras, uma fé que fosse mera e simples confiança não seria uma fé ativa, mas, sim uma fé como entrega.

A fé que justifica, pode-se descrevê-la como abertura vital crente, ou como justa atitude crente. Um olhar, uma postura que diz: posso deixar-me querer, ou como uma postura de gratuidade receptiva. Faus fala de uma atitude crente confiada. Uma atitude que implica “crer no amor como fonte de tudo” (FAUS, 1987p. 513).

A atitude crente, consiste, primariamente em deixar-se fazer em vez de fazer; em reconhecer sem obras diante de Deus, e por isso também diante dos homens, em aceitar que meu valor e minha verdade não está em nada de meu, mas no amor de Deus que se me oferece. O ser humano vale, efetivamente, porque deus o ama e não porque ele faz para valer (FAUS, 1987, p. 514.)

Conclusão

Deus em sua bondade e gratuidade decide dar ao o ser humano uma presença histórica capaz de transformar sua desumanidade. Esse Dom que Deus nos dá é Ele mesmo: o Espírito Santo. Para falar do efeito da presença regeneradora de Deus no ser humano, Paulo cunhou o termo justificação, no sentido de tornar o ser humano bom, isto é, transformá-lo de inumano em humano. No horizonte moderno, esse termo pode ser traduzido por humanização.

A justificação se dá pela fé em Jesus Cristo. Uma fé entendida com entrega confiante capaz de reestruturar o ser humano com filho Deus e irmão dos demais. Pela fé o ser humano é libertado do pecado e da Lei. No entanto, o caráter histórico desse processo de libertação é ambíguo. O ser humano se sente ao mesmo tempo livre e pecador. A Graça não atua de forma mágica, mas, na realidade concreta do ser humano como um processo que só culminará na vida eterna.

Finalmente, pode-se dizer que é o amor de Deus presente no ser humano que é capaz de transformá-lo interiormente e é o que decide sobre sua humanidade e desumanidade. O amor constitui a verdade do ser humano e seu valor.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A graça: o espírito e a letra*; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. São Paulo: Paulus, 1999.

Bíblia de Jerusalém: nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *Acesso a Jesus*: ensaio de teologia narrativa. São Paulo: Loyola, 1981.

GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *Jesus y Pablo*: reino de Dios y justificación por la fe. Sal Terrae. Santander. n. 10(1039), 88. p. 833-840. nov. 2000.

GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. 10. ed. Sal e Terae, 2016.

GONZALEZ FAUS, Jose Ignacio. *Proyecto de hermano*: Visión creyente del hombre. 3. ed. Santander: Sal Terrae, 1987.

O INFERNO COMO REJEIÇÃO DEFINITIVA DE DEUS EM JOÃO PAULO II

HELL AS THE DEFINITIVE REJECTION OF GOD IN JOHN PAUL II.

César Andrade Alves⁹⁶

Resumo

Um elemento importante da Escatologia Cristã é o dado revelado sobre o “inferno”. Ao longo da história, a reflexão teológica sobre o “inferno” é abundante, e esse assunto ocupa lugar destacado no imaginário popular. Neste, o “inferno” é em geral concebido como um lugar no qual um Deus terrível e odioso lança determinadas criaturas. Em sintonia com a profunda revisão que o tratado da Escatologia Cristã foi submetido ao longo do século passado, no final daquele período João Paulo II elaborou um breve texto teológico intitulado “*O inferno como rejeição definitiva de Deus*” no qual examina o modo apropriado para conjugar “inferno” e a incondicional misericórdia divina à luz da revelação cristã. Trata-se de um texto quase ignorado, mas que oferece elementos-chave tanto para essa questão teológica. O objetivo desta comunicação é expor suas ideias principais e algumas implicações delas. O método utilizado é o da pesquisa bibliográfica. Como resultados do estudo, em primeiro plano encontra-se a maneira correta de interpretar a série de imagens que a Sagrada Escritura oferece a respeito do “inferno”. Em Cristologia vem sublinhada a substância da Nova Aliança instaurada e consumada na pessoa de Jesus Cristo e a sua distinção em relação à Antiga Aliança. Em Antropologia Teológica aparece ressaltada a importância capital da decisão humana individual em relação à misericórdia divina. Em Eclesiologia, conjuntamente com a Soteriologia, encontra-se por fim ressaltada a extensão dessa salvação para além dos limites sacramentais da Igreja e, ao mesmo tempo, a grave responsabilidade que o dom do batismo acarreta aos que o recebem. Longe de garantir a salvação, o batismo – à luz das reflexões de João Paulo II a respeito do “inferno” – implica para o fiel uma responsabilidade ainda maior. A conclusão da investigação é que esse texto esquecido de João Paulo II sobre o “inferno” é relevante nas apresentações da Escatologia Cristã que visem continuar e aprofundar a renovação que esse tratado teológico experimentou no século passado.

Palavras-chave: Escatologia. Renovação. Antropologia Teológica. Cristologia. Soteriologia.

Abstract

A major element of Christian Eschatology is the revealed fact about “hell”. Throughout history, theological reflection on “hell” is rich, and this subject has a prominent role in popular imagery. In this, “hell” is generally conceived as a place where a terrible and hateful God casts certain creatures. Following the profound revision that the treatise on Christian Eschatology has undergone over the past century, at the end of that period John Paul II drew up a brief theological text entitled “*Hell as the definitive refusal of*

⁹⁶ Doutor em Teologia (Pontificia Università Gregoriana, Roma), Professor do PPG em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte, MG.

God” in which he examines the appropriate way to combine “hell” and unconditional divine mercy from the standpoint of Christian revelation. It is an almost ignored text, but one that offers key elements to this theological question. The purpose of this communication is to outline its main ideas and some of their implications. The method used is bibliographic research. As an output of this study, first of all there is the correct way to interpret the series of images that Sacred Scripture offers regarding “hell”. In Christology, the substance of the New Covenant established and consummated in the person of Jesus Christ, and its distinction from the Old Covenant, is emphasized. In Theological Anthropology, we find an emphasis on the crucial importance of individual human decision in regard to divine mercy. In Ecclesiology, together with Soteriology, we finally emphasize the extension of this salvation beyond the sacramental limits of the Church and, at the same time, the gravest responsibility that the gift of baptism brings to those who receive it. Far from ensuring salvation, baptism – in the light of John Paul II’s reflections on “hell” – implies an even greater responsibility for the faithful. As a conclusion of the investigation, this forgotten text of John Paul II on “hell” is relevant in the presentations of Christian Eschatology that aim to continue and deepen the renewal that this theological treatise experienced in the last century.

Keywords: Eschatology. Renewal. Theological Anthropology. Christology. Soteriology.

Introdução

Na Escatologia Cristã um elemento relevante é o dado revelado sobre o “inferno”. A história das reflexões teológicas acerca desse assunto é abundante. Ao longo dos séculos esse tema também se encontra significativamente presente nas concepções populares.

Muito comum é a concepção de “inferno” como um lugar no qual certas pessoas, após a morte, seriam jogadas por um Deus iracundo. Essa concepção popular não consegue ver nessa atitude de um Deus enfurecido que joga no “inferno” como uma atitude de misericórdia. Em geral a via é pensar numa espécie de Deus “bipolar”, que ora é irascível, ora é misericordioso. Essa maneira bastante comum de conceber a ação divina não consegue combinar tal “bipolaridade” com a gratuita e incondicional misericórdia divina que se deu a descobrir no evento de Jesus Cristo. A gratuidade e incondicionalidade da misericórdia divina é então deixada de lado e suplantada pela concepção de uma divina misericórdia apenas parcial e condicional, e de um Deus que seria também realmente feroz a ponto de lançar alguém no “inferno”.

Outros, ainda, talvez imaginem um Deus sempre simplório que por fim admitiria tudo em nome de uma tolerância radical. Trata-se de uma concepção de bondade divina absolutamente compatível com quaisquer atitudes das pessoas. Decorreria daí

a inexistência de algum “inferno” após a morte. Trata-se, contudo, de uma concepção dificilmente compatível com aquilo que se mostrou no evento de Jesus Cristo. Em tal concepção da inexistência do “inferno” devido a uma misericórdia simplória, o que sai prejudicada é a capital relevância, para a Escatologia, do evento de Jesus Cristo, pois tal tolerância absoluta é inconciliável com o que de fato aconteceu na vida, morte e ressurreição de Cristo.

1. A renovação da Escatologia nos séculos XIX e XX

O clássico exame teológico sobre as “coisas últimas” – a Escatologia – atravessou um período de renovação considerável entre os séculos XIX e XX. Essa renovação significou a recuperação de inúmeras características importantes do tema segundo a revelação cristã, mas estavam como que esquecidos, deixadas à sombra. Tal processo trouxe consequências também para o modo de se conceber o “inferno”.

A renovação da Escatologia nesse período ocasionou uma superação da clássica maneira de se apresentar o assunto, que se fazia mediante o tratado *De Novissimis*. Era nesse tratado em que o exame das “coisas últimas” em geral, e, portanto, aquele do “inferno”, era levado adiante. Tratou-se de um processo que foi lançado pelas reflexões de biblistas e teólogos e que posteriormente atingiu também as declarações do Magistério eclesial (ANCONA, 2013, p. 205-225). Um dos primeiros passos significativos nesse sentido foi levado adiante em âmbito protestante, no livro *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, do alemão Johannes Weiss (1892). Nessa mesma esfera, paulatinamente apareceram outros autores. A título de exemplos significativos podem igualmente ser citados Albert Schweitzer (1906) e Oscar Cullmann (1946). Posteriormente, na esfera católica alguns dos pioneiros foram Hans Urs Von Balthasar (1930), Pierre Teilhard de Chardin (1955) e Karl Rahner (1960). Durante o Concílio Vaticano II, o processo de renovação da Escatologia cristã atingiu também textos do Magistério: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*.

O processo de renovação da Escatologia nos séculos XIX e XX recuperou pontos da revelação cristã que, não obstante fossem essenciais, estavam como que largados à sombra. A renovação da Escatologia trouxe uma mais viva proximidade com os temas do Reino de Deus e da Nova Aliança no evento de Jesus Cristo. Em tal processo de renovação, o “inferno” passou a ser entendido como um estado no qual a liberdade da criatura opta irrevogável e eternamente por recusar a divina

misericórdia gratuita. Nesse novo quadro da Escatologia cristã, a reflexão teológica acerca do “inferno” corrigiu a imagem do Deus enfurecido que sente prazer em condenar criaturas perversas, e insistiu no acento sobre a opção que o ser humano faz em linha com o egoísmo e com a rejeição da doação da própria vida que caracteriza o jeito de ser de Deus (LATOURELLE, 1971, p. 297).

A renovação do tratado da Escatologia cristã, contudo, não se encontra pronta e acabada:

O caminho feito pela Escatologia no tempo presente, na linha de um renovado enfoque, como sugerido e estimulado pelas tentativas teológicas anteriores, é extraordinário. Todavia, estamos ainda longe de ter uma escatologia claramente definida nos seus traços epistemológicos. Os desdobramentos atuais, com efeito, concentraram-se muitas vezes nas questões referentes à estrutura geral da disciplina, e disso são testemunho concreto as numerosas contribuições presentes em revistas especializadas, em dicionários e nos próprios “manuais” de estudo. [...] Estamos ainda longe de atingir resultados ideais (ANCONA, 2013, p. 221-222).

2. O texto de João Paulo II

Em sintonia com a profunda revisão que o tratado da Escatologia Cristã foi submetido ao longo do século passado, no final daquele período João Paulo II elaborou em 1999 um breve texto teológico intitulado “*O inferno como rejeição definitiva de Deus*” no qual examina o modo apropriado para conjugar “inferno” e misericórdia divina à luz da revelação cristã. Trata-se de um texto praticamente ignorado, mas que, não obstante sua pequena extensão, oferece elementos-chave tanto para a questão teológica do “inferno” como para os campos cristológico e antropológico. Em seu texto João Paulo II apresenta uma série de elementos que se colocam em estreita sintonia com a revisão que o tratado da Escatologia Cristã passou no século passado.

Em primeiro lugar, ele fornece elementos para a interpretação das imagens bíblicas sobre o inferno. Ao falar da realidade designada como “inferno”, “a Sagrada Escritura serve-se de uma linguagem simbólica” (JOÃO PAULO II, 1999, n.2). É equivocado interpretar tais relatos como reportagens jornalísticas ou uma história do futuro. Deve-se evitar a hermenêutica factual dessa linguagem simbólica, pois “a utilização imprópria das imagens bíblicas [... leva a] criar psicoses ou angústia” (JOÃO PAULO II, 1999, n.4).

Em segundo lugar, ele sublinha certas características do Deus da Nova Aliança revelado no evento de Jesus Cristo. Diferentemente da Antiga Aliança, na Nova não há espaço para cólera divina. “Deus é Pai infinitamente bom e misericordioso” (JOÃO PAULO II, 1999, n.1). O coração divino move-se eternamente em eterna gratuidade amorosa e, por isso, “Deus [...] no Seu amor misericordioso [...] não pode querer senão a salvação dos seres por Ele criados” (JOÃO PAULO II, 1999, n.3). Por isso Deus o inferno “não se trata de um castigo de Deus” (JOÃO PAULO II, 1999, n.1).

Enfim, o texto de João Paulo II sublinha a importância capital da livre decisão da criatura. A entrada no “inferno” encontra-se estreitamente vinculada à opção que a liberdade da criatura toma na direção oposta a essa oferta da incondicional misericórdia divina. É mediante uma grave deliberação desse tipo que se chega a um estado final de perdição. “O inferno é [...] a situação em que definitivamente se coloca quem rejeita a misericórdia do Pai, também no último instante da sua vida” (JOÃO PAULO II, 1999, n.1). Coloca-se no “inferno” a criatura livre que definitivamente se fecha ao divino amor incondicional. “A perdição consiste precisamente no definitivo afastamento de Deus, livremente escolhido pelo homem e confirmado com a morte que sela para sempre aquela opção” (JOÃO PAULO II, 1999, n.3).

As reflexões de João Paulo II têm relevantes implicações soteriológicas e eclesiológicas.

Em primeiro lugar, suas reflexões indicam que a perdição eterna se vincula, em última instância, à atitude da liberdade da criatura que se fecha definitivamente ao divino amor incondicional do Reino de Deus.

Suas reflexões implicam em que, do ponto de vista da Eclesiologia, o sacramento do batismo não configura garantia de salvação, mas aumentada responsabilidade em “modelar a nossa existência segundo a de Jesus, que se desenvolveu no sinal do sim a Deus” (JOÃO PAULO II, 1999, n.4). Ao invés de garantir a salvação, o batismo – à luz das reflexões de João Paulo II a respeito do “inferno” – implica para o fiel um encargo existencial ainda mais sério de opção pela justiça e gratuidade divinas.

Conclusão

As reflexões elaboradas em 1999 por João Paulo II tendo como tema o inferno permanecem ainda relevantes no campo dos estudos que visem prosseguir a

renovação da Escatologia cristã e atualizar as aplicações do dado revelado. Aquelas reflexões inserem-se no desafio mencionado por Giovanni Ancona:

A recuperação da Escatologia, amadurecida na trilha de um longo debate, não desatou, todavia, os diversos nós teológicos que lhe pertencem quase como “direito”, dada a sua complexidade. Portanto, ainda hoje nos encontramos diante de inúmeras tentativas de reflexão sobre a disciplina e de consequentes reestruturações do tratado sistemático (ANCONA, 2013, p. 230).

As reflexões de João Paulo II oferecem elementos relevantes para o prosseguimento dessa reestruturação e aprofundamento do tratado da Escatologia. À pesquisa nesse campo vem mostrada a centralidade do compromisso ou aliança incondicional estabelecido, no evento de Jesus Cristo, por Deus em relação aos seres humanos. Trata-se de uma Nova Aliança na qual a misericórdia divina é incondicional até mesmo para com os pecadores. Isso traz consequência para o modo de se conceber o “inferno”. O que aproxima ou afasta – mesmo eterna e definitivamente – o ser humano dessa misericórdia divina incondicional é a própria prática da criatura, livremente escolhida, de viver ou não atitudes nessa mesma linha de uma misericórdia incondicional.

O batismo deixa de ser concebido como salvação eterna já assegurada, para se pôr como uma meta ainda mais elevada de compromisso do ser humano com as atitudes que caracterizam o Reino de Deus.

Referências bibliográficas

- ANCONA, Giovanni. *Escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2013.
- CULLMANN, Oscar. *Christus und die Zeit*. Zürich: Evangelischer, 1946.
- JOÃO PAULO II. *O inferno como rejeição definitiva de Deus*. Audiência Geral de 28 de julho de 1999. Roma: 1999. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html>. Acesso em: 02 set. 2019.
- LATOURELLE, René. *Teologia, Ciência da salvação*. São Paulo: Paulinas, 1971.
- RAHNER, Karl. Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Band IV. Einsiedeln: Benziger, 1960, p. 401-428.
- SCHWEITZER, Albert. *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1906.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*. Zürich: Zürich Universität, 1930.

WEISS, Johannes. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 1892.

GT 09 – CULTURA VISUAL E RELIGIÃO

TECENDO CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA SEQUÊNCIA DO FILME *KUNDUN*

MAKING CONSIDERATIONS ON A *KUNDUN* FILM SEQUENCE

Elainy Fátima de Souza⁹⁷

Resumo

Essa comunicação investiga, a partir da visão ocidental de fé do cineasta Martin Charles Scorsese (1942-), uma sequência de três minutos (1:49:05), do filme *Kundun* (1997), que foi escrito por Melissa Mathison (1950-2015). Esse foi baseado na vida do 14º Dalai Lama, o *Buda da Compaixão*, líder político e espiritual do Tibete. Ele foi conduzido à Lhasa, capital do Tibete, aos quatro anos. Assim, foi educado como um monge e preparado para se tornar um chefe de Estado, todavia começou a enfrentar problemas com a China. Essas dificuldades ocasionaram a invasão das tropas de Mao Tsé-Tung em território Tibetano, levando a entronização do Kundun, antes dos dezoito anos prescritos. No Tibete, Dalai Lama compreendeu que precisaria agir diante das ameaças sofridas advindas do governo chinês. Assim, utilizou-se do oráculo para esclarecer suas dúvidas que o fez ter certeza da necessidade do seu exílio, ocorrido em 1959. Desta forma, essa análise será aprofundada através da linguagem cinematográfica, ou seja, utilizando da trilha sonora, enquadramentos, análises das ações das personagens e diálogos entre elas. Além disso, metodologicamente, será evidenciada a relação de complementaridade estabelecida entre as noções de dúvida, e saddha, (Pali: *confiança, fé, fidelidade*) do sânscrito shraddha, no budismo, que são apresentadas na película, tendo como base para análise, o texto *Dinâmica da fé* de Paul Tillich. Tal cena dará suporte para se pesquisar como o cinema estabeleceu essa conexão entre o Kundun e a espiritualidade, já que a associação entre linguagem e imagem propicia a compreensão do mundo religioso.

Palavras-chave: Cinema. Dúvida. Saddha.

Abstract

This communication investigates, from the western view of the faith of filmmaker Martin Charles Scorsese (1942-), a three-minute sequence (1:49:05) of the movie *Kundun* (1997), that Melissa Mathison (1950-2015) wrote. This was based on the life of the 14th Dalai Lama, the Buddha of Compassion, and the political and spiritual leader of Tibet. At the age of four, he went to Lhasa, the capital of Tibet. He was instructed as a monk and prepared to become a head of state. During this period, he had problems with China. These difficulties led to the invasion of Mao Zedong troops into Tibetan territory, leading to the enthronement of the Kundun before the eighteen prescribed years. In Tibet, the Dalai Lama realized he would need to act on

⁹⁷ Mestre em Literatura Brasileira (CES- JF). Doutoranda no PPG em Ciência da Religião da UFJF.

the threats he had received from the Chinese government. On that occasion, he used the oracle to clarify the doubts that directed him for his exile, which occurred in 1959. This way, this analysis will be through the cinematic language, that is, using the soundtrack, frames, analyzes the characters, actions and dialogues. Besides, methodologically, the relationship of complementarity established between the notions of doubt and saddha (Pali: trust, faith, faithfulness) of the Sanskrit Shraddha in Buddhism, presented in the film, will be evidenced. As a basis for analysis, the text of Paul Tillich, *Dynamics of the Faith*. Such a scene will support research on how cinema has established this connection between Kundun and spirituality. At that moment, the association between language and image enables the understanding of the religious world.

Keywords: Cinema. Doubt. Saddha.

Introdução

Essa comunicação investiga, a partir da visão ocidental de fé do cineasta Martin Charles Scorsese (1942-), uma sequência de três minutos (1:49:07), do filme *Kundun* (1997). Para o diretor, este filme trata de uma questão crucial no entendimento da relação com o próximo. Em uma entrevista, ele explicou sua atração pelo catolicismo e o budismo admitindo: “Não sei se sou capaz da compaixão que o cristianismo expressa ou quer que se pareça, ou mesmo capaz da compaixão do Budismo Tibetano, mas essa é uma das razões pelas quais me senti atraído por fazer o filme sobre isso⁹⁸”. Então, para pontuar, existe a tentativa do cineasta em se ligar a espiritualidade através dos seus filmes.

Assim para Scorsese, as religiões supracitadas apresentam uma forma específica de se relacionarem, tendo como base a compaixão. Na realidade, o cineasta não estava interessado nas questões políticas relacionadas à China, mas, principalmente, na jornada de um garoto como ser espiritual. Para esclarecer tal interesse, pode-se recorrer à infância do diretor, que conviveu em um ambiente violento e contou com o cuidado de seus pais para não se envolver com a máfia. Assim, seu pai o levava ao cinema e Scorsese frequentava a igreja, tornando-se coroinha. Durante um tempo, tentou ser padre, mas não se adaptou. Então, começou

⁹⁸ Discussing Kundun in an interview, Scorsese explained his attraction to the “Catholic Church, which preached compassion, love and literally loving one’s neighbor and enemy”. Adding that he still strongly adhered to the “basic idea of Catholicism”, scorsese admitted: “I don’t know if I’m capable of the compassion that Cristianity expresses or wants one to be like, or even capable of the compassion of Tibetan Buddhism, but that’s one of the reasons I was attracted to making the film about it. (FRANCIS, <<http://www.abc.net.au/arts/headspace/triplej/creatures/scorsese>>).

a estudar cinema na Universidade de Nova York. No decurso da infância já dava sinais de que seria cineasta, uma de suas brincadeiras favoritas era criar *storyboards*.

1- SINOPSE DO FILME

Esse foi baseado na vida do 14º Dalai Lama, que nasceu em 06 de julho de 1935), que é a manifestação do *Buda da Compaixão*⁹⁹ também chamado de Lhamo Dundrub, líder político e espiritual do Tibete. Ele foi reconhecido como reencarnação do seu predecessor e levado a Lhasa, capital do Tibete, aos quatro anos. Assim, foi educado como um monge e preparado para se tornar um chefe Religioso e de Estado, todavia começou a enfrentar problemas com a China.

Essas dificuldades ocasionaram a invasão das tropas de Mao Tsé-Tung em território Tibetano em 1950, levando a entronização do *Kundun*, antes dos dezoito anos prescritos, sendo entronizado com 15 anos, no dia 17 de novembro de 1950. No Tibete, Dalai Lama compreendeu que precisaria agir diante das ameaças sofridas advindas do governo chinês. Assim, utilizou do oráculo para esclarecer suas dúvidas que o fez ter certeza da necessidade do seu exílio, ocorrido em 1959. É relevante dizer, que Scorsese usou a perspectiva de Dalai Lama para a realização dessa película.

Sobre a recepção do filme, cabe dizer que o governo chinês proibiu o diretor de entrar na China. A película entrou em cartaz discretamente nos EUA antes de ser banido pela Disney, que preferiu encurtar sua carreira para evitar um problema com o governo de Pequim, que cedeu os direitos para a exploração de três desenhos da Disney na China. Dalai Lama recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1989; e na Revista *Time* foi reconhecido como “Filhos de Mahatma Gandhi”, herdeiro espiritual da não violência.

Vale ressaltar que foram selecionados 7 quadros para tentar evidenciar a relação de complementaridade estabelecida entre as noções de dúvida, e saddha, (Pali: *confiança, fé, fidelidade*) do sânscrito shraddha, no budismo, que são apresentadas na película, tendo como base para análise, o texto *Dinâmica da fé* de Paul Tillich.

⁹⁹ Sânscrito: *AVALOKITEŚVARA* . Senhor que olha para o mundo – Tibetano: TCHENREZIG.

2- A CENA EM SI

Essa análise será feita para evidenciar como o diretor trabalhou a narrativa através do desenrolar das cenas.

1: Dalai Lama



2: O oráculo



3: Kundun



Neste tracking shot¹⁰⁰, figura 1, no Palácio de Potala, que era o palácio de verão, há vários monges, incluindo o próprio Dalai Lama e o oráculo. Na sala, há a estátua do Buda com *écharpe* (KATAG) branco, que é um símbolo para se prestar homenagem e reverência a uma pessoa importante. Na parede a pintura do Buda e a lâmpada acesa. O oráculo se aproxima, todos aguardam. A trilha sonora é original e feita por Phillip Glass (1937 -), é um ponto forte na cena, que chama atenção para o que vai acontecer.

Na figura 2, em plano próximo¹⁰¹, o oráculo de *Nechung*, que é o Oráculo do Tibete, e o chefe designado do mosteiro de *Nechung* no Tibete, Lobsang Jigmé (1945-1984), fez a previsão do exílio em 1959.

Neste two-shot¹⁰², na figura 3, *Kundun* ouve o oráculo e o traduz para o inglês, trata-se de uma licença cinematográfica de Scorsese. Na fala existe uma profecia feita pelo oráculo, que o *Kundun* espalharia o budismo pelo Ocidente:

***Kundun*:** Onde não há travessia num rio, sem vaus, nem baixios.
Onde a única esperança, é um barco e não há barco.
Eu colocarei um barco *Kundun*. O tesouro prometido brilhará
do Oeste.

Na próxima cena, os monges estão do lado de fora, no pátio externo, aguardando e estão em vigília para esperar qual a posição que o *Kundun* vai tomar. Apesar dos chineses estarem armados e serem violentos, os monges não abandonaram sua

¹⁰⁰ Plano em que a câmera segue os atores.

¹⁰¹ Filmado da metade do troco até a cabeça

¹⁰² Dramaticamente dois atores ficam frente a frente e dialogam.

Santidade e estavam ali para lutarem se fosse preciso sem temerem a morte. E no pátio do palácio, *Kundun* está em companhia de Phala.

4 e 5: a posição de Dalai Lama em relação ao Leão das Neves.



Em plano próximo¹⁰³, Phala está lendo uma carta de ameaça do governo chinês e Dalai Lama muito tranquilamente ouve, mas não se abala. Quando vai se pronunciar, para na frente do leão da neve, que é a fera mítica das lendas tibetanas, é o guardião das portas de palácios e templos. Em sua qualidade de protetor da nação, o leão da neve faz parte da bandeira tibetana. O *Leão da Neve*, às vezes também *Snowlion* é um animal celestial do Tibete ((SCHREMPF, 2002, pp. 147–169). A principal qualidade é a do destemor, o domínio sobre as montanhas e do elemento terra.

Pode-se inferir que o diretor através da estátua do *Snowlion* retrata, simbolicamente, que Dalai Lama não estava sozinho, assim tomou as decisões e estava amparado por uma força espiritual.

6: Dalai Lama



7: O mapa



Neste two-shot, *Kundun* está sentado aguardando o oráculo para tomar uma decisão que fosse a correta. Precisava do conselho da deidade. Fazendo um pequeno adendo, em relação à vestimenta do Dalai Lama, o chapéu amarelo seria um sinal auspicioso, para que se trouxesse a pura disciplina ética aos mosteiros do

¹⁰³ Do tronco para cima.

Tibete. Dessa forma, a tradição Gelug, que é a de sua Santidade, também ficou conhecida como Tradição do Chapéu Amarelo.

Em um insert¹⁰⁴, Dalai Lama segura o caminho desenhado para a sua fuga do Tibete. Tal mapa foi desenhado pelo oráculo. O oráculo falou em inglês, isto foi outra licença cinematográfica do Scorsese.

Oráculo: Vá
Esta noite. Vá

O personagem *Kundun* sabia o caminho que percorreria. Ele deveria proteger seu povo, cumprindo sua missão e tentou fazê-lo de forma coerente, seguindo sempre a trajetória da não violência, já que Sua Santidade não acreditava na guerra. No entanto, as dúvidas aconteceram, como exposto no trecho acima. Então, os símbolos e os rituais estabeleceram uma ligação entre o *Kundun* e a deidade através do oráculo de *Nechung*,

Assim, Sua Santidade confiou no oráculo, tanto que ao saber que o mapa proposto pela deidade passava pelo campo de batalha chinês, Dalai Lama aguardou o momento correto para fugir, pois tinha *saddha* que aquela seria a rota correta, só precisava aguardar o momento apropriado. Desta forma, o diretor através do filme buscou trabalhar as dúvidas e as questões ligadas a espiritualidade da personagem. No livro, *Dinâmica da fé*, Tillich afirma que essa dúvida é inerente à fé, e não pode ser derrotada por qualquer forma de coação. Ela tem de ser experimentada com coragem, e a coragem direciona para uma vitória sobre a dúvida que abarca a continuidade da dúvida. Caso não houvesse a dúvida, a coragem não seria coragem (TILLICH, 1974, p. 16-9 e 65-6).

Então pode-se dizer que Scorsese utiliza dos filmes para trabalhar esta conexão com a fé que não é solucionada por completo, a dúvida permanece e há a necessidade de ser buscar novamente a espiritualidade em outro filme e continuamente. Assim como, a personagem *Kundun*, que precisou consultar o oráculo outras vezes para obter uma correta compreensão dos fatos. Finalmente, obtendo uma ação embasada na relação dúvida e *saddha*.

¹⁰⁴ Close de objetos em geral, que ocupam a tela.

3- Considerações finais

Vale ressaltar, que nesta análise inicial, apresentou-se um *Kundun* Scorsesiano. Na realidade, o diretor trata da vida de um jovem, que é chefe de estado e religioso de uma nação. Tais questões exigem uma coragem de tomar as melhores decisões para guiar seu povo. Ele tem *saddha* no seu caminho a percorrer, portanto, pede auxílio ao oráculo e como consequência a deidade, assim estabelecendo esta relação entre a dúvida na ação e a *saddha* no oráculo.

Assim, para o diretor, este filme trouxe reflexões e a tentativa de se estabelecer essa possível compreensão da compaixão de Sua Santidade, e a relação estabelecida de forma contínua entre a fé (*saddha*) e a dúvida na existência.

Referências bibliográficas

- FRANCIS Leach, *Martin Scorsese – Kundun Interview*. Disponível em: <<http://www.abc.net.au/arts/headspace/triplej/creatures/scorsese>>. Acesso em 15 ago. 2019.
- SCHREMPF, Mona. *Amdo Tibetans in Transition: Society and Culture in the Post-Mao Era*. Toni Huber (ed.), Brill, 2002.
- SCORSESE, Martin. *Kundun*. Produção de Bárbara de Fina. Touchstone Pictures; DVD.1997.
- SCHICKEL, Richard. *Conversations with Scorsese*. 2011.
- TILLICH, Paul. *A dinâmica da fé*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1974.

GT 10 – CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, SUSTENTABILIDADE, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA

A CRISE SOCIOAMBIENTAL E A FORMAÇÃO PRESBITERAL UMA ANÁLISE DAS POSSIBILIDADES DE INSERÇÃO DA EDUCAÇÃO SOCIOAMBIENTAL NA FORMAÇÃO DOS FUTUROS PRESBITEROS DA IGREJA CATÓLICA

Marcos Morais Bejarano¹⁰⁵

Resumo

Vivemos uma crise ecológica sem precedentes. Relatórios recém-publicados pela comunidade científica e por entidades dedicadas à proteção do meio ambiente confirmam os dados alarmantes: o planeta Terra passa por transformações radicais que colocam em risco a vida que nele habita (Cf. WWF. *Living Planet Report – 2018: Aiming Higher*. WWF: Gland, 2018). Destruição de florestas, extinção em massa de espécies animais, contaminação do solo e da água, desertificação, aquecimento global. Os sintomas são muitos e todos eles denunciam o risco de estarmos nos aproximando perigosamente da possibilidade de um colapso no equilíbrio ambiental do planeta. Todos os estudos realizados com seriedade apontam para a causa principal: a espécie humana e a sua atividade de transformação da natureza para a produção de bens econômicos em larga escala. Não é mera coincidência o fato de que o processo de degradação ambiental tenha se acelerado especialmente após a consolidação da Civilização Industrial, o que ocorreu nos últimos 200 anos. A Igreja Católica entra definitivamente neste debate através da Carta Encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco. Além de fazer um lúcido diagnóstico do problema e ressaltar a raiz humana do mesmo, Papa Francisco aponta como um dos caminhos de solução a promoção de uma adequada educação para a relação entre a humanidade e o ambiente. Considerando o contexto católico, e ciente do papel dos presbíteros como agentes de transformação eclesial e social, a presente pesquisa parte desta premissa e objetiva verificar no processo de formação dos seminaristas a presença ou não de uma verdadeira preocupação com as questões ligadas à temática. Após um levantamento da presença da questão socioambiental nos principais documentos normativos para a formação dos futuros presbíteros, desde o Concílio Vaticano II até os dias atuais, apontamos janelas de oportunidade que estes apresentam a fim de se dar maior peso ao tema nos futuros projetos formativos dos seminários católicos.

1. A sensibilidade socioambiental na formação presbiteral

O Papa Francisco dedica o capítulo 6 da sua Carta Encíclica *Laudato Si* à Educação e Espiritualidade ecológicas. Nele, recorda que “é a humanidade que precisa mudar” (FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, 202). Nesse processo de

¹⁰⁵ Doutorando do programa de pós-graduação em Teologia Sistemático-Pastoral da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Presbítero da Igreja Católica, atua na formação de seminaristas na diocese de Duque de Caxias (RJ), sendo reitor do seminário maior desde 2016.

educação para uma nova aliança do ser humano com o meio ambiente, superando o paradigma tecnocrático que tanto marcou a era industrial, todos deveriam unir forças. Uma saudável e coerente teologia da criação desperta para o fato de que a inserção das Igrejas nesse grande mutirão por uma mudança de paradigma brota mesmo do coração da fé. A fé cristã confessa o cosmo como Criação de Deus, e declara que este foi colocado nas mãos dos seres humanos para dele cuidar e cultivar.

Sabemos que nesse caminho de um despertar das Igrejas para as consequências socioambientais da fé, papel importante está nas mãos nas lideranças eclesiais. Os presbíteros – os padres, como carinhosamente são chamados pelo povo – dentro de sua missão pastoral, são verdadeiros educadores na fé. A princípio, recebem sólida formação integral nas casas de formação, que incluem também, formação filosófica e teológica de nível acadêmico. Podemos nos perguntar, portanto, pela dimensão socioambiental desta formação, para que os formandos, uma vez ordenados, possam vir a impactar positivamente em suas comunidades, colaborando para criar uma geração de cristãos e cristãs sensíveis às causas socioambientais.

Olhando, porém, para os documentos que tratam da formação presbiteral, podemos enxergar fenômeno semelhante àquele verificado em outras instâncias eclesiais, no que diz respeito ao silêncio quanto à educação para a sensibilidade ecológica. Tomaremos como base apenas os documentos mais paradigmáticos. Também nos inspira a nossa experiência empírica na formação e no diálogo com outros formadores de seminaristas.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) dedicou um dos seus dezesseis documentos ao ministério dos presbíteros (*Presbyterorum Ordinis*) e outro à formação dos mesmos (*Optatam Totius*). Em *Presbyterorum Ordinis* lembra que, como parte do seu múnus de ser sinal sacramental na Igreja da presença de Cristo Cabeça e Pastor da comunidade, cabe ao presbítero exercer um ministério de verdadeiro educador do Povo de Deus. Tal missão se realiza quando ele favorece aos membros da comunidade um verdadeiro crescimento na maturidade cristã, o que se faz não apenas por meio das celebrações, mas, sobretudo, quando a comunidade se abre à dimensão da caridade, da missão e das “várias formas de testemunho cristão” (CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 6). Já *Optatam Totius* apresenta a necessidade de que a finalidade pastoral seja a chave unificadora de todas as dimensões da formação presbiteral (Ibid., 4). Na parte em que fala

especificamente sobre os estudos teológicos, o documento recomenda que os mesmos capacitem os alunos para que “saibam buscar, à luz da Revelação, a solução dos problemas humanos, aplicar as verdades eternas à condição mutável das coisas humanas e anunciá-las de modo conveniente aos homens seus contemporâneos” (Id., Decreto *Optatam Totius*, 16). Sendo assim, os textos conciliares, por um lado, não tocam diretamente na questão socioambiental, o que pode ser explicado pelo fato de se tratarem de textos da década de 1960, época em que esta preocupação ainda não era tão premente quanto nos dias atuais. Por outro lado, porém, sinalizam para uma formação que deve visar não somente o aspecto doutrinal, mas também para os aspectos pastoral e testemunhal, sempre aberta às necessidades de cada tempo. Com isso, abrem espaço para que a preocupação ecológica, tão urgente em nossa época, não fique de fora da formação dos presbíteros.

Cerca de 25 anos após o encerramento do Concílio, a Igreja Católica dedicou uma assembleia do Sínodo dos Bispos exclusivamente à questão da formação dos sacerdotes. Tal assembleia teve suas discussões recolhidas e publicadas pelo papa João Paulo II na exortação apostólica pós-sinodal *Pastores Dabo Vobis* (PDV). Este documento consagrou a preocupação com uma formação integral dos presbíteros, desdobrada em quatro dimensões: humana, intelectual, espiritual e pastoral, sempre conectada com a consciência de que tal formação não se encerra com a ordenação, mas que se prolonga por toda a vida (JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Pastores Dabo Vobis*, 42).

Reafirmando que o princípio pastoral é o aspecto unificador da formação dos presbíteros, tendo como modelo Cristo, Bom Pastor, e como meta espiritual a chamada caridade pastoral, PDV confirma, porém, na aplicação prática desse princípio, o seu caráter antropocêntrico. Destaca e reafirma, sobretudo, o amor preferencial pelos pobres, com os quais Jesus se identifica pessoalmente (Ibid., 49). Não faz, porém, nenhuma menção à possibilidade do encontro com Cristo poder se realizar também na criação.

Finalmente, no ano de 2016, foi publicado o documento “O Dom da Vocação Presbiteral: *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*”. Hierarquicamente, trata-se de um texto com peso menor do que os anteriores citados, visto que não foi assinado pelo papa ou por um concílio, mas emitido por um dos dicastérios da Cúria Romana, a Congregação para o Clero. De qualquer maneira, a sua publicação passou

pela aprovação do Papa Francisco e teve ampla recepção por parte dos formadores de seminário. Trata-se de um documento escrito justamente para servir de orientação para as conferências episcopais e para os seminários organizarem, na prática, os seus itinerários e processos formativos. Este texto, elaborado após a *Laudato Si*, ecoa suas preocupações, e nesse sentido, apresenta novidades. A preocupação socioambiental aparece em um único parágrafo, dentro do capítulo que estabelece normas práticas para a organização dos estudos dos seminaristas. Porém, ainda que concisa, trata-se de uma menção bastante vigorosa e que traz para o coração da formação presbiteral a preocupação com o tema que estamos tratando. Citaremos o texto literalmente:

Há algum tempo que a atenção de especialistas e estudiosos dedicados a diversas áreas de pesquisa se vem concentrando sobre uma emergente crise planetária, que encontra grande eco no atual Magistério e diz respeito ao ‘problema ecológico’. A salvaguarda da criação e o cuidado com a nossa casa comum – a Terra – inserem-se na visão cristã do homem e da realidade a pleno título (...). Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã. Por conseguinte, será necessário que os futuros presbíteros sejam fortemente sensibilizados a respeito deste tema, e, através de orientações magisteriais e teológicas necessárias, sejam ajudados a ‘reconhecer a grandeza, a urgência e a beleza do desafio que temos pela frente’, e a traduzi-la futuramente no seu próprio ministério pastoral, fazendo-se promotores de um adequado cuidado relativamente a todos os temas ligados à tutela da criação (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, O Dom da Vocação Presbiteral, 172).

Diante da força do texto supracitado, e não obstante a localização do mesmo dentro do documento, nos parece pouco tentar enfrentar esta tarefa apenas com uma adaptação do currículo escolar. Trata-se de uma dimensão que deverá perpassar todos os aspectos da formação presbiteral, de modo a capacitar os presbíteros a serem educadores de comunidades que se sintam verdadeiramente “guardiães da obra de Deus” (Ibid).

2. Formando educadores para a sensibilidade socioambiental

Vale dizer que o Papa Francisco, no já citado capítulo da *Laudato Si* dedicado à educação e à espiritualidade, expressa o seu desejo de que “nos nossos Seminários e Casas Religiosas de Formação, se eduque para uma austeridade responsável, a grata contemplação do mundo, o cuidado da fragilidade dos pobres e do meio ambiente” (FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, 214). Uma janela de

oportunidade que permite a satisfação desse desejo do Papa Francisco é o fato de que a Igreja, desde o Concílio Vaticano II, venha pensando numa formação presbiteral que abarque todos os aspectos da vida do presbítero. Essa consciência, sempre mais viva nos espaços formativos eclesiais, foi se consolidando em torno das quatro dimensões citadas por nós quando falamos da Exortação *Pastores Dabo Vobis*. Penso que é hora de olharmos para cada uma delas e de que maneira se pode inserir em seus programas formativos a educação socioambiental tão almejada.

A integralidade da formação do futuro pastor fica nítida quando vemos que a primeira das dimensões formativas é sempre a *dimensão humana*. “Sem uma oportuna formação humana, toda a formação sacerdotal ficaria privada do seu necessário fundamento”¹⁰⁶. Um importante instrumento para favorecer o crescimento desta dimensão fundamental, embora não o único, é a própria vida comunitária. O futuro presbítero, embora não vá fazer a experiência de constituir uma família concreta, com esposa e filhos - o que certamente é para a maior parte dos jovens o lugar onde a maturidade humana é mais seriamente desafiada – será inserido numa família espiritual que é o presbitério diocesano (ou na família da congregação, no caso dos consagrados). Por isso, desde o Concílio de Trento (século XVI) a Igreja insiste que a formação presbiteral seja feita em casas de formação onde os candidatos residam em tempo integral, formando verdadeira comunidade de vida.

Nesse estilo formativo, muitos aspectos já são bastante promissores no que diz respeito à educação socioambiental. Boa parte destas casas formativas possui estilo de vida frugal, até mesmo pelas dificuldades econômicas vividas pelas dioceses na sua sustentação. Muitos dos bens são geridos em comum, e a convivência diária, a princípio, deveria gerar um estilo de vida que torne mais difícil o individualismo tão presente nos dias atuais.

Porém, não se podem subestimar os desafios. Os jovens e adultos que chegam a estas casas trazem as marcas do tempo, as deficiências próprias dos processos educativos hodiernos e as fragilidades afetivas típicas de uma época de competição e de relações instáveis. Alguns podem apresentar mentalidade consumista, e pouco afeita ao cuidado com os pobres e com o meio ambiente. Não basta, portanto,

¹⁰⁶ JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-sinodal *Pastores Dabo Vobis*, 43. O papa cita literalmente uma afirmação feita pelos padres sinodais em um texto conclusivo do sínodo.

estabelecer normas disciplinares que indiquem o que se deve fazer ou não fazer. Serão inócuas, se não levarem a uma educação do coração. Como diz o Papa Francisco, “a existência de leis e normas não é suficiente, a longo prazo, para limitar os maus comportamentos, mesmo que haja um válido controle” (FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, 211). O ideal é que a vivência das práticas disciplinares próprias de uma casa que comporta o convívio de pessoas com origens e histórias diferentes seja refletida, por meio de momentos formativos próprios, que sensibilizem para os valores que as sustentam. Do contrário, o tempo do seminário poderá ser visto apenas como um mal necessário, ao qual se deve suportar para alcançar o objetivo, depois do qual poderá se voltar a um estilo de vida individualista e consumista, sem que a comunidade ao qual este futuro presbítero será destinado possa se beneficiar de uma maturidade verdadeiramente adquirida.

A segunda das dimensões formativas é a *dimensão intelectual*. Sem dúvida, é uma das que mais absorve o tempo dos seminaristas, haja vista a exigência de se fazer dois cursos superiores: a filosofia e a teologia. Em outras épocas, talvez tenha sido a mais valorizada. Hoje em dia, embora mantenha a sua importância, devido aos desafios de anúncio do evangelho numa sociedade secularizada e plural, passa a ser vista de modo integrado com as demais dimensões.

Muitas são as oportunidades de educação socioambiental a partir da dimensão intelectual. Para ficarmos apenas no estudo da teologia, podemos pensar que a ementa de algumas matérias deveria incluir o estudo e a discussão desse tema. Podemos pensar como espaços mais óbvios as disciplinas que tratam da Teologia da Criação e da Doutrina Social da Igreja. Porém, com criatividade e ousadia, nada impede que o tema ecológico esteja presente também em outros tratados e disciplinas.

Considerando ainda que a dimensão intelectual não se reduz ao acadêmico, espaços e momentos formativos poderão ser providenciados de maneira extracurricular, na casa formativa, sobre documentos da Igreja que versem sobre o assunto, bem como sobre temas atuais que tenham a ver com a temática.

3. Por uma espiritualidade da ação transformadora

Prosseguindo na análise das dimensões da formação presbiteral, chegamos à *dimensão espiritual*. A vida espiritual é entendida, em primeiro lugar, “como relação e

comunicação com Deus” (JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*, 45). Tal afirmação poderia dar a impressão, portanto, de que estaríamos falando apenas de práticas de piedade. Embora comporte estas práticas, porém, transcende a elas. A vida espiritual significa viver tudo a partir de Deus e da amizade com Cristo, e dessa forma, comporta um estilo de vida completamente configurado à luz da relação fundamental com o Criador. Trata-se, portanto, “de se alimentar no coração os pensamentos de Deus, de modo que a fé, qual resposta à Palavra, se torne o novo critério de juízo e avaliação dos homens e das coisas, dos acontecimentos e dos problemas” (JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*, 47).

Embora transcendendo a práticas concretas, a vida espiritual obviamente se serve delas, já que toda a experiência humana do transcendente é sempre experiência mediada. E nesse aspecto ganham destaque três conjuntos de práticas que depois se concretizarão na vida do padre através do tríplice múnus de seu ministério, através do qual ele é chamado a ser a presença do Cristo Profeta, Sacerdote e Pastor. Estamos falando da escuta da Palavra de Deus, da oração e da caridade.

A vida espiritual é, em primeiro lugar, escuta da Palavra de Deus, pois ela é sempre resposta ao Deus que toma a iniciativa de vir ao nosso encontro e de nos chamar a uma vida nova. Nesse sentido, valorizam-se práticas de leitura da Sagrada Escritura que permitam relacioná-la com a vida, tal como “*a leitura meditada e orante da Palavra de Deus (lectio divina)*”¹⁰⁷. Tal prática, embora, a princípio, pareça não ter nenhuma relação direta com uma espiritualidade ecológica, revela, porém, um valor profundo. Se bem trabalhada e vivida conscientemente, a mesma pode colaborar naquela transformação antropológica que é a base de toda uma nova consciência de harmonia com a criação. Afinal, a *lectio divina* treina os corações e os ouvidos para o silêncio e para a escuta, atitudes tão ausentes neste ser humano moderno que reduz a ideia de felicidade ao consumo e ao ritmo frenético de experiências estimulantes e sucessivas. Segundo Francisco, é esta capacidade de silenciar e de escutar o outro (seja esse outro Deus, a criação ou o ser humano) que traz verdadeira alegria e paz ao coração: “tornar-se serenamente presente diante de cada realidade, por menor que

¹⁰⁷ Ibid. O grifo é do próprio texto.

seja, abre-nos mais possibilidades de compreensão e realização pessoal” (FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, 222).

Quanto à oração, a segunda das práticas destacadas para favorecer a vida espiritual, há muito que ser dito. Francisco cita o singelo hábito da oração antes e depois das refeições:

Proponho aos crentes que retomem este hábito importante e o vivam profundamente. Este momento da bênção da mesa, embora muito breve, recorda-nos que a nossa vida depende de Deus, fortalece o nosso sentido de gratidão pelos dons da criação, dá graças por aqueles que com o seu trabalho fornecem seus bens, e reforça a solidariedade com os mais necessitados (Ibid., 227).

Neste caso, mais uma vez, trata-se de trabalhar para que uma prática já corrente nos seminários se torne consciente de suas belas consequências, e não apenas algo realizado automaticamente como parte de uma disciplina comunitária obrigatória.

Obviamente, porém, a consciência ecológica deve se manifestar não apenas nos pequenos momentos de oração, mas também nos grandes. E ao falar dos grandes momentos de oração, não poderíamos deixar de citar aqueles que são considerados os lugares por excelência do encontro com Cristo ressuscitado, que são os sacramentos, e de modo particular, a Eucaristia.

Para Francisco, “os sacramentos constituem um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural” (Ibid., 235). Assim, “a água, o azeite, o fogo e as cores são assumidos com toda a sua força simbólica e incorporam-se no louvor (...). Não fugimos do mundo, nem negamos a natureza, quando queremos encontrar-nos com Deus” (Ibid.).

Por isso, “a criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia” (FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, 236). Daí a importância de uma educação dos futuros pastores para uma piedade eucarística, que sendo vivida diariamente, não se torne assistência rotineira, mas seja “*momento essencial do seu dia-a-dia*” (JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*, 48), sem se descuidar do fato de que “a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a sermos guardiões da criação inteira” (FRANCISCO, op. cit., 236).

Com isso, abre-se a última das três práticas que favorecem a vida espiritual, que é a prática da caridade. É preciso ver o Cristo não só na Escritura e no Pão

Consagrado. É necessário encontrá-lo também no irmão (Cf. JOÃO PAULO II, op. cit., 49). Em Mt 25,40 é a própria Escritura que expressa esse desejo de Jesus de ser encontrado na pessoa que sofre. Assim, o mesmo corpo do Senhor contemplado nas espécies eucarísticas é contemplado e reverenciado no corpo chagado dos pobres, bem como no “corpo” da natureza ferida pelo pecado humano. Assim, se faz necessário educar o seminarista para esta visão “contemplativa” das relações humanas concretas. Isso poderá ocorrer não só no cultivo da espiritualidade do Coração de Jesus, como se recomenda nos textos formativos (Cf. Ibid., 49), mas também na própria contemplação do rosto do outro na vida comunitária, bem como no contato com o Povo de Deus e com as realidades da vida cotidiana, o que se pode fazer através do chamado tirocínio ou estágio pastoral.

Dessa forma, abre-se naturalmente para a quarta e última das dimensões da formação presbiteral, que é a dimensão pastoral. É esta dimensão que unifica todas as outras. Tal formação concretiza-se, especialmente, na experiência do tirocínio pastoral, que é uma espécie de estágio que o formando realiza em paróquias e em outras realidades pastorais e missionárias. Tais experiências se realizam especialmente aos finais de semana e em tempos de férias acadêmicas. Não se trata apenas de um estágio que introduza no aprendizado de técnicas de gestão da pastoral ou da comunidade eclesial, embora isso também tenha a sua importância. Trata-se, porém, de ir além, ou seja, de introduzi-lo numa “verdadeira e autêntica iniciação à sensibilidade do pastor” (Ibid., 58).

Para isso, é necessário que a casa de formação elabore um itinerário para o estágio pastoral, em suas diferentes etapas. Dessa forma, ao longo do tempo do seminário, o formando poderá percorrer inúmeras e variadas experiências, abarcando o conjunto da vida cristã e do futuro ministério presbiteral. Tal fato evitará o imprevisto, que acaba por transformar o estágio numa espécie de “quebra-galho” para as necessidades da paróquia para onde o jovem é enviado, ou por concentrar suas atividades em preocupações apenas litúrgico-cultuais. Na medida do possível, tal itinerário deveria acompanhar os estudos acadêmicos e as etapas formativas que o seminarista percorre.

Este itinerário, deverá prever, assim, o contato com os sofredores: “visitas aos doentes; o cuidado pelos emigrados, exilados, nômades; o zelo da caridade que se traduz em diversas obras sociais” (Ibid.) Além disso, deverá formar o seminarista para

a amizade e a colaboração com os leigos e leigas (Cf. Ibid., 59), acompanhando de perto, inclusive, aqueles que atuam na sociedade em causas socioambientais, já que ao formando é proposto “ensinar e ajudar os leigos na sua vocação de permear e transformar o mundo com a luz do Evangelho, reconhecendo e respeitando a sua função” (Ibid). Apesar da recomendação de ensinar, feita na citação magisterial acima, e que tem, obviamente, sua pertinência, é preciso reconhecer, porém, que muitas vezes são os leigos e as leigas que ensinam ao seminarista e ao padre a sensibilidade socioambiental, de tal modo que essa abertura para o aprendizado contínuo deva ser uma marca constante da vida de um pastor que se disponha a ter uma prática ecológica responsável.

Conclusão

O desafio é grande. As possibilidades, porém, são muitas. Ao analisarmos o processo formativo dos futuros ministros ordenados da Igreja Católica, verificamos que já há, não obstante o silêncio da maioria dos documentos orientadores, muitas práticas que são oportunas de serem aproveitadas no processo de educação socioambiental. Trata-se, portanto, de tornar explícito aquilo que já é implícito. Trata-se, sobretudo, de superar a execução dessas práticas apenas por uma disciplina automática, mas de trazê-las à consciência, para que elas tenham mais possibilidades de provocar mudanças interiores naqueles que a realizam. Dessa forma, podemos cultivar a esperança de poder formar pastores sensíveis à causa socioambiental, que se tornem educadores de comunidades abertas a essa dimensão fundamental da fé, e de cujo testemunho depende não só a credibilidade do anúncio evangélico, mas também o próprio futuro da humanidade.

E que ninguém desanime diante desta tarefa, pensando ser a sua ação apenas uma gota no oceano diante da grandeza do desafio ambiental. Como nos lembra o Papa Francisco, é a formação de um ser humano novo que levará a um novo paradigma de relacionamento com a criação divina. E é justamente aí que entra a dimensão da fé. A partir dela, ninguém pode duvidar que, em toda a ação educativa que ajude o ser humano a viver conforme a imagem que nele foi impressa pelo Autor da vida, esteja em ação o próprio Deus, que com sua graça dinamiza a criação e a vida das pessoas, direcionando-as para o fim positivo para o qual tudo foi criado.

Referências bibliográficas

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Optatam Totius* sobre a formação sacerdotal. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Coleção Documentos da Igreja. 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre o ministério e a vida dos sacerdotes. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Coleção Documentos da Igreja. 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 1997.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. O Dom da Vocação Presbiteral: *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Brasília: Edições CNBB, 2016.

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica *Laudato Si* do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015.

JOÃO PAULO II, PP. Exortação Apostólica pós-sinodal *Pastores Dabo Vobis*. 8a. Edição. São Paulo: Paulinas, 2009.

WWF. Living Planet Report – 2018: Aiming Higher. WWF: Gland, 2018.

A CULTURA DO DIÁLOGO COMO CAMINHO PARA A SUPERAÇÃO DA CRISE SOCIOAMBIENTAL

THE CULTURE OF DIALOGUE AS A WAY TO OVERCOME THE SOCIOENVIRONMENTAL CRISIS

José Abel Sousa e Beatriz Gross¹⁰⁸

Resumo

A crise socioambiental assola o planeta, realidade que também se tornou presente na pauta da Igreja com a carta encíclica *Laudato Si'* publicada pelo Papa Francisco em 2015. Empenhado em dialogar com todos os segmentos, o documento objetiva suscitar uma atitude de corresponsabilidade com o planeta. Francisco propõe a necessidade de se pensar uma ecologia integral, todos os seres estão interligados e não se pode mais conceber uma ecologia ambiental sem falar da ecologia social e humana. O objetivo deste artigo é apresentar o diálogo como ferramenta para o inter-relacionamento humano, com os outros e a natureza, na intenção de compreender a magnitude do problema e encontrar soluções que permitam a continuidade da vida na Terra. A disponibilidade de dialogar com o próximo indica o respeito de reconhecer-se parte do problema e irmanar-se na busca de soluções efetivas. Através de investigação bibliográfica, apresentamos os principais elementos do processo dialógico e abordamos a premente necessidade de o ser humano repensar-se como promotor de sua própria dignidade e parceiro na criação, tecendo as relações humanas, sociais e ambientais que lhe garantam a sobrevivência em condições sustentáveis. Como resultado, percebe-se que as causas dos males existentes no meio ambiente têm suas raízes no modo como a sociedade está organizada e como o ser humano tem interagido com a natureza. O rompimento dessa atitude de superioridade pode se dar através do diálogo, que é reciprocidade do encontro. Os autores abordados concordam que o diálogo é relacional, conectando os seres humanos (entre si e) a algum projeto. É preciso investir no aprendizado do diálogo que respeita o outro e a simples substituição do antropocentrismo não resolve a crise na qual estamos inseridos. A *Laudato Si'* aponta o caminho da integração relacional com o ambiente, com as outras pessoas e com Deus, indicando que a cultura do diálogo se contrapõe à atitude de dominação e exploração, ela prevê coletividade. No diálogo com o outro, cada (e todo) ser humano aprende que ocupam uma casa comum, o planeta, a ser gerido de comum acordo para a sobrevivência de todos.

Palavras-chave: *Laudato Si'*. Ecologia integral. Corresponsabilidade humana. Integração relacional.

Abstract

The socioenvironmental crisis devastates the planet, a reality that has also become present in the Church's agenda with the encyclical letter *Laudato Si'* published by Pope Francis in 2015. Determined to dialogue with all segments, the document seeks to

¹⁰⁸ Doutorando na PUC-Rio / mestra pela PUC-Rio

evoke an attitude of co-responsibility for the planet. Francis proposes the need to think of an integral ecology, all beings interconnected and no longer being possible to conceive an environmental ecology without talking about social and human ecology. The objective of this article is to present the dialogue as a tool for human inter-relation, with others and with nature, with the intention of comprehending the magnitude of the problem and find solutions that allow for the continuity of life on Earth. The possibility of dialogue with the other indicates the respect of recognizing oneself as part of the problem and fraternizing in the quest for effective solutions. Through bibliographical investigation, we present the main elements of the dialogical process and address the urgent need for the human being to rethink him or herself as promoter for his or her own dignity as partner of creation, sowing human, social and environmental relationships that can guarantee the survival in sustainable conditions. As a result, it can be seen that the causes of environmental evils have their roots in the way society has been organized and how humans have been interacting with nature. Breaking this attitude of superiority and the desire to always dominate, can occur through dialogue, which is the reciprocity of the encounter. The approached authors agree that the dialogue is relational, connecting human beings (to each other) to some project. It is necessary to invest in learning the dialogue that respects the other and that a simple substitution of anthropocentrism does not solve the crisis in which we are inserted. *Laudato Si'* points the way to relational integration with the environment, with other people and with God, indicating that the culture of dialogue is opposed to the attitude of domination and exploitation, it predicts collectivity. In dialogue with each other, each (and every) human being learns that both occupy a common home, the planet, which must be managed by mutual agreement for the survival of all.

Keywords: *Laudato Si'*. Integral ecology. Human co-responsibility. Relational integration.

Introdução

O papa Francisco, na carta encíclica *Laudato Si'*, chama a atenção não só dos cristãos, mas se empenha em dialogar com todos a partir de uma reflexão no intuito de suscitar uma atitude de corresponsabilidade para com o planeta, a casa comum de todos. Francisco propõe a necessidade de uma ecologia integral, eis porque um tema que perpassa toda a encíclica *Laudato Si'* é que todos os seres estão interligados e “cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua” (LS, n.84), portanto, toda a criação, incluso o ser humano, está orientada para o louvor de Deus. Deste modo, não se pode mais pensar uma ecologia ambiental sem falar da ecologia social e humana.

Transformar as relações do ser humano com a natureza pressupõe uma prévia transformação da compreensão que ele próprio tem de si mesmo: “Não haverá uma nova relação com a natureza sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS, n.118). Referindo-se à ecologia integral, Francisco chama atenção para a integração entre as dimensões ambiental, econômica e social.

“Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza.” (LS, n.139)

A criação é mais do que o ser humano, porém, só ele é capaz de pensar, de refletir, de transformar. Tais faculdades têm sido utilizadas também para destruir a natureza e excluir pessoas. Defendemos uma educação que desperte nos jovens a consciência de que somente por meio de diálogo respeitoso com todos é que a humanidade poderá não apenas cessar a destruição do planeta, mas utilizar a inteligência em vista de preservar, cuidar da vida e promover a dignidade humana.

1 O diálogo a partir do seu significado etimológico

O embasamento filosófico para o conceito de diálogo provém de Buber (1979) para quem, diferentemente do cogito cartesiano, a própria existência se dá no diálogo, naquele tipo de relação em que há o encontro genuíno entre as totalidades dos seres humanos e as suas respectivas essências (ZUBEN. In: BUBER, 1979). Os seres humanos se colocam diante do mundo através de dois tipos de relação, que podem ser estabelecidas com a natureza, com outros homens e com seres espirituais. Tais formas de relação são nomeadas por ele por palavras-princípio: Eu-Tu e Eu-Isso.

A relação Eu-Tu é aquela estabelecida sem obstáculos ao encontro das essências dos seres e ocorre quando, entre eles, não há “nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma necessidade, nenhuma fantasia” (BUBER, p.13) e reconhece a exclusividade do outro, sua distinção e humanidade ilimitados. Ela se dá no tempo presente, “não no sentido de instante pontual que não designa senão o término, (...), mas o instante atual e plenamente presente” (BUBER, 1979, p.14) e na reciprocidade do encontro. O Eu da relação só o será quando o Tu o for, de forma que a humanidade de Eu e Tu só ocorre mutuamente. A palavra-princípio Eu-Isso descreve o tipo de relação marcada pela finalidade, pelo interesse, que levam à objetificação do outro (BUBER, 1979). Com isso, não há reconhecimento de sua exclusividade, o outro é visto de forma genérica e despersonalizada. Isso mantém a relação no passado, naquilo que o outro representa para a memória: “objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enfraquecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença” (BUBER, 1979, p.14).

A teoria operacional do diálogo inicia-se com Bohm (2005), que produz uma base filosófica que conduz a uma compreensão do conceito diferente do senso comum. A análise etimológica do termo grego *dialogos* (dia = através e logos = palavra, ou significado) mostra que diálogo significa uma “corrente de significados que flui entre nós e por nosso intermédio” (BOHM, 2005, p.34; RUSCONI, p.121; 289). Portanto, diálogo para Bohm ocorre quando for percebido um fluxo subjacente unindo os participantes da conversa. Isaacs (1999), ao proceder à mesma análise etimológica, oferece ainda outra possibilidade, não muito diferente da de Bohm: a de que a palavra remete à relação. Ambos aproximam-se do significado filosófico proposto por Buber (1979) e valorizam a relação, o fluxo, o que está entre.

Edgar Morin descreve paradigma como “princípios ocultos que governam a nossa visão das coisas e do mundo sem que disso tenhamos consciência” (1990, p.15). As pressuposições de raiz, da mesma forma, atuam, em geral, inconscientemente, mas são tão arraigadas aos sujeitos que se confundem com suas próprias identidades. Assim, quando desafiadas, são defendidas energicamente, gerando entrenchamento e a sensação de batalha (ISAACS, 1999; BOHM, 2005).

O diálogo ocorrerá quando os participantes forem capazes de colocar as pressuposições de raiz, as suas e a dos outros, em suspenso (BOHM, 1999; 2005), o que não significa evitar pôr as ideias em prática e nem tampouco suprimi-las, apenas buscar ver o que significam (BOHM, 2005). E essa investigação consiste e resulta em um desvelamento das pressuposições que pode provocar mudanças nos sentidos que as pessoas atribuem ao mundo (BOHM, 1999). Como afirma Isaacs (1999), a prática do diálogo não visa apenas à conversa, mas à ação, particularmente a ação coletiva.

O diálogo não visa ao consenso, nem tampouco à resolução de conflitos (ISAACS, 1999). O resultado de um processo de diálogo pode ser uma melhor compreensão das discordâncias, da demarcação dos pontos de vista em jogo para todas as partes envolvidas ou, ainda, da “importante zona intermediária da dúvida, da incerteza, e a percepção de temas que precisam ainda ser trabalhados ou deixados” (SPINK. In: OLSSON & WOHLGEMUTH, 2003, p.175). O esforço do diálogo visa, sobretudo, à convivência genuína em meio à diferença (ISAACS, 1999).

Ponto de partida para a ocorrência de diálogo é a predisposição para que as pessoas compartilhem críticas, queiram ouvir, ver o mundo pelos olhos dos outros. Uma questão implícita na teoria do diálogo, no entanto, é que não é possível que se

trace uma linha, a princípio, que determine a irreconciliabilidade. A construção de um espaço de diálogo (BOHM, 2005) equivale a um ambiente em que a diversidade existente possa emergir de forma segura, sem medo de represálias pelo que se acredita, sem agenda prévia ou objetivo especial. Esse é um dos desafios postos para quem trabalha ou quer trabalhar ou conviver em ambientes comunitários.

2 A importância do diálogo e as consequências da sua falta

Enquanto seres humanos estamos incluídos na natureza, afinal somos todos parte dela. Assim, as causas dos males existentes no meio ambiente têm suas raízes no modo como a sociedade está organizada e de como o ser humano tem interagido com a natureza. Garcia Rubio (2001, p.33-5) analisa a dessacralização da natureza indicando que se pode compreender as etapas evolutivas da humanidade pelo modo como o ser humano se situa frente à natureza, de uma primeira etapa religioso-mágica, passando por uma filosófica, que vai do pensamento helênico ao medieval, à etapa científico-técnica, moderna, em que o ser humano passa a compreender-se como medida da natureza sem qualquer sinal de compreensão de sua inter-relacionalidade.

A etimologia reforça a importância da palavra *diálogo*, intrinsecamente ligada à razão, ao pensamento, na relação entre os seres humanos. Ela se opõe a monólogo, por isso é impossível dialogar sozinho, faz-se necessário sempre a existência do outro, como enfatiza Levinas ao ressaltar a importância do rosto como sendo a presença do outro que me interpela (LEVINAS, p. 55-7). Para Karl Barth, a co-humanidade é a “forma fundamental” da condição humana (BARTH apud GARCIA, 2001, p.448).

A compreensão de que para a existência do diálogo é mister a interação de mais de um ser humano evidencia a necessidade da cultura do diálogo contraposta à atitude de superioridade, de dominar. Jesus Cristo dialogava sempre, com os doutores da lei no templo, na sinagoga, também com as mulheres, com os que estavam contra ele. O teólogo alemão H. Küng reflete o desejo de Jesus quanto à importância do diálogo: “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre elas. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. O planeta não sobreviverá se não houver um ethos global, uma ética para o mundo inteiro” (KÜNG, 2004, p.280). Não haverá paz entre nós se não criarmos as condições básicas e tenhamos um

horizonte esperançado de futuro. E isso somente é possível por meio de uma educação que possibilite um aprendizado que favoreça a concretização do diálogo.

3 Uma nova antropologia para promoção da dignidade humana

O ser humano é definido habitualmente como animal racional. Essa definição clássica necessita ser completada por outra de igual importância: o ser humano é necessariamente um ser relacional. A relação fundamental, base de todas as outras, é a compreensão do ser humano como criatura, diante do Criador. Ele é feito do barro, do pó da terra, segundo o relato da Criação (cf. Gn 2,7). Compartilha com todos os outros seres o ser criatura. O “antropocentrismo moderno” cartesiano provocou uma cisão nesta harmonia, quando o homem atribuiu a si mesmo sua autodeterminação. “Se o ser humano se declara autônomo em relação à 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 ser humano substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza” (LS, n.117) e, por extensão, a miséria e a exclusão dos seus semelhantes.

Ao romper a relação com o Criador, além de distorcer a correta relação com a natureza, também se corrompem as relações com os outros. Por esse caminho o ser humano fecha-se em sua “autorreferencialidade”, buscando unicamente seu interesse próprio, vendo o outro como um obstáculo a vencer, a superar. Submete e descarta tudo o que foge aos seus interesses. Perde o sentido original da complementaridade e do respeito pelo outro que passa a ser visto como meio e não como fim em si. A propósito afirmou o filósofo Immanuel Kant na sua clássica *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo, não só como meio para uso arbitrário desta ou daquela vontade”. A violência do ser humano contra seus semelhantes tem sido testemunhada pela História, milhões deles reduzidos à condição de reles objetos. Esta é a lógica da exploração dos mais fracos, dos que sobram.

Apesar de tardiamente exposto, a positivação do princípio kantiano da integralidade da raça humana foi gerada a partir do século XVIII, quando teve início na Europa o movimento intitulado Iluminista. Os iluministas tentavam absolutizar a razão como um guia da humanidade. E foi justamente nesse período histórico que Kant desenvolveu os conceitos-chaves para os Direitos Humanos, o de dignidade e o

de pessoa, que desembocaram no princípio da dignidade da pessoa humana, tendo como núcleo dessas definições a razão, sim, porém não apenas a instrumental.

O princípio da dignidade da pessoa humana está previsto no artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.” Refletiu-se, também, no artigo 1º da Constituição Federal de 1988: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos (...) III – a dignidade da pessoa humana”. O ser humano, por ser parte do reino dos fins, não possui a característica do preço, ele não é uma mercadoria e, sim, o princípio da dignidade. A dignidade da pessoa é característica intrínseca a todo ser humano devido à sua racionalidade, desde que contemplada também a sua relacionalidade. É fundamental a valorização da relação tanto dos seres humanos entre si quanto com o ambiente em que vivem. “Desde a simples sobrevivência biológica até as maiores criações do espírito, o ser humano depende, está condicionado, estimulado e também limitado pelos outros seres humanos” (RUBIO, 2001, p.444). A sua dimensão relacional faz com o que ser humano se abra ao diálogo com o outro em vista de uma atitude de respeito e harmonia com a natureza e de abertura à transcendência.

Conclusão

Faz-se necessária uma correta compreensão do ser humano e seu lugar na criação. O ser humano é essencialmente relacional, constitui-se numa tríplice relação: com o transcendente, com os semelhantes e com a natureza.

O papa Francisco insiste que “não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais” (LS, n.119). Estas relações estão doentes e devem ser curadas. A mera substituição de um “antropocentrismo” por um “biocentrismo” não devolveria ao ser humano seu lugar e sua responsabilidade nesta “casa comum”. Na medida em que a relação ser humano-natureza inverteu-se e ele passou a compreender-se como a medida da natureza, não mais a tendo como norma a ser seguida, o homem domina e impõe normas à natureza sem sequer ouvir o outro ser humano. O ser humano

precisa entender que é no diálogo com esse outro que aprende que ambos ocupam a mesma casa, que deve ser gerida de comum acordo, para a sobrevivência de todos.

“Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar” (MANDELA, 1995). Essa clássica afirmação de Nelson Mandela, ilustra bem o assunto que tratamos neste artigo, afinal, o diálogo é fruto de aprendizado, de educação libertadora. É “através da palavra” – significado literal de diálogo – que se aprenderá a amar o próximo e a natureza e, no exercício do encontro com o outro na palavra, promovendo uma corrente de significados que flui entre e pelos seres humanos, superar a crise socioambiental investindo na construção de um mundo melhor e mais humanizado para todos.

Referências bibliográficas

- BOHM, D. *Diálogo: comunicação e redes de convivência*. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, Senado, 1988. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 2 mar 2019.
- BUBER, M. *Eu e tu*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1979.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, Loyola, 2015.
- ISAACS, W. *Dialogue and the art of thinking together: a pioneering approach to communicating in business and in life*. New York: Doubleday, 1999.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KUNG, H. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.
- LEVINAS, E. *O humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes, 2009.
- MANDELA, N. *Long Walk to Freedom*, 1995.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. 2.ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>>. Acesso em: 2 mar 2019.
- RUBIO, A. Garcia. Unidade na pluralidade. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, São Paulo: Paulus, 2005.
- SPINK, P. Dialogue from a field perspective. In: OLSSON, J; WOHLGEMUTH, L (Ed.). *Dialogue in pursuit of development*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2003. p. 175-188.

O SIMBOLISMO ECOLÓGICO DO SANTUÁRIO CRISTO REDENTOR

THE ECOLOGICAL SYMBOLISM OF THE SANCTUARY CHRIST THE REDEEMER

Alexandre Carvalho Lima Pinheiro.

Resumo

A estátua do Cristo Redentor é um dos símbolos cristãos mais reconhecidos da humanidade. Inserido na maior floresta urbana do mundo, o monumento une a expressão arquitetônica do Mistério Pascal e a paisagem da cidade do Rio de Janeiro. Este artigo tem dois objetivos: apresentar o santuário Cristo Redentor como instrumento de diálogo entre fé e cultura; demonstrar que o monumento pode ser um instrumento para a educação ecológica e a superação da crise socioambiental. Este artigo se propõe utilizar o método histórico e etnográfico, de modo a abranger o impacto do Santuário Cristo Redentor na sociedade e na cultura. A abordagem histórica do monumento permite constatar que tudo está interligado: não existe uma crise social isolada da crise ambiental, mas sim uma crise socioambiental. A perda de poder político da Igreja Católica e seu esforço para recuperá-lo culminaram, no início da década de 1930, na inauguração da estátua do Cristo Redentor e na proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil. Com a ereção do Santuário Cristo Redentor, no início do século XXI, a Igreja procura trazer um novo significado ao monumento, indo de encontro aos problemas do mundo atual, dentre eles a crise socioambiental. A segunda parte do artigo apresenta o simbolismo ecológico do Santuário: a sua posição destacada no alto da montanha; a cruz, símbolo de fé, esperança e de paz; as mãos chagadas com as marcas da crucificação, evidenciando a ressurreição de Jesus; o discreto coração no peito da estátua, sinal do amor de Deus; o mosaico de pedras sabão que reveste a estátua, sinal das pedras vivas que compõem uma Igreja de braços abertos; a capela dedicada a Nossa Senhora Aparecida, com a presença perene da Eucaristia; o olhar sereno e amoroso de Jesus, em harmonia com a criação. Pleno de significado, o Santuário Cristo Redentor pode ser um instrumento para a educação ecológica e para a superação da crise socioambiental.

Palavras-chave: Santuário Cristo Redentor. Fé. Cultura.

Abstract

The statue of Christ the Redeemer is one of humanity's most recognized Christian symbols. Set in the largest urban forest in the world, the monument unites the architectural expression of the Paschal Mystery and the landscape of the city of Rio de Janeiro. This article has two objectives: to present the Sanctuary Christ the Redeemer as an instrument of dialogue between faith and culture; to demonstrate that the monument can be an instrument for ecological education and for overcoming the social and environmental crisis. This article proposes to use the historical and ethnographic method to cover the impact of the Sanctuary Christ the Redeemer on society and culture. The historical approach of the monument shows that everything is

interconnected: there is no social crisis isolated from the environmental crisis, but a social and environmental crisis. The Catholic Church's loss of political power and its effort to regain it culminated in the early 1930s with the inauguration of the statue of Christ the Redeemer and the proclamation of Our Lady of Aparecida as the patroness of Brazil. With the erection of the Sanctuary Christ the Redeemer at the beginning of the 21st century, the Church seeks to bring a new meaning to the monument, meeting the problems of the present world, including the social and environmental crisis. The second part of the article presents the sanctuary's ecological symbolism: its prominent position on the mountaintop; the cross, symbol of faith, hope and peace; the hands that were crushed with the marks of the crucifixion, evidencing the resurrection of Jesus; the discreet heart in the statue's breast, a sign of God's love; the soapstone mosaic that covers the statue, a sign of the living stones that make up a church with open arms; the chapel dedicated to Our Lady of Aparecida, with the perennial presence of the Eucharist; the serene and loving look of Jesus in harmony with creation. Full of meaning, the Sanctuary Christ the Redeemer can be an instrument for ecological education and for overcoming the social and environmental crisis.

Keywords: Sanctuary Christ the Redeemer. Faith. Culture.

Introdução

O Rio de Janeiro é uma cidade na qual a arquitetura humana e a arquitetura divina convivem lado a lado. Esta realidade se torna mais evidente no alto do Monte Corcovado, onde a natureza, criação de Deus, e a estátua do Cristo Redentor, símbolo da redenção, aparecem harmonicamente, como se o monumento pudesse ser compreendido quase como uma extensão da montanha. O Cristo do Corcovado é esteticamente belo e tão pleno de significado que se mistura àquela famosa visão da natureza pela qual se confirma o título 'cidade maravilhosa': *'Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa* (Gn 1,33).

Hoje, quando o impacto das ações humanas sobre o planeta atinge um ponto crítico, torna-se necessário um renovado entendimento entre as ciências naturais e a teologia cristã. Este é um dos apelos da Encíclica *Laudato Si'*, sobre o cuidado com nossa casa comum, que *'clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou'*¹⁰⁹. Neste sentido, o Monte Corcovado é um apelo natural ao transcendente, pois *'todo o universo material é uma*

¹⁰⁹ LS n 2.

*linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus*¹¹⁰.

A harmonia estética de formas, luzes e cores da natureza do Rio de Janeiro nos remete à luz e ao amor de Deus. Teologicamente, a criação é a primeira manifestação da beleza no mundo, como um transbordamento da glória de Deus. Neste sentido, a primeira vocação do Monte Corcovado é a contemplação da beleza da criação, uma experiência que, pela importância do lugar, assume um valor exemplar diante das ameaças à Terra, nossa casa comum. Neste contexto, a estátua do Cristo Redentor também assume um forte simbolismo ecológico, iluminado pela encíclica *Laudato Si*. A história do monumento já é um alerta para os perigos da crise socioambiental.

1. Simbolismo ecológico

Em janeiro de 1502, os portugueses aportaram suas caravelas na acolhedora baía a que chamaram ‘Rio de Janeiro’. O primeiro título dado ao Monte Corcovado foi ‘pináculo da tentação’¹¹¹. No século XVII, o monte passou a ser chamado ‘Corcovado’, por sua forma que se assemelha a uma corcova. A ocupação definitiva do monte só aconteceu com a chegada da família imperial portuguesa ao Brasil, em 1808, quando a abertura dos portos às nações amigas pôs fim a trezentos anos de pacto colonial¹¹².

O período colonial foi uma época de relação desigual com a metrópole, com profundos impactos econômicos, sociais e ambientais para o Brasil, tudo isso dentro da união institucional do padroado, entre a monarquia e a Igreja Católica. A chegada da família imperial trouxe uma série de melhoramentos para a antiga colônia, especialmente para sua capital, o Rio de Janeiro, eventualmente levando à independência, em 1822.

O Imperador Pedro I liderou a primeira expedição oficial, em 1824, registrada nas telas de Debret¹¹³. A independência do Brasil ainda não havia sido reconhecida,

¹¹⁰ LS n. 84.

¹¹¹ Cf. SEMENOVITCH, 2008, p. 13.

¹¹² Cf. FAUSTO, 1999, p.122.

¹¹³ Cf. MENDONÇA, 2010, p.16.

e D. Pedro I desejava estabelecer pontos de observação para defender a costa. Mais do que um ponto de observação militar, o cume do Monte Corcovado logo se tornou um destino privilegiado de lazer para cariocas e turistas. No final do Segundo Reinado, D. Pedro II decidiu construir a Estrada de Ferro do Corcovado, a primeira ferrovia construída no Brasil para promover o turismo. A estrada de ferro seria fundamental para a construção do monumento religioso.

Antes, porém, foi necessário enfrentar um complicado problema socioambiental. Por volta de 1860, havia um agudo desmatamento da Floresta da Tijuca, em razão das extensas monoculturas de café e cana de açúcar. Em consequência da ausência das árvores, as nascentes de água que abasteciam a cidade começaram a secar.¹¹⁴ Percebendo a gravidade do problema, D. Pedro II ordenou uma intensa campanha de reflorestamento, e a Floresta da Tijuca logo recuperou o seu brilho original.

Em 1888, a princesa Isabel assinou a lei da abolição da escravidão, e quiseram homenageá-la com uma estátua dela no alto do Monte Corcovado. A princesa rejeitou a ideia, ordenando que fosse construída uma '*estátua do Sagrado Coração de Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro redentor dos homens*' (LIMA, 2006, pág. 16). Esta ordem, porém, não foi executada. A abolição da escravidão rompeu as últimas bases de sustentação da monarquia, precipitando a proclamação da República, a 15 de novembro de 1889. A nova Constituição, de cunho positivista, determinou a separação entre a Igreja e o Estado, depois de quase quatro séculos de padroado (Cf. FAUSTO, 1999, p. 241).

Liderada pelos arcebispos da capital, sucessivamente o Cardeal Joaquim Arcoverde e o Cardeal Sebastião Leme, a Igreja Católica procurou reconquistar o seu espaço político com o apoio popular. Este esforço pastoral culminaria na proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, em 1930, e na inauguração da estátua do Cristo Redentor no dia da nova padroeira, 12 de Outubro de 1931 (Cf. LIMA, 2001 p. 163).

Ao mesmo tempo, somavam-se de três a quatro décadas em que os problemas ambientais do Rio de Janeiro se acentuavam. Desde a virada do século XX, a região

¹¹⁴ LS n 38.

portuária estava bastante poluída, provocando doenças, movimentos migratórios e desarmonias sociais. É conhecido o episódio da Revolta da Vacina, em novembro de 1904, em consequência da crise de saneamento, urbanismo e saúde pública da cidade. A ocupação das áreas virgens do Rio de Janeiro começou a ganhar ritmos desordenados, colaborando com o surgimento das primeiras favelas que, ao mesmo tempo em que avançavam sobre o verde da mata, tornavam-se sinal de uma crescente desigualdade social. Desde aquele tempo, já se fazia necessária a busca de soluções integrais, pois *‘não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental’* (LS n. 139).

A Encíclica *Laudato Si’* oferece um subsídio sobre como devemos analisar este tipo de deslocamento demográfico sobre as áreas verdes, explicando que, uma vez que *‘toda as criaturas estão interligadas’* (LS n. 42), existe uma relação íntima entre a pobreza e os pecados contra o planeta, que se alimentam mutuamente num círculo vicioso. Este movimento, se não é interrompido, gera ainda mais violência contra a Terra e contra o pobre. O tráfico de drogas na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, *‘provêm de regiões empobrecidas, onde se corrompem comportamentos, se destroem vidas e se acaba por degradar o meio ambiente’* (LS n. 142). De forma acertada, o papa Francisco defende uma *‘ecologia integral, que inclua as dimensões humanas e sociais’*. Sendo assim, para ser eficaz, *‘uma abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social’* (LS n. 49).

Em 1921, nos preparativos para a celebração do centenário da independência, um grupo de leigos chamado ‘Círculo Católico’, liderado pelo General Pedro Carolino Pinto, lançou novamente a ideia do monumento religioso. O projeto foi logo acolhido pela Arquidiocese do Rio de Janeiro, sob a liderança de Dom Sebastião Leme. Foi lançado um concurso arquitetônico, do qual saiu vencedor o engenheiro e arquiteto carioca Heitor da Silva Costa. Era uma imensa imagem de Jesus Cristo sobre um pedestal, segurando uma grande cruz com a mão esquerda e o globo terrestre com a mão direita. Era um símbolo com profundo significado para a relação entre a criação e a redenção. *‘Na Bíblia, o Deus que liberta e salva é o mesmo Deus que criou o universo, e estes dois modos de agir divino estão íntima e inseparavelmente ligados’* (LS n. 73.). O simbolismo do monumento apresentava Jesus como Senhor, Juiz e Sustentáculo do Mundo. A cruz expressava a salvação universal em Cristo, o seu

sacrifício de perdão pelos homens e pela criação, um sacrifício redentor desde a *kenosis* da sua encarnação.

Este projeto foi exposto publicamente na movimentada vitrine da Chapelaria Watson, na esquina da Avenida Rio Branco com a Rua do Ouvidor. Os cariocas o apelidaram de 'Cristo da Bola' (Cf. SEMENOVITCH, 2008, p. 45). A crítica mais veemente partiu da Escola Nacional de Belas Artes, em 1923, nas páginas de um artigo do prof. Flexa Ribeiro, reprovando a concepção artística geral do projeto, sua exequibilidade e visibilidade a grandes distâncias. Dom Sebastião Leme acolheu as críticas e solicitou que Heitor da Silva Costa elaborasse um novo projeto. Inspirado nas antenas transversais de comunicação no alto do Corcovado, Heitor da Silva Costa elaborou um segundo projeto no qual o simbolismo substituiu ainda mais o realismo, mantendo intactos os signos da criação e da redenção: a cruz projetava-se pelo tronco ereto e pelos braços abertos da imagem, e o mundo foi trazido para debaixo dos seus pés como na cena do Calvário, onde, dessa vez, a floresta, a cidade, o oceano e tudo a se perder no horizonte se uniam como testemunhas daquele amor redentor infinito (Cf. CORRÊA, 2010, p. 10). Com o auxílio do pintor ítalo-brasileiro Carlos Oswald, e do escultor francês Maximilian Paul Landowski, surgiria a estátua multicultural em *art déco* que até hoje encanta o mundo. O cardeal Leme conduziu duas grandes campanhas para a construção, que seria financiada com doações do povo brasileiro, especialmente das paróquias do Rio de Janeiro.

A nova imagem tinha múltiplos simbolismos, que alcançavam também o sentido cultural do Rio de Janeiro e do Brasil, por ser fruto da fé e do nacionalismo do povo carioca e brasileiro. A localização no alto da montanha indica o senhorio daquele que é criador e redentor do mundo. A cruz aponta para os quatro pontos cardeais, norte, sul, leste e oeste, representando também os quatro Evangelhos. O discreto coração no peito da estátua, a torna uma imagem estilizada do Sagrado Coração de Jesus, conforme o desejo inicial da princesa Isabel. As chagas nas mãos femininas da estátua indicam a fecundidade e o esplendor do mistério da morte e da ressurreição do Senhor. A capela situada na base de seus pés custodia Jesus Eucarístico e a imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil (Cf. LIMA, 2006, pág. 16). E as pequenas tesselas de pedra sabão que revestem, protegem e embelezam a estátua, oriundas do próprio solo brasileiro, são símbolos das pedras vivas que

compõem o corpo místico de Cristo. Por isso, a Igreja, de braços abertos, numa atitude de diálogo com o mundo, pode viver e anunciar a todos os cantos a mensagem cristã, o evangelho da criação e a redenção humana em suas relações fundamentais, tanto com Deus, quanto com a natureza e com os outros homens (Cf. LS n. 65).

Conclusão

Desde sua inauguração, em 1931, o monumento acompanhou as profundas transformações na Igreja, no Rio de Janeiro, no Brasil e no Mundo. Se a cruz do Corcovado nos remeteu inicialmente à colonização católico-portuguesa, hoje a Igreja Católica deve buscar um renovado diálogo com a sociedade. A falta de diálogo com a cultura não trouxe à Igreja bons resultados. Em 1989, a consequência da censura à imagem do Cristo Redentor para o desfile da escola de samba Beija-Flor, entre os foliões vestidos de mendigos, denotava desde os limites do diálogo até a fragmentação da experiência religiosa. Naquele episódio, surgiu o retrato equivocado de uma igreja distante, que se esquecia e se distanciava dos pobres.

Hoje aprendemos que a extensão do conceito de pobre passa a incluir também o cuidado com no Terra, nossa Casa Comum. Seguindo os conselhos evangélicos de Jesus, a Igreja renova a sua opção preferencial pelos pobres, com a Encíclica *Laudato Si'*. Não se trata de esquecer o homem em prol do restante da criação, mas sim de reafirmar o valor intrínseco do homem, feito da própria terra, à imagem e semelhança de Deus (Cf. Gn 1,26), para guardar e cultivar a criação (Cf. Gn 2,15). Ao ferir a natureza, a humanidade acaba por ferir a si mesma. Esta é uma preocupação clara desde a Encíclica *Pacem in Terris*, do Papa João XXIII, que inicia a guinada mais forte

da Doutrina Social da Igreja em direção à Casa Comum. Nesse sentido, Leonardo Boff afirma que *‘a Encíclica Laudato Si’ não é verde, mas integral*¹¹⁵.

Diante de tantos novos desafios e diante mesmo de uma sociedade carioca e brasileira que deixa de ser predominantemente católica, o cume do Monte Corcovado encontra um novo significado. Por um decreto do Cardeal Eusébio Oscar Scheidt, em 12 de Outubro de 2006, o Cristo Redentor passa de monumento a Santuário, tornando-se destino oficial de peregrinações, do Brasil e do mundo inteiro, acolhendo dois milhões de pessoas que o visitam anualmente: *‘assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem, a fim de que todo aquele que crer tenha nele a vida eterna’* (Jo 3,14-15). O Cristo do Corcovado se tornou um sinal de esperança nas agruras da cidade e aonde mais a sua imagem alcançar. Hoje a Igreja pode anunciar um novo Sermão da Montanha, a partir do Santuário Cristo Redentor, pois a salvação universal deve corresponder a uma ecologia integral. Trata-se de um Santuário ecológico, a céu aberto, em contemplação perene de Deus, da natureza e do próximo. O Santuário Cristo Redentor é um lugar teológico, onde Deus fala com a humanidade, e onde a humanidade fala com Deus.

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In:

MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo Silva (Org.). *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, 2016.

CORREA, Marcus Sá. *Christo Redemptor*. Rio de Janeiro: SESC, 2010.

¹¹⁵ BOFF, In: MURAD; TAVARES, 2016, p. 20.

FAUSTO, Bóris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1999.

FRANCISCO. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

LIMA, Maurílio Cesar de. *Breve história da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Restauro, 2001.

LIMA, Maurílio Cesar de. *Cristo Redentor do Corcovado-mensagem religiosa e história*. Rio de Janeiro: Editora Restauro, 2006.

MENDONÇA, Leila Lobo de. *Estrada de Ferro do Corcovado: 100 anos de eletrificação*. Rio de Janeiro: Centro de Memória da Eletricidade no Brasil, 2010.

SEMENOVITCH, Jorge Scévola. *A conquista da montanha de Deus*. Rio de Janeiro: Editora Lutécia, 2008.

O CUIDADO COM A CASA COMUM NO CONTEXTO DA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO: FUNDAMENTOS PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL

CARING FOR THE COMMON HOUSE IN THE CONTEXT OF THE THEOLOGY OF CREATION: FOUNDATIONS FOR AN INTEGRAL ECOLOGY

Bruno Pinto de Albuquerque¹¹⁶
Lucas Henrique Tadeu de Oliveira¹¹⁷

Resumo

No contexto do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), que se debruça sobre as relações entre religião, teologia e crise socioambiental, optamos por abordar importantes linhas de trabalho propostas pelo Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'*, que completa quatro anos de publicação. No âmbito da teologia cristã, procuramos explorar as raízes da teologia da criação que fundamentam a concepção de uma ecologia integral, que concebe o ser humano sempre em sua dimensão relacional, com Deus, com o próximo, consigo mesmo e com toda a criação. Durante um longo período da história da Igreja, a relação com a criação ocupou um lugar secundário ou até mesmo dispensável no campo da espiritualidade. Entretanto, como sustenta o Papa Francisco, a dimensão ecológica não ocupa uma posição secundária ou opcional na revelação transmitida pela tradição cristã, mas constitui-se como parte essencial e consequência necessária do encontro com Jesus, o que o leva a propor uma vigorosa conversão ecológica, que conduza a uma ecologia integral (LS 217). O descuido com esta relação prejudica todas as outras relações – com Deus, com o próximo e consigo mesmo. O objetivo central deste trabalho consiste em examinar o âmbito relacional no qual a *Laudato Si'* concebe o ser humano, procurando evidenciar de que maneiras ela auxilia na superação de uma mentalidade de dominação oriunda de uma interpretação fundamentalista de Gn 1,28, mais especificamente do verbo “dominar”. Tal interpretação equivocada pode causar inúmeros problemas no que diz respeito às relações humanas, sobretudo uma coisificação da criação de Deus. A superação de tal mentalidade se faz urgente nos tempos atuais, tendo em vista que o modelo de produção e consumo é insustentável e destrutivo. Propomos, assim, lançar luz sobre o cuidado com a casa comum à luz da teologia da criação no contexto da antropologia teológica, procurando haurir fundamentos para uma ecologia integral. Esta noção, proposta pelo Papa Francisco ao abordar o tema da “casa comum”, não situa o ser humano apenas como habitante de um ambiente propício à vida, mas faz de todo o gênero humano coirmão e corresponsável pela preservação do planeta, concebido como dom de Deus. O método utilizado será eminentemente bibliográfico,

¹¹⁶ Doutorando em Ciência da Religião (UFJF). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: brunopintodealbuquerque@ gmail.com.

¹¹⁷ Graduando em Teologia (PUC-Rio). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do CNPq. E-mail: lucas_h_96@hotmail.com.

a fim de desenvolver a questão nuclear sob o ponto de vista de Garcia-Rubio e De La Peña, para apresentar a concepção de ecologia integral à luz da teologia da criação conforme abordada pela antropologia teológica. Procuramos promover, deste modo, subsídios para que as comunidades cristãs possam encontrar elementos que as possibilitem repensar o padrão de consumo e as relações em seu sentido mais amplo. Nessa direção, é significativo que a Encíclica, em continuidade com a tradição católica, chame a atenção para a contemplação como o papel mais alto designado para o ser humano. Trata-se, com efeito, de um olhar imbuído de atitude espiritual, que enxerga beleza em tudo o que é criado e que se articula profundamente à ação de zelar pela criação, a fim de que essa contemplação seja possível ao outro.

Palavras-chave: Cuidado. Casa comum. Criação. Ecologia Integral. Antropologia teológica.

Abstract

In the context of the VII Congress of the National Association of Postgraduation and Research on Theology and Religious Studies (ANPTECRE), which focuses on the relationship between religion, theology and socio-environmental crisis, we chose to address important lines of work proposed by Pope Francis in the Encyclical Letter *Laudato Si'*, which completes four years of publication. Within the scope of Christian theology, we seek to explore the roots of the theology of creation that underlies the conception of an integral ecology, which conceives the human being always in his relational dimension, with God, with his neighbor, with himself and with all creation. During a long period of Church history, the relationship with creation has occupied a secondary or even dispensable place in the field of spirituality. However, as Pope Francis sustains, the ecological dimension does not occupy a secondary or optional position in the revelation conveyed by the Christian tradition, but constitutes an essential part and necessary consequence of the encounter with Jesus, which leads him to propose a vigorous ecological conversion. leading to an integral ecology (LS 217). Carelessness with this relationship undermines all other relationships – with God, with one's neighbor, and with oneself. The main objective of this work is to examine the relational scope in which *Laudato Si'* conceives the human being, trying to evidence in what ways it helps to overcome a mentality of domination derived from a fundamentalist interpretation of Genesis 1:28, more specifically the verb "to dominate". Such a misinterpretation can cause numerous problems regarding human relationships, especially an objectification of God's creation. Overcoming such a mentality is urgent today, given the unsustainable and destructive model of production and consumption. We thus propose to shed light on the caring for the common house in the light of the theology of creation in the context of theological anthropology, seeking to elicit foundations for an integral ecology. This notion, proposed by Pope Francis when addressing the theme of the "common house", not only situates the human being as inhabitant of an environment conducive to life, but makes the whole of mankind co-brother and co-responsible for the preservation of the planet, conceived as a gift from God. The method used will be eminently bibliographic, in order to develop the nuclear issue from the point of view of Garcia-Rubio and De La Peña, to present the conception of integral ecology in the light of the theology of creation as addressed by theological anthropology. In this way, we seek to promote subsidies so that Christian communities can find elements that enable them to rethink the pattern of consumption and relationships in their broadest sense. In this direction, it is significant that the

Encyclical, in continuity with the Catholic tradition, draws attention to contemplation as the highest role assigned to the human being. It is, in fact, a look imbued with spiritual attitude, which sees beauty in all that is created and which is deeply articulated to the action of caring for creation, so that this contemplation is made possible for the other.

Keywords: Care. Common house. Creation. Integral ecology. Theological anthropology.

Introdução

A Encíclica *Laudato Si'* estabelece um marco importante para a teologia, na medida em que organiza os fundamentos para uma ecologia integral enraizada na tradição judaico-cristã. Procuramos resgatar as contribuições de dois teólogos para o avanço da reflexão cristã sobre a criação nas décadas anteriores. Em primeiro lugar, apresentamos as contribuições de Juan Luiz Ruiz de la Peña sobre as implicações da fé na criação para a ética cristã no contexto da crise ecológica; em segundo lugar, apontamos alguns pontos centrais nas elaborações de Alfonso Garcia-Rubio sobre os efeitos do dualismo antropológico no cristianismo; em terceiro lugar, mostramos como a Encíclica se encontra em sintonia com essas perspectivas teológicas.

1. Fé na criação e crise ecológica na reflexão teológica de Ruiz de La Peña

Ruiz de La Peña destaca que o primeiro artigo do Credo se refere precisamente à fé em Deus Criador do céu e da terra. Sublinhando que, na tradição cristã, o cosmológico sempre foi lido em chave antropológica, ele formula que, no contexto da crise socioambiental, a ameaça da habitabilidade do mundo interpela a fé na criação, convocando a teologia a refletir sobre a “leitura cristã da realidade criada” (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 11-13, tradução nossa). Deste modo, ele apresenta a crítica do biólogo Charles Birch, que afirma ser “totalmente incompreensível que as Igrejas atuem como se houvesse um plano chamado espiritual, que é sua área, e outro chamado temporal, que pode ser deixado aos demais” (BIRCH citado por RUBIO DE LA PEÑA, 1988, p. 176, tradução nossa). Essa crítica ao dualismo oferece a ocasião para que o teólogo reconheça que a teologia privilegiou a responsabilidade individual em detrimento da ética social. Por outro lado, tampouco se deve fazer da teologia um “bode expiatório”, como fizeram alguns ecólogos ao acusar a fé cristã de ter provocado e fomentado a degradação ecológica (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 177).

O primeiro a levantar esta crítica parece ter sido o historiador Linn White Jr. (1967), ao defender a tese de que o cristianismo seria responsável pela visão de progresso crescente e ilimitado que teria dado origem ao desequilíbrio socioambiental. Essa suposta “arrogância cristã” desencadearia, em última instância, uma tragédia ecológica devida a um “dualismo radical entre um ser que já não se considera parte integrante da natureza e a própria natureza, cuja obscura vingança não tardou em se produzir”¹¹⁸ (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 178, traduções nossas).

Nesta mesma linha argumentativa, Carl Amery afirmaria que a ideia de um senhorio ilimitado do homem sobre o mundo, baseado no mandamento de “dominar sobre a terra” presente em Gn 1,28, teria gerado vários problemas ao longo da história e, dentre eles, a crise socioambiental (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 178). Nas décadas subsequentes, as críticas se tornariam mais matizadas. Contudo, afirma o autor, “não poucos ecólogos consideram as igrejas cristãs como desqualificadas para fazer frente a uma crise que teriam contribuído para desencadear”, preferindo estabelecer interlocução com as religiões orientais (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 179).

2. Crise ecológica e teologia da criação na reflexão teológica de Garcia-Rubio

Refletindo a partir da Revelação judaico-cristã, Garcia-Rubio afirma que os cristãos são decididamente chamados a colaborar com toda a humanidade no enfrentamento da problemática socioambiental. Sustentando que a teologia deve ser contextual, ele sugere que “um estudo atual sobre a teologia da criação não pode deixar de lado os desafios e o questionamento básico que surgem da crise ecológica” (GARCIA-RUBIO, 2001, p. 534-535). Segundo ele, a complexa cadeia de consequências desta crise tem sua origem fundamental na ganância, isto é, na obstinação em sobrevalorizar os interesses individuais, explorando os recursos naturais e os semelhantes, sendo os pobres os mais atingidos. Diante desse contexto, a teologia da criação se levanta como uma voz profética que indica que o ser humano é chamado a administrar com responsabilidade o mundo e a “dominá-lo” a serviço da “humanização de todos os homens”, pois este domínio não deve ser arbitrário, mas

¹¹⁸ Cf. tb. Albuquerque (2017). Neste breve artigo, são destacados os elementos da *Laudato Si'* que respondem à crítica de White Jr.

deve levar em consideração que todo o cosmo está intimamente ligado – trata-se, portanto, de um domínio responsável (GARCIA-RUBIO, 2001, p. 543).

Segundo o teólogo, diversos autores apontaram para o mandamento do domínio da criação como uma força dinâmica que teria impulsionado patologias e acarretado consequências desastrosas a partir da revolução industrial, mais do que isso, “a coisificação, manipulação, degradação e destruição do meio ambiente encontraria no relato sacerdotal da criação uma raiz profunda” (GARCIA-RUBIO, 2001, p. 543). Com a finalidade de promover uma correta leitura da teologia da criação, o autor recorre a importantes nomes do campo da hermenêutica bíblica, a fim de afirmar a indissolubilidade da união entre o homem e o cosmos. Nessa perspectiva, os cristãos são chamados a assumir um compromisso em favor da libertação integral do ser humano e a dinâmica deste projeto relacional salvífico, que “já” se manifesta na história, mas “ainda não” em sua plenitude escatológica, inclui o mundo criado.

Com efeito, Gn 1,28 não pode ser fundamento para um domínio arbitrário, pois a fé no Deus criador implica em uma perspectiva de superação do dualismo que concebe uma relação de oposição-exclusão entre homem e natureza (GARCIA-RUBIO, 2001, p. 549), abandonando-o em prol da concepção de uma administração responsável da realidade criada (GARCIA-RUBIO, 1992, p. 12-13). Deste modo, o autor mostra de maneira clara que o domínio da natureza tal como se desenvolveu na civilização industrial, enfatizando o progresso a qualquer custo, não é resultado da fé em Deus criador, mas tem sua origem na ideologia moderna de progresso e subjetivismo antropológico dualista, agredindo, deste modo, toda a criação por meio de uma leitura em chave de exclusão (GARCIA-RUBIO, 2001, p. 550).

3. Articulações com a Encíclica *Laudato Si'*

Ao se debruçar com coragem e lucidez sobre as questões ambientais que desafiam o mundo, o Papa Francisco sustenta que a dimensão socioambiental não ocupa um lugar opcional ou secundário na tradição cristã, mas constitui-se como um ponto essencial, consequência necessária do encontro com o Ressuscitado. Apontando aos cristãos a necessidade de uma vigorosa conversão ecológica na direção de uma ecologia integral da casa comum, o documento evidencia os graves problemas socioambientais contemporâneos (LS 20-52), convoca a tomar “dolorosa

consciência” (LS 19) e constata uma fraqueza das reações que seriam necessárias diante de tal problemática (LS 53-61).

A Encíclica também recorre à exegese bíblica para mostrar que a relação do ser humano com a natureza deve ser marcada sempre pela preservação, cuidado, zelo e proteção (Cf. Gn 2,15), garantindo a continuidade das gerações futuras. Com efeito, Francisco afirma claramente que “a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico, que se desinteressa das outras criaturas” (LS 67-68). Esta seria uma leitura reducionista e fundamentalista que traria sérios prejuízos para a compreensão que o autor sagrado intencionou transmitir¹¹⁹. O pensamento judaico-cristão contribuiu para desmistificar a natureza, deixando de atribuir-lhe um caráter divino, mas mantendo a admiração por seu esplendor e imensidão. Esta atitude faz ressaltar ainda mais o compromisso da humanidade frente ao cuidado da criação em suas potencialidades e limites: “Um mundo frágil, com um ser humano a quem Deus confia o cuidado do mesmo, interpela a nossa inteligência para reconhecer como deveremos orientar, cultivar e limitar o nosso poder” (LS 78). Ele chama a atenção para o fato de que este excesso é impulsionado pelo desejo de “ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas”, distorcendo, deste modo, a natureza do verbo “dominar” (cf. Gn 1,28) e dando origem ao conflito entre o ser humano e a irmã Terra (LS 66ss).

A dimensão ecológica do cristianismo exige uma atitude de “profunda conversão interior”. Segundo o Papa, esta “conversão ecológica” dos cristãos implica em “deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus” (LS 152). As “linhas de espiritualidade ecológica” propostas a partir da tradição cristã derivam do anúncio do Evangelho, que desperta também a mística da “paixão pelo cuidado do mundo” (LS 216). Esse espírito de alegria e esperança conecta o início ao final da carta. Ainda na introdução, Francisco afirma que “o mundo é algo mais do que um problema a resolver”, porque consiste em um “mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor” (LS 12). Já na última seção, bela e significativamente intitulada “Para além do sol”, ele dirige nosso olhar

¹¹⁹ Sobre a “estreiteza de visão” e os perigos inerentes à leitura fundamentalista da Bíblia, cf. Pontifícia Comissão Bíblica (1993[1999], p. 85-86).

para o horizonte infinito de Deus: “Caminhemos cantando; que as nossas lutas e a nossa preocupação por este planeta não nos tirem a alegria da esperança” (LS 244).

Conclusão

Esta breve comunicação procurou apresentar os fundamentos teológicos para o cuidado com a casa comum no contexto da teologia da criação, de modo a evidenciar as características da ecologia integral proposta pelo Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*. Aprofundando o conhecimento teológico, esperamos favorecer o acesso e a compreensão das comunidades cristãs ao documento papal, tendo como horizonte a possibilidade de repensar e reconstruir não somente os padrões de consumo, mas as próprias relações em sentido amplo. Nessa direção, é significativo que a Encíclica valorize o exercício espiritual da contemplação (LS 85.112.214.233), que enxerga beleza em tudo o que é criado e se articula profundamente ao gesto de cuidar para que outros tenham a mesma oportunidade de contemplar a criação de Deus. Como toda crise, trata-se também de uma oportunidade de reconstruir nossa visão de mundo, descobrir novas dimensões de nossa espiritualidade, reconfigurar certas linhas de nosso projeto de vida e de sociedade, amadurecendo enquanto povo de Deus a caminho, teologia na estrada, movida pela mística do cuidado e comprometida com a preservação do planeta, concebido como dom de Deus, sacramento para a humanidade.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Bruno Pinto de. Crise socioambiental e dimensão ecológica da tradição judaico-cristã. *Dignidade Re-Vista*, v. 2, n. 3, jul. 2017, p. 1-11. Disponível em: <<http://periodicos.puc-rio.br/index.php/dignidaderevista/article/view/410>>. Acesso em: 7 set. 2019.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GARCIA-RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- GARCIA-RUBIO, Alfonso. Crise ambiental e projeto bíblico de humanização integral. In: Garcia-Rubio, Alfonso *et al.* *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja* [1993]. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación* [Colección Presencia Teológica, 24]. 6. ed. Santander: Sal Terrae
- WHITE JR., Lynn. The Historical Roots of our Ecologic Crisis. *Science*, 155, 1967, p.1203-1207.

RAÍZES HISTÓRICAS DA NOSSA CRISE ECOLÓGICA E O CUIDADO PELA NOSSA CASA COMUM

Renato Kirchner¹²⁰

Resumo

A presente reflexão tem como finalidade proporcionar um diálogo entre os filósofos Hans Jonas e Martin Heidegger no que diz respeito ao desenvolvimento tecnológico dos novos tempos. De um lado, objetiva-se compreender os fatores que levaram Jonas a conceber as ideias orientadoras de sua obra *O princípio responsabilidade*; de outro lado, tendo em vista que nos últimos séculos certas transformações das capacidades humanas ocasionaram uma profunda mudança na natureza do agir humano, Heidegger introduz em seus escritos a problemática da técnica, fazendo uma análise da situação atual do homem em relação ao contínuo progresso da técnica. Do ponto de vista ontológico e em vista da sobrevivência física e espiritual não só da humanidade, mas de tudo quando é e existe, torna-se imprescindível uma ética para a civilização tecnológica e planetária. Resta-nos saber se o ser humano está preparado para lidar com tal desenvolvimento tecnológico e se saberá usá-lo de forma que não afete tudo quanto há no planeta e, sobretudo, se sua ação não afetará a sobrevivência das gerações futuras. A proposta da presente comunicação, tendo como referência teórica as ideias do filósofo Hans Jonas, objetiva evidenciar traços comuns em vista de uma consciência ecológica e planetária a partir de dois documentos, a saber: o artigo “As raízes históricas de nossa crise ecológica”, do historiador medievalista Lynn White Jr. (anos 60) e a Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, “Sobre o cuidado da casa comum”.

Palavras-chave: Consciência ecológica. Consciência planetária. Responsabilidade ética. Poder da técnica.

Abstract

The present reflection aims to provide a dialogue between the philosophers Hans Jonas and Martin Heidegger, regarding the technological development of the new times. On the one hand, it aims to understand the factors that led Jonas to *conceive the guiding ideas of his work The principle of responsibility*; on the other hand, since in the last centuries certain transformations of human capacities have brought a profound change in the nature of human action, Heidegger introduces in his writings the problematics of technique, analyzing the present situation of man in relation to the continuous technical progress of man. From the ontological point of view and in view of the physical and spiritual survival not only of humanity, but of everything what is and exists, an ethic for technological and planetary civilization becomes indispensable. It remains for us to know whether the human being is prepared to deal with such technological development and will know how to use it in a way that does not affect

¹²⁰ Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, coordena o PPGCR. E-mail: renatokirchner00@hotmail.com.

everything on the planet and, above all, if its action will not affect the survival of future generations. The proposal of this communication, having as theoretical reference the ideas of the philosopher Hans Jonas, aims to highlight common traits in view of an ecological and planetary consciousness from two documents, namely: the article “The historical roots of our crisis Ecology”, by medievalist historian Lynn White Jr. (1960^s) and Pope Francis Encyclical Letter *Laudato Si'*, “On the Care of the Common House” (2015).

Keywords: Ecological consciousness. Planetary consciousness. Ethical responsibility. Power of technique.

Iniciando a conversa

Vivemos numa época em que o domínio da técnica alcançada pelo ser humano atingiu patamares jamais vistos e alcançados por gerações passadas. O poder de dominação pela técnica sobre elementos tanto de natureza humana como extra-humana tornou-se de tal forma comum no cotidiano das pessoas que elas nem percebem ou sabem o tamanho das implicações que tal domínio exerce sobre elas mesmas e o que nos circunda e envolve. Podemos afirmar, então, que vivemos numa era tecnológica, isto é, numa idade da técnica, na qual o ser humano tem um poder inimaginável em mãos e a capacidade de controlar meios que antes lhe eram inacessíveis.

Devemos salientar que foi com o início da ciência moderna, isto é, por volta do século XVII, que a humanidade se viu diante da possibilidade de exercer novos poderes sobre a natureza, uma vez que esta tinha seu equilíbrio relativamente garantido até então¹²¹. Assim, pela ação do ser humano sobre a natureza, foi alterada sua ordem antes firmada. A mudança no agir humano propiciado pelo desenvolvimento tecnológico estabeleceu uma relação direta com a ética, pois esta, como sabemos, está voltada para as ações humanas. Então, se ocorreram mudanças nas ações humanas, e estas ações estão ligadas ao campo da ética, seria necessário haver também mudanças na ética? É este o questionamento feito pelo filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993) e que elaborou uma possível resposta em sua célebre obra *O princípio responsabilidade*. Nela, Jonas apresenta sua *ética da responsabilidade*, como um ensaio para a civilização tecnológica, isto é, para o ser humano

¹²¹ Numa passagem de seu ensaio, Jonas defronta-se com a fórmula baconiana segundo a qual “saber é poder” e, mais particularmente, “poder sobre o poder” (JONAS, 2006, p. 235-238).

contemporâneo, o qual – como já afirmamos – vive numa idade tecnológica (FONSECA, 2006).

O desenvolvimento tecnológico ocorrido nos últimos séculos causou inúmeras transformações na natureza do agir humano e, tendo em vista que este desenvolvimento científico e tecnológico é contínuo, pois, como afirma Heidegger, “ninguém poderá prever revoluções que se aproximam e, entretanto, a evolução da técnica decorrerá cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma” (HEIDEGGER, 2000, p. 20), resta-nos saber se o ser humano está preparado para lidar com tal desenvolvimento tecnológico e se este saberá usá-lo de forma que não afete a existência de tudo quanto é e existe sobre o planeta, e se sua ação não afetará a sobrevivência das gerações futuras.

Buscaremos apresentar aqui alguns elementos que permitam refletir sobre as mudanças na natureza do agir humano, fazendo com que, na perspectiva de Hans Jonas, se buscasse uma nova ética para a civilização tecnológica e planetária e, em seguida, faremos algumas considerações tendo em vista principalmente algumas considerações de Martin Heidegger num belo texto, datado de 1955, intitulado *Serenidade (Gelassenheit)* (HEIDEGGER, 2000).

Segundo Hans Jonas, a técnica nos revela que a natureza da ação humana foi modificada de tal maneira ao ponto de afetar a integridade humana bem como a biosfera inteira do planeta. Diante disso, a proposta da presente comunicação, tendo como referência teórica as ideias do filósofo Hans Jonas, objetiva evidenciar traços comuns em vista de uma consciência ecológica e planetária a partir de dois documentos, a saber: o artigo “As raízes históricas de nossa crise ecológica”, do historiador medievalista Lynn White Jr. (anos 60) e a Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, “Sobre o cuidado da casa comum” (2015).

Refletindo sobre o poder da técnica moderna

No decorrer dos últimos séculos e de uma maneira ainda mais acentuada nas décadas que sucederam ao desfecho da Segunda Guerra Mundial, a intervenção técnica exercida pelo ser humano sobre a natureza ocasionou uma enorme fragilidade nas ordens humana e planetária estabelecidas, fazendo com que se instalasse uma crítica situação de vulnerabilidade no equilíbrio humano e planetário como um todo.

De fato, o poder do ser humano ocasionou mudanças na natureza do próprio agir humano, de modo que a natureza se tornou um campo da responsabilidade humana.

Tendo em vista que nos últimos séculos certas transformações das capacidades humanas ocasionaram uma profunda mudança na natureza do agir humano, Martin Heidegger (1889-1976) introduz em seus escritos a problemática da técnica, fazendo uma análise da situação atual do ser humano em relação a este progresso contínuo da técnica. Segundo Heidegger, “qualquer pessoa pode seguir o caminho da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites” (HEIDEGGER, 2000, p. 14), pelo simples fato de ser o ser humano um ser que medita e reflete, isto é, que pensa.

De fato, como entende Heidegger, o “pensamento que calcula” não é o mesmo que um “pensamento que medita” ou não é um pensamento que “reflete” sobre o sentido de tudo quanto é e existe. Segundo Heidegger, “o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita” (HEIDEGGER, 2000, p. 13).

O pensamento que medita está diretamente ligado à reflexão que o ser humano faz sobre as coisas, sobre o sentido de tudo o que é e existe. Entretanto, o pensamento que calcula faz cálculos com possibilidades sempre novas e é este o pensamento responsável pelo desenvolvimento tecnológico, pelo desenvolvimento de produção realizado pelo ser humano. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planejador e investigador, pois, através dele, o ser humano projeta novos planos, novas maneiras de construir e de chegar a novos resultados. Ambos os pensamentos são legítimos e necessários, porém, o ser humano supervaloriza o pensamento que calcula e se esquece do pensamento que medita.

É inquestionável que só pelo desenvolvimento da técnica foi possível encontrar tal poder e usá-lo de forma que contribua para a melhoria da vida do ser humano. Entretanto, o uso aplicado sobre este poder adquirido pelo ser humano através de sua

faculdade de pensar (calcular) colocou em risco a vida do ser humano. O problema é: Como usar tal poder? Como controlá-lo sem que este coloque a vida do planeta em jogo? Pois, como afirma Heidegger: “A questão decisiva agora é a seguinte: de que modo podemos domar e controlar as inimaginavelmente grandes energias atômicas e, assim, assegurar à humanidade que tais energias colossais, subitamente, em qualquer parte – mesmo sem ações bélicas –, não fogem ao nosso controle, ‘não tomam o freio nos dentes’ e aniquilem tudo? ” (HEIDEGGER, 2000, p. 19-20; HEIDEGGER, 2002, p. 11-38).

Em vista da continuidade de nossas reflexões

A responsabilidade, enquanto princípio ético, mesmo que tenha sido evocada por outros filósofos da tradição, assume novas perspectivas a partir do pensamento de Hans Jonas. Para Jonas, a responsabilidade não mais se centra no passado e no presente, mas sua preocupação é com o futuro da humanidade, com as gerações futuras e com a sobrevivência delas. “De maneira mais específica, caber-me-á objetar que certos desenvolvimentos dos nossos poderes fizeram com que mudasse a natureza da ação humana e que, uma vez que a ética diz respeito à ação, deveria concluir-se que a mudança de natureza da ação humana exige uma igual mudança na ética” (JONAS, 1994, p. 27).

A responsabilidade do ser humano ganhou novos âmbitos, pois, se antes cuidava apenas de si próprio, agora a natureza passou a ser responsabilidade sua. Todavia, também a preservação da vida no planeta e da vida das futuras gerações é responsabilidade humana. “O caráter de vulnerabilidade existente em todos os seres vivos torna-os objeto de proteção” (JONAS, 2006 p. 175). Proteção essa que só pode ser exercida pelo ser humano, pois ele é o único ser capaz de exercer responsabilidade, isto é, o ser humano é o único ser capaz de garantir fins aos demais seres. Por isso, a responsabilidade de garantir a vida do e no planeta é cabível somente ao ser humano e à sua capacidade de agir. Somente exercendo uma responsabilidade, ou melhor, usufruindo de uma ética da responsabilidade, o ser humano poderá garantir a sobrevivência das gerações futuras e da vida do e no planeta.

Sem sombra de dúvidas, a técnica transformou o mundo de uma forma incomparável, determinando e ocasionando mudanças nas condições reais e no modo

de vida do ser humano. Nesse sentido, a sociedade é afetada de uma maneira geral por todos aqueles efeitos que são liberados pela técnica no mundo e pela incansável busca de progresso por resultados da investida do *homo faber* em busca de sua vocação. Porém, a terra tem um limite e a exploração dela pelo ser humano pode fazer com que se alcance tal limite. E é exatamente isto que devemos evitar, pois, como afirma Jonas, “no momento, não sabemos dizer onde está esse limite, mas deveríamos evitar alcançá-lo” (JONAS, 2006, p. 294). Não sabemos ao certo quais os limites do planeta. Todavia, sabemos que a busca por progresso realizada pelo ser humano vem explorando a terra de uma forma avassaladora e esta exploração pode levá-la ao seu limite e isto deve ser evitado para que possa existir a possibilidade de vida no planeta para as futuras gerações. Sabemos que o desenvolvimento tecnológico, como afirma Heidegger, não deve diminuir, pois o ser humano já não tem controle sobre este desenvolvimento e a cada dia há um aumento gradativo da técnica de uma maneira cada vez mais rigorosa. Segundo o modo de pensar jonasiano: “No momento, tudo que podemos dizer é que, na zona onde penetramos com nossa técnica, e onde de agora em diante devemos nos movimentar, a senha é prudência, e não exagero” (JONAS, 2006, p. 395).

O ser humano deve buscar ser prudente perante o desenvolvimento tecnológico e ter consciência dos efeitos que a técnica moderna exerce sobre a natureza, ou seja, deve saber que as novas faculdades autoadquiridas através do poder de dominação que hoje possui ocasionaram e ocasionarão profundas transformações na natureza e é de sua responsabilidade fazer com que essas mudanças não influenciem negativamente na sobrevivência das futuras gerações e do planeta, garantido assim a continuidade da vida no e do planeta e isso é possível no que, segundo modo de pensar jonasiano, convencionou chamar-se de “princípio responsabilidade” (RUSS, 2003; JONAS, 2004).

Num seminário em 11 de maio de 1965, em Zollikon, na Suíça, Heidegger deixou a seguinte provocação:

Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação. No entanto, há ainda alguns que conseguem experienciar que o pensar [*denken*] não é um calcular, mas

sim um agradecer [*danken*], visto que o pensar é devedor [*verdankt*] a isso. Ele agradece aceitando, ficando à mercê da exigência do estado-de-abertura: o ente é e não nada. Neste “é” a linguagem não falada do ser fala ao homem, cuja distinção e estado de ameaça baseiam-se em estar aberto de múltiplos modos para o ente como ente (BOSS, HEIDEGGER, 2009, p. 109).

Em 1969, aos 80 anos, Heidegger proferiu as seguintes palavras:

A apatridade (*Unheimlichkeit*) é um destino mundial na forma da civilização planetária. É como se a civilização planetária, que o ser humano moderno não criou, mas em que foi ‘destinado’, trouxesse consigo o obscurecimento da existência humana. De fato, é o que parece. Mas seria um erro pensar somente até aí e não ver nada mais, a saber, a possibilidade de uma virada. Mas nós não sabemos nada do futuro. Talvez tudo finde numa grande desolação. Talvez aconteça que algum dia o ser humano se enfaste dos produtos de suas pretensas produções e, de repente, comece a questionar. Talvez também possa ocorrer que a desolação atinja tal nível que as necessidades se nivelem a ponto de o ser humano já nem sentir a decadência interior e o vazio de sua existência. Talvez possa também acontecer outra coisa. Em qualquer caso, como quer que seja ou aconteça: *nós não nos devemos queixar, temos é de nos questionar!* (HEIDEGGER, 1977, p. 332-333; HEIDEGGER, 2002, p. 11-38).

Por fim e tendo em vista que a presente reflexão se insere num contexto reflexivo da Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, texto belíssimo que trata “Do cuidado da nossa casa comum” (PAPA FRANCISCO, 2015), gostaríamos de recordar as últimas palavras de um artigo que se tornou emblemático nas últimas décadas, a saber, “As raízes históricas da nossa crise ecológica”, do sacerdote e historiador Lynn White e publicado na revista *Science* no ano de 1967:

O maior revolucionário espiritual da história ocidental, São Francisco, propôs aquilo que julgava ser uma visão cristã alternativa da Natureza e da relação do homem com ela; tentou substituir a ideia do domínio ilimitado do homem face à criação pela ideia da igualdade de todas as criaturas, incluindo o homem. Falhou. Tanto a ciência atual como a tecnologia atual estão tão tingidas pela arrogância cristã ortodoxa face à Natureza que não se pode esperar o aparecimento de uma solução para a nossa crise ecológica apenas com base nelas. Uma vez que as raízes dos nossos problemas são em tão grande medida religiosas, o remédio também terá de ser essencialmente religioso, quer lhe chamemos isso ou não. Devemos re-pensar e re-sentir a nossa Natureza e o nosso destino. A percepção profundamente religiosa, embora herética, dos franciscanos primitivos quanto à autonomia espiritual de todas as partes da Natureza pode indicar-nos um caminho. Proponho que São Francisco seja o santo patrono dos ecologistas (WHITE JR., 1967, p. 1207)¹²².

¹²² A tradução é de Paulo Alexandre Loução, publicado em <http://paulo-loucao.blogspot.com.br/2013/05/as-raizes-historicas-da-nossa-crise.html>, de 4 de maio de 2013, sob o título “As raízes históricas da nossa crise ecológica” (Lynn White Jr.). Acesso em 18/10/2019.

Referências bibliográficas

- BOSS, Medard (Ed.) e HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos – diálogos – cartas*. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FONSECA, Flaviano Oliveira. *Hans Jonas: (bio) ética e crítica à tecnociência*. Recife: Editora Universitária, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *O discurso dos 80 anos* (1969), *Cultura Vozes*, n. 4, ano 71, 1977, p. 332-333.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega, 1994.
- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- WHITE JR., Lynn. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science, New Series*, Vol. 155, N. 3767, 1967, p. 1203-1207.

CRIAÇÃO É O LUGAR DA COMUNHÃO ENTRE DEUS E O SER HUMANO: UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA NO PENSAMENTO DE IRINEU DE LIÃO

CREATION IS THE PLACE OF COMMUNION BETWEEN GOD AND THE HUMAN BEING: NA ECOLOGICAL PERSPECTIVE IN THE THOUGHT OF IRENAEUS OF LYONS

Leonardo Henrique Piacente¹²³

Resumo

A Criação é obra pessoal de Deus, que com suas próprias Mãos modela o universo com o Verbo e a Sabedoria. E o Criador não se afasta da sua obra, mas a acompanha generosamente num contínuo esforço do artesão que paciente e incansavelmente dá continuidade ao seu trabalho. E esta criação não nasceu do nada, para um nada, segundo Irineu “este grande universo criado havia sido preparado por Deus antes da criação do homem como lugar para ele” (Demonstração 11). É nesta Criação que Deus salva a humanidade. Ao contrário do que defendiam os diversos grupos gnósticos, que não aceitavam a criação divina, mas sim defendiam que o mundo era fruto da matéria decaída, obra de um Demiurgo. Irineu de Lião apresenta a criação como o lugar de encontro do Deus Criador com a obra criada, pois este grande artesão é o único capaz de conduzir a Criação à sua perfeição. Esta busca de comunhão de Deus com o ser humano criado torna-se tão profunda que o Criador se esconde na Criação para tornar-se mais próximo. Deus utiliza-se dos elementos criados para estabelecer o vínculo de comunhão, seu Corpo e Sangue. O seu próprio Filho nasce neste mundo, filho de Deus gerado no ventre da Virgem Maria, para que todos reconheçam que o barro e o hálito de vida que criaram o ser humano são sinais marcantes da proximidade de Deus conosco. Irineu afirma que a Eucaristia é o maior dom da criação “é por sermos seus membros que somos nutridos por meio das coisas criadas” (*Adversus haereses*, V,2,2). Portanto o pensamento irineano reflete como é significativo que toda a humanidade descubra a importância da criação de Deus e reconheça que ela garante a vida, e vida em plenitude para todos. A Criação não é um espaço qualquer, mas sim o lugar de encontro com o Senhor, da salvação, de todo ser humano descobrir-se neste caminho de comunhão com o Senhor. Esta comunicação faz parte de uma pesquisa de doutoramento no pensamento de Irineu de Lião e pretende a partir da hermenêutica das fontes irineanas compreender uma perspectiva ecológica no pensamento deste Padre da Igreja. A metodologia será qualitativa, tendo como base um método bibliográfico exploratório.

Palavras-chave: Irineu de Lião. Criação. Comunhão. Gnóstico. Pensamento ecológico.

¹²³ Mestre em Ciências da Religião (PUC-Campinas). Professor do Departamento de Teologia da PUC-Campinas.

Abstract

Creation is God's personal work, which with its own hands shapes the universe with the Word and Wisdom. And the Creator does not depart from his work, but generously accompanies it in a continuous effort of the patient and tirelessly continuing craftsman. And this creation was not born out of nothing, into nothing, according to Irenaeus "this great created universe had been prepared by God before the creation of man as a place for him" (Demonstration 11). It is in this Creation that God saves humanity. Contrary to the claims made by the various Gnostic groups, who did not accept divine creation, but argued that the world was the fruit of fallen matter, the work of a Demiurge. Irenaeus of Lyons presents creation as the meeting place of the Creator God with the created work, for this great craftsman is the only one capable of leading Creation to its perfection. This search for God's communion with the created human being becomes so deep that the Creator hides in Creation to become closer. God uses the created elements to establish the bond of communion, his Body and Blood. His own Son is born into this world, the son of God begotten in the womb of the Virgin Mary, so that all may recognize that the mud and the breath of life that created the human being are striking signs of God's nearness to us. Irenaeus states that the Eucharist is the greatest gift of creation "it is because we are its members that we are nourished through created things" (Adversus haereses, V, 2,2). Therefore, Iranian thinking reflects how significant it is for all humanity to discover the importance of God's creation and to recognize that it guarantees life, and life to the full for all. Creation is not just any space, but the place of encounter with the Lord, of salvation, for every human being to discover himself on this path of communion with the Lord. This communication is part of a doctoral research in the thought of Irineu de Lião and intends from the hermeneutics of the Iranian sources to understand an ecological perspective in the thinking of this Father of the Church. The methodology will be qualitative, based on an exploratory bibliographic method.

Keywords: Irenaeus of Lyons. Creation. Communion. Gnostic. Ecological thinking.

A Criação é obra pessoal de Deus, que com suas próprias Mãos modela o universo com o Verbo e a Sabedoria. E o Criador não se afasta da sua obra, mas a acompanha generosamente num contínuo esforço do artesão que paciente e incansavelmente dá continuidade ao seu trabalho. E esta criação não nasceu do nada, para um nada, este é o lugar da existência humana. É nesta Criação que Deus salva a humanidade. Ao contrário do que defendiam os diversos grupos gnósticos, que não aceitavam a criação divina, mas sim defendiam que o mundo era fruto da matéria decaída, obra de um Demiurgo. Irineu de Lião apresenta a criação como o lugar de encontro do Deus Criador com a obra criada, pois este grande artesão é o único capaz de conduzir a Criação à sua perfeição. Esta busca de comunhão de Deus com o ser humano criado torna-se tão profunda que o Criador se esconde na Criação para tornar-se mais próximo.

Perspectiva gnóstica de Criação

As teorias gnósticas tiveram um amplo terreno de desenvolvimento durante a crise religiosa, intelectual e social do mundo Antigo (século II d.C.), não que tenha nascido neste momento, mas é neste período que ganhou adeptos cada vez mais convencidos de que o mundo material se encontrava perdido e que era preciso regressar às Origens da existência para desvencilharem-se deste ambiente corrompido e ameaçador. O mundo espiritual, Pleroma, passava a ser a fuga da realidade presente corrompida, mas para chegar ao paraíso-éden (retorno ao mundo espiritual) era necessário iniciar-se nos ensinamentos e ritos gnósticos, negando o exílio corpóreo e material, para retornar ao mundo espiritual.

Existia nos escritores gnósticos, uma estrutura mítica comum, como afirma Layton Bethley: apresentavam um sistema que tinha por base um princípio não físico, indizível, inefável, completo (Deus, Pai da Totalidade, Princípio Primeiro) que se expandia em emanções criando um universo espiritual. Narravam, como segundo ato, a criação de um universo material a partir de uma outra emanção diferente de um éons, ou seja, uma força que escapou ou foi expulso do Pleroma, que se torna um Demiurgo que cria o mundo material a partir desta matéria decaída. Neste mundo material o mito descrevia a criação de Adão, Eva e seus filhos, geralmente de Set descendia os gnósticos e de Caim os não-gnósticos. Partindo deste terceiro ato, desenvolviam a história da raça humana como quarto ato (2002, p.13-17).

Teologia da Criação em Irineu de Lião

Irineu de Lião não somente recusa essa “intelectualização” da fé (perspectiva gnóstica), que surge em meio ao cristianismo, como denuncia seus erros revelando os mistérios escondidos e teorias secretas, mas também apontando a verdadeira fé cristã a ser seguida. Diante da negação gnóstica da dimensão “epifânica” da criação Irineu afirma que esta é obra pessoal de Deus, que com suas próprias Mãos modela o universo com o Verbo e a Sabedoria, a Palavra e o Espírito. E o Criador não se afasta da sua obra, mas a acompanha generosamente num contínuo esforço do artesão que paciente e incansavelmente dá continuidade ao seu trabalho. Irineu de Lião apresenta a criação como o lugar de encontro do Deus Criador com a obra criada, pois este grande artesão é o único capaz de conduzir a Criação à sua perfeição.

O princípio de tudo é Deus. Ele não deriva de algo, enquanto por ele foi criado cada ser. Por isso, é necessário, antes de tudo, admitir que existe um só Deus Pai, que criou e pôs em ordem o conjunto dos seres, e fez existir o que não existia e que, circunscrevendo o universo, é o único a não ser circunscrito. No complexo das coisas criadas, existe este nosso mundo e, no mundo, o homem. Então, também este mundo foi criado por Deus. (Demonstração, n.4).

A criação como manifestação de Deus é clara na obra de Irineu, pois ela mostra o poder e a sabedoria do Criador, que não precisou de um Artífice secundário para modelá-la de um caos pré-existente, mas sim pessoalmente trabalhar na obra da Criação. O universo é a expressão do Espírito e do Verbo, pois tudo o que existe é graças à palavra criadora do Pai e tudo é penetrado pelo dinamismo criador em razão do Espírito (SINGLES, 2010, p.29). Em consonância com os relatos da criação no livro de Gênesis e no conjunto da Sagrada Escritura, Irineu demonstra que diferente da perspectiva gnóstica que por degradação (emanação) forma o mundo espiritual e daí o material (hílico, espirituais, materiais), na sua teologia a criação é plenamente diferente do divino, e sua coerência e unidade surge da gratuidade e liberdade de Deus, que trabalha com suas próprias mãos.

Deus criou o homem com suas mãos, tomando da terra o que existia de mais puro e mais fino, e misturando na medida certa a sua potência. De fato, traçou sobre esse composto o seu próprio perfil, de modo que o que seria visível levasse a imagem divina. E a fim de que se tornasse ser vivo, lhe soprou sobre o rosto o hálito vital, de modo que, no espírito e no físico, o homem fosse semelhante a ele. O homem foi criado por Deus livre e autônomo para dominar todos os seres da terra. (Demonstração, n.11)

E esta criação não nasceu do nada, para um nada, segundo Irineu “este grande universo criado havia sido preparado por Deus antes da criação do homem como lugar para ele” (Demonstração, 11). É nesta Criação que Deus salva a humanidade. Ao contrário do que defendiam os diversos grupos gnósticos, que não aceitavam a criação divina, mas sim que o mundo era fruto da matéria decaída, obra de um Demiurgo.

O ser humano presente no plano criacional de Deus não é um acaso ou porta uma faísca divina, ou menos ainda ingressa neste mundo para o sofrimento ou a destruição. Para Irineu o homem foi feito o dono da terra e tudo que nela comporta, conforme a criação este em constante desenvolvimento, o ser humano presente nela também se desenvolve: “A fim de se nutrir e se desenvolver com gozo e alegria, lhe foi preparado um lugar, o melhor deste mundo, privilegiado pelo ar, pela beleza, pela

luz, pela comida, pelas plantas, pelos frutos, pelas águas, e por todas as outras coisas necessárias à vida. ” (Demonstração, n.12). E Irineu ressalta ainda que “o Verbo de Deus ia [ao Jardim] habitualmente, passeava e se entretinha com o homem, prefigurando o que aconteceria no futuro” (Demonstração, n.12). Se fosse um mundo decaído, ou uma matéria ruim jamais Deus na sua perfeição participaria deste mundo. Mas sim o Jardim, a natureza tornou-se o lugar do encontro entre o criador e a criatura, num exercício de comunhão e de crescimento do ser humano neste caminho de descobrir-se imagem e semelhança de Deus.

Esta busca de comunhão de Deus com o ser humano criado torna-se tão profunda que o Criador se esconde na Criação para tornar-se mais próximo. O seu próprio Filho nasce neste mundo, filho de Deus gerado no ventre da Virgem Maria, para que todos reconheçam que o barro e o hálito de vida que criaram o ser humano são sinais marcantes da proximidade de Deus conosco. “Ele [Filho de Deus] é o tesouro escondido no mundo – com efeito, o campo é o mundo. ” (*Adversus haereses* IV,26,1).

Deus utiliza-se dos elementos criados para estabelecer o vínculo de comunhão, seu Corpo e Sangue. Irineu afirma que a Eucaristia é o maior dom da criação “é por sermos seus membros que somos nutridos por meio das coisas criadas: ele próprio põe à nossa disposição as criaturas, fazendo o sol levantar-se e chover, como quer; ele ainda reconheceu como seu próprio sangue o cálice tirado da natureza criada, com o qual fortifica o nosso sangue, e proclamou ser seu próprio corpo o pão tirado da natureza criada com o qual se fortificam os nossos corpos. ” (*Adversus haereses*, V,2,2).

Portanto o pensamento irineano reflete como é significativo que toda a humanidade descubra a importância da criação de Deus e reconheça que ela garante a vida, e vida em plenitude para todos. A criação não é espaço de sofrimento, dor, exploração ou destruição. A Criação é sim o lugar do encontro com o Senhor, da salvação, do ser humano descobrir-se imagem e semelhança de Deus, e sentir a grandiosidade deste Senhor que tudo modelou na gratuidade e no trabalho das suas mãos divinas (Verbo e o Espírito). “A criação está a serviço da salvação da humanidade (...), pois Irineu insiste no fato de que ‘as mãos de Deus’ atuam

pessoalmente na tarefa de levar a criação à plena realização” (SINGLES, 2010, p.30), a comunhão entre o Criador e a criatura, como expressão do Amor Maior.

Referências bibliográficas

BRAKKE, David. *Los gnósticos: mito, ritual y diversidad em el cristianismo primitivo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 2013.

IRINEU DE LYON. *Demonstração da pregação apostólica*. São Paulo: Paulus, 2014.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SINGLES, Donna. *A glória de Deus é o homem vivo: a profissão de fé de santo Irineu*. São Paulo: Paulus, 2010.

CRISE ECOLÓGICA E REFLEXÃO ANTROPOLÓGICO-TEOLÓGICA À LUZ DA ENCÍCLICA *LAUDATO SÌ*

Eraldo de Souza Leão Filho¹²⁴

Resumo

A crise ambiental vivenciada nas últimas décadas, tendo manifestado cada vez mais resultados preocupantes, tem gerado inúmeras reflexões nos mais variados meios acadêmicos e científicos, de forma que, tendo por centro as questões relativas à ecologia, desperte uma consciência cada vez maior da necessidade de iniciativas em prol da sustentabilidade planetária. Nesse sentido, é determinante o papel do ser humano, visto ser ele o principal agente promotor dessa crise. Precisamente nesta linha, a dimensão antropológica da reflexão sobre a crise ambiental é crucial, a fim de que se compreenda melhor qual o papel do ser humano no processo global em que está inserido e como, agindo harmonicamente com o cosmo, ela venha a ser coerente com o seu papel. Em meio a tais circunstâncias, a Teologia tem avançado no estabelecimento de uma reflexão cuja finalidade é enfatizar a verdade sobre o papel do homem enquanto membro do conjunto da obra criada por Deus – o cosmo –, em cujo centro ele está como “dominador” cuja responsabilidade consiste em resguardá-la, não num domínio despótico de resultados insustentáveis. Nesse sentido, tendo o Magistério da Igreja Católica abraçado a questão de modo enfático na carta encíclica do Papa Francisco *Laudato sì* sobre o cuidado da casa comum, de 24 de maio de 2015, este artigo tem por finalidade pontuar alguns trechos dessa carta, na qual a Igreja aponta para o problema e chama para uma “conversão global”. Tal conversão, segundo o texto, implica necessariamente numa revisão do papel do ser humano, da terra, da criação de modo geral como “dom”, bem como de Deus enquanto criador e doador desses dons.

Palavras-chave: Crise ecológica. Antropologia teológica. Teologia da criação. Magistério da Igreja. Papa Francisco.

Introdução

A Teologia da criação-salvação desenvolvida nas últimas décadas tem revelado grande preocupação em como dialogar com a sociedade moderna acerca das graves questões ecológicas e antropológicas que assolam a modernidade, o que tem levado os teólogos a realizar uma reflexão sempre mais aprofundada acerca da cosmologia e da antropologia sob a óptica da criação divina. Diante da problemática, ao aprofundar-se o estudo da questão, cada vez mais se constata no seu cerne o que se

¹²⁴ Eraldo de Souza Leão Filho. Bacharel em Teologia (PUC-Rio). Mestrando em Teologia sistemático-pastoral (PUC-Rio). Professor de História da Igreja (ISCR-RJ).

poderia chamar de “antropocentrismo egoísta”, isto é, o homem que cada vez mais não se integra com o cosmos, mas o submete arbitrariamente, provocando o caos.

Nessa perspectiva teológica, o magistério do Papa Francisco, que desde o início tem revelado uma grande preocupação por colocar a Igreja “em saída”, cruzando fronteiras para estabelecer diálogos e encontrar soluções para os mais diversos conflitos que envolvem as questões de fé cristã na atualidade, tem expressado uma renovada solicitude cristã pelos mais variados assuntos que dizem respeito à obra da criação divina, mormente o homem e o cosmos, levando a Igreja nessa linha a abordar mais pormenorizadamente, por meio do seu “Magistério Ordinário”, essa temática. No âmbito desta busca da fé cristã por um diálogo com as demais ciências e de um contributo expressivo e dialógico acerca das problemáticas antropológicas e ecológicas atuais, em maio de 2015 o Papa Francisco endossou tal orientação teológica com a publicação da carta encíclica *Laudato si' (LS)*, na qual disserta sobre o cuidado da “casa comum”.

Assim, a Teologia, ao buscar formas cada vez mais claras e expressivas de dialogar com as demais ciências, de modo que não somente enxergue as problemáticas hodiernas à luz da Revelação Divina, mas consiga expressar à comunidade científica o contributo que pode oferecer ao falar do homem e do cosmos sob a óptica da criação divina, impulsiona-se pelo magistério de Francisco, avançando na busca do esclarecimento cada vez maior do homem e do cosmos à luz da Revelação Divina para assim dirimir as problemáticas hodiernas, mormente a do caos ecológico provocado pelo antropocentrismo egoísta.

É nesse sentido que a *Laudato si'* percorre um caminho delineado pela exposição da íntima relação entre Deus e a sua criação, de forma que a crise ecológica e antropológica atual é compreendida como fruto da perda da harmonia entre o Criador e a sua criação, possuindo o ser humano grave responsabilidade nessa problemática.

Contribuição antropológico-teológica da encíclica *Laudato si'* sobre a crise ecológica ou socioambiental

A Teologia desenvolvida nas últimas décadas tem revelado grande preocupação em como dialogar com a sociedade moderna acerca das graves questões ecológicas e antropológicas que assolam a modernidade, o que tem levado os teólogos a realizar uma reflexão sempre no âmbito da cosmologia e da antropologia sob a óptica da

criação divina. Segundo Neto (2016), “o valor intrínseco de cada coisa é inerente à criação de Deus, pois o fim de todas as coisas é ser uma expressão da sua bondade...” (NETO, 2016, REB, n. 301. p. 12). Nessa perspectiva, ao aprofundar-se o estudo da questão, cada vez mais se constata no seu cerne o que se poderia chamar de “antropocentrismo egoísta”, segundo o qual o homem, que cada vez mais não se integra com o cosmos, submete-o arbitrariamente, provocando o caos que desarmoniza a criação e ofusca a bondade divina nela impressa.

O Magistério do Papa Francisco desde o início tem revelado uma grande preocupação por colocar a Igreja “em saída”. Cruzando fronteiras para estabelecer diálogos, tem expressando uma renovada solicitude cristã pelos mais variados assuntos que dizem respeito à obra da criação divina, mormente o homem e o cosmos, levando a Igreja nessa linha a não somente abordar temáticas sociais, ou no dizer dele “socioambientais”, mas a aprofundá-las de modo exclusivo por um documento oficial.

A *Laudato si* percorre, em seu cerne, um caminho delineado pela exposição da íntima relação entre Deus e a sua criação, sinalizando elementos da crise ecológica e antropológica atual e concluindo que, acima de tudo, essa crise tem a sua gênese na quebra da harmonia entre Deus, o homem e o cosmos, cuja responsabilidade recai sobre o próprio homem, conforme já sinalizava Rubio (2006):

Os problemas ecológicos estão interligados, eles oferecem uma sintomatologia que aponta para um mal profundo, situado no próprio homem. Propriamente falando, não é a natureza que está doente, mas o ser humano. Ou melhor, a natureza adoeceu, por causa do homem, como resultado da grave doença que afeta o homem. Este mal é o que deve ser detectado, analisado e enfrentado com todo o rigor (RUBIO, 2006, p. 539).

De fato, o papel central do homem na realidade criada é um dado próprio da investigação teológica sobre a criação, o que implica na responsabilidade dele sobre o mundo, a natureza etc. Essa responsabilidade é alienada quando o homem se deixa guiar, por exemplo, pela chamada “tecnocracia absoluta”, como salienta Francisco (LS 101-108).

Nesse sentido, o Papa delineia na sua encíclica uma sintonia entre a Teologia que investiga como auxiliar nas questões ecológicas e antropológicas com mais precisão e o Magistério da Igreja Católica que acolhe de tal forma essa investigação

confirmando-a em seus pronunciamentos oficiais. É precisamente nessa linha que Francisco faz alusão à “Carta da Terra”, da qual Boff foi signatário e na qual interroga:

Que fizemos nós modernamente para gestar a crise atual? Inventamos o tempo mecânico e sempre igual aos relógios. Ele comanda a vida e todo o processo produtivo, não tomando em conta os demais tempos. Submete o tempo da natureza ao tempo tecnológico (...). Ao não concedermos um sábado, biblicamente falando, para a Terra, a extenuamos, a mutilamos e a deixamos adoecer quase mortalmente, destruindo as condições de nossa própria existência (BOFF, 2016, REB, n. 301. p. 33).

Trata-se de uma crítica à chamada “ditadura da técnica e da ciência” que Francisco endossa em seu documento (LS 101-136).

A carta encíclica *Laudato si*, nesse sentido, é a expressão máxima do magistério da Igreja nas últimas décadas sobre as problemáticas ecológicas modernas, sendo um passo significativo que exorta para o empenho na solução delas, externando a sensibilidade cristã para com os mais desprotegidos que, na crise ecológica atual, são os que juntamente com a terra sofrem as consequências drásticas do antropocentrismo egoísta levado a cabo pelos mais “favorecidos” economicamente:

Crescemos a pensar que éramos [da terra] seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que «geme e sofre as dores do parto» (*Rm* 8, 22) (LS 2).

Importa destacar que a crítica da *Laudato si* ao antropocentrismo egoísta está situada numa abordagem geral da problemática, sinalizando a responsabilidade primeira do ser humano na crise atual e enfatizando sua íntima relação com o cosmos. Deste modo, como numa análise inicial da questão, a encíclica aponta para o que acontece na “casa comum” de todos os seres vivos, pontuando a crise ecológica como um problema moderno de falta de integração e comunhão do ser humano com o conjunto da realidade criada, recorrendo para tal ao princípio da criação segundo o relato bíblico (cf. Gn 1,28; 2,7.15). A solução para tal, segundo o documento, é esclarecer o caminho que o ser humano ocupa no cosmos, surgindo assim o conceito de “ecologia integral”. Por fim, aponta para a necessidade de diálogo científico, político e também religioso, concluindo com elementos de uma chamada “espiritualidade ecológica”.

A problemática da questão – e, portanto, a crítica da *Laudato si* ao antropocentrismo egoísta –, reside no fato de que “há um modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até ao ponto de a arruinar” (LS 101), o qual Francisco chama de “paradigma tecnocrático dominante” de forma que

Não se consegue pensar que seja possível sustentar outro paradigma cultural e servir-se da técnica como mero instrumento, porque hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem ser dominados pela sua lógica. Tornou-se anticultural a escolha dum estilo de vida, cujos objetivos possam ser, pelo menos em parte, independentes da técnica, dos seus custos e do seu poder globalizante e massificador. Com efeito, a técnica tem tendência a fazer com que nada fique fora da sua lógica férrea, e o homem que é o seu protagonista sabe que, em última análise, não se trata de utilidade nem de bem-estar, mas de domínio; domínio no sentido extremo da palavra. Por isso, procura controlar os elementos da natureza e, conjuntamente, os da existência humana. Reduzem-se assim a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos (LS 108).

Trata-se, pois, de uma crise ecológica cuja raiz é humana, que torna absoluta a técnica e subjuga a natureza como mero “elemento” para fim “útil”, fazendo com que o crescimento tecnológico não seja acompanhado equitativamente por um desenvolvimento humano integral acerca da sua responsabilidade para com a criação. Desta forma, Francisco critica o antropocentrismo egoísta moderno enfatizando que

O antropocentrismo moderno acabou, paradoxalmente, por colocar a razão técnica acima da realidade, porque este ser humano já não sente a natureza como norma válida nem como um refúgio vivente. Sem se por qualquer hipótese, vê-a, objetivamente, como espaço e matéria onde realizar uma obra em que se imerge completamente, sem se importar com o que possa suceder a ela». Assim debilita-se o valor intrínseco do mundo. Mas, se o ser humano não redescobre o seu verdadeiro lugar, compreende-se mal a si mesmo e acaba por contradizer a sua própria realidade. Não só a terra foi dada por Deus ao homem, que a deve usar respeitando a intenção originária de bem, segundo a qual lhe foi entregue; mas o homem é doado a si mesmo por Deus, devendo por isso respeitar a estrutura natural e moral de que foi dotado (LS 115).

Considerações finais

Nesta breve abordagem, portanto, procurou-se sinalizar para a relação cada vez mais dialógica da teologia com as demais ciências, de modo a que os obstáculos causados pelas problemáticas ecológicas sejam superados. Nessa linha, pois, a encíclica *Laudato si* aqui comentada, objetivando abraçar a reflexão teológica e fazê-la ecoar como palavra oficial da Igreja Católica, a irradia aos diversos âmbitos da sua missão como instrumento promotor não somente de compreensão da dimensão do

problema “socioambiental, no dizer de Francisco, mas proporcionando um novo “ethos” cristão que incida efetivamente numa mudança, inclusive compreendendo-a elemento “sine qua non”, para a plena manifestação da obra redentora de Cristo tanto em âmbito individual quanto coletivo.

Na esteira desses “gestos concretos”, a Papa Francisco institui para a toda a Igreja o “dia mundial de oração pelo cuidado da criação”, pronunciando-se a respeito nos seguintes termos:

Como cristãos, queremos oferecer a nossa contribuição para a superação da crise ecológica que a humanidade está vivendo. Por isso devemos, antes de tudo, buscar no nosso rico patrimônio espiritual as motivações que alimentam a paixão pelo cuidado da criação, lembrando sempre que para aqueles que crêem em Jesus Cristo, Verbo de Deus que se fez homem por nós, “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, 216). A crise ecológica nos chama, portanto, a uma profunda conversão espiritual: os cristãos são chamados a uma “conversão ecológica, que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus” (LS, 217). De fato, “viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa” (ibidem).

É tarefa, portanto, da comunidade teológica prosseguir na busca de iluminar com a luz da Revelação Divina a compreensão da problemática em questão, assumindo posicionamentos concretos, revisando conceitos, apontando, nesse sentido, para caminhos que levem a uma restauração da harmonia que deve caracterizar os vários elementos da criação como consequência da bondade impressa por Deus em suas criaturas.

Referências bibliográficas

BOFF, L. *O desafio ecológico à luz da Laudato si e da COP 21 de Paris*. REB, v. 76, n. 301. Petrópolis, p. 24-43, 2016.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si sobre o cuidado da casa comum*. 24 de maio de 2015. Disponível em:

http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 10 set. 2019.

_____. *Carta por ocasião da instituição do “dia mundial de oração pelo cuidado da criação”* (1º de setembro). Disponível em:

http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html. Acesso em: 10 set. 2019.

GARCIA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da Fé e da reflexão cristãs*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2006. P. 534-573.

NETO, F. *O diálogo entre catolicismo e ambientalismo a partir da Laudato si*. REB, v. 76, n. 301. Petrópolis, p. 8-23, 2016.

CUIDAR DA IRMÃ ÁGUA: UM IMPERATIVO URGENTE

CARING FOR SISTER WATER: AN URGENT IMPERATIVE

Marcelo Massao Osava¹²⁵

Resumo

Como conciliar o desenvolvimento, útil e necessário, com o cuidado e preservação do meio ambiente? Será que ainda existe uma forma do ser humano conviver pacificamente com a Criação? Já não teria passado da hora de acordar e começar a pensar e agir diferente? O homem deveria ter a consciência de que passou o tempo da administração irresponsável dos recursos naturais, sobretudo da água, e neste ponto a teologia tem um papel essencial ao fazer a correta exegese de Gn 1,26, a fim de elevar o homem da condição de dominador tirano da natureza à cuidador. Ou se aprende de uma vez por todas que o cuidado com a criação é um imperativo urgente ou em pouco tempo simplesmente não haverá mais o que cuidar e nem sequer dominar. O objetivo deste trabalho é apresentar uma reflexão a respeito de um imperativo mais do que urgente para a própria sobrevivência da espécie humana, ou seja, o cuidado com a “casa comum”. De maneira específica a reflexão tem o objetivo de demonstrar a situação crítica em que se encontram os recursos hídricos no planeta e a forma com que estão sendo tratados, ou melhor, destratados, pois olhando de perto o comportamento social a impressão é que tais recursos nunca irão terminar e estarão eternamente à disposição. A problemática levantada será confrontada com a reflexão teológica que vem sendo proposta desde tempos antigos. Na elaboração do trabalho algumas referências são de importância capital para a fundamentação da discussão teológica que envolve a problemática da crise hídrica. A carta encíclica “Laudato si” do Papa Francisco é fundamental no desenvolvimento da reflexão, pois é consignado por escrito de maneira objetiva não apenas o pensamento do magistério católico a respeito da questão ambiental (tem um item específico para a problemática da água), mas são propostas ações que devem ser colocadas em prática a fim de que a discussão não permaneça apenas no campo teórico. A *Placuit Deo* da Congregação para a Doutrina da Fé, Leonardo Boff e Adolphe Gesché também são fundamentais no desenvolvimento da reflexão.

Palavras-chave: Casa comum. Água. Laudato si.

Abstract

How to reconcile the useful and necessary development with the care and preservation of the environment? Is there still a way for human beings to live peacefully with Creation? Wasn't it time to wake up and start thinking and acting differently? Man should be aware that the time of irresponsible management of natural resources, especially water, has passed, and at this point theology plays an essential role in making the correct exegesis of Genesis 1,26 in order to elevate man from the condition

¹²⁵ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. marcelorb@gmail.com

from tyrant's dominant nature to the caregiver. Either one learns once and for all that caring for creation is an urgent imperative, or in a short time there will simply be nothing left to take care of, not even to master. The aim of this paper is to present a reflection on a more than urgent imperative for the very survival of the human species, that is, the care of the "common house". Specifically, the reflection aims to demonstrate the critical situation of water resources on the planet and the way in which they are being treated, or rather, destroyed, because looking closely at social behavior the impression is that such resources never will end and be eternally available. The problem raised will be confronted with the theological reflection that has been proposed since ancient times. In the elaboration of this paper some references are of capital importance for the foundation of the theological discussion that involves the problematic of the water crisis. Pope Francis' encyclical letter "Laudato si" is fundamental in the development of reflection, since it is objectively written in writing not only the Catholic Magisterium's thinking on the environmental issue (it has a specific item for water issues), but actions are proposed that should be put into practice so that the discussion does not remain only in the theoretical field. The Placuit Deo of the Congregation for the Doctrine of the Faith, Leonardo Boff and Adolphe Gesché are also fundamental in the development of reflection.

Keywords: Common House. Water. Laudato Si.

Introdução

De que forma o ser humano pode agradecer a Deus por todos os benefícios recebidos? Água pura, ar limpo, frutos da terra, imensidão do mar, calor do sol, brilho das estrelas? O simples fato de não destruir já seria uma forma de honrar e agradecer por toda a Criação? Mas agindo assim o ser humano não demonstra uma indiferença orgulhosa, um desprezo e um relacionamento com ar de superioridade em relação as outras criaturas? Uma postura que arrogante que leva a ideia de que "não preciso de você, pois sua existência pouco me diz respeito, não me acrescenta nada e se não estivesse aqui minha vida não seria diferente". O ideal não seria passar da postura passiva (indiferente), de mero expectador que simplesmente dá uma pausa na caminhada para "admirar a paisagem", para exercer o papel de protagonista enquanto zelador da casa comum?

Em alguns casos o termo "irmão de criação" é usado em sentido pejorativo, demonstrando que aquele "outro" não é filho do mesmo pai ou mãe, é visto como um intruso que não faz parte daquele núcleo familiar. Quando o assunto é a Criação, os problemas começam a surgir exatamente ao utilizar a mesma interpretação para a relação entre o ser humano e os demais participantes desta Criação. Ou seja, o descaso ou indiferença com a Criação, começa com a ideia de que o ser humano é

“filho único”, herdeiro absoluto da terra e que as demais criaturas são intrusas e “irmãos de criação” no sentido mais pejorativo do termo, que não procedem do mesmo Pai. É possível identificar traços de uma herança gnóstica neste tipo de pensamento, onde o ser humano não tem nenhuma relação e não depende de outras realidades exteriores, além dele próprio.

Com isso não concebe a fé cristã uma felicidade última para o espírito humano sem a participação do mundo material, que não passaria de um cenário descartável para o exercício da liberdade humana no curso da história. Espírito e matéria foram criados pelo mesmo Deus (MIRANDA, 2011, 194).

Na verdade, para viver a plenitude, precisa libertar-se do mundo material.

“Um certo neognosticismo apresenta uma salvação meramente interior, fechada no subjetivismo[...]. Pretende-se libertar a pessoa do corpo e do mundo material, nos quais não se descobrem mais os vestígios da mão providente do Criador” (CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ, CARTA PLACUIT DEO, 3).

O Papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii gaudium* declara que “nós, os seres humanos, não somos meramente beneficiários, mas guardiões das outras criaturas” (FRANCISCO, 2013, p. 174). O ser humano faz parte da Criação, não está sozinho. “O homem não é uma mônada solitária e independente dos outros seres humanos e do resto do mundo natural, enfrentando a tudo e a todos” (RUBIO, 2001, p. 540).

A casa comum

A carta encíclica *Laudato si* lançada em 2015 trata sobre o cuidado da casa comum e as práticas desordenadas que estão colocando em risco não apenas a vida atual no planeta, mas também a sobrevivência das gerações futuras.

Finalmente foi divulgada a Encíclica do Papa Francisco sobre o cuidado da casa comum, chegando num momento importante onde o planeta experimenta os limites da sustentabilidade, e a necessidade de refletir e buscar soluções para os impasses da crise ambiental em que vivemos (SIQUEIRA, 2016, p.15).

A problemática envolvendo o cuidado da casa comum, apresentada na encíclica, é tão abrangente, urgente e necessária, que apesar de ser um documento do magistério católico, pode ser perfeitamente “aproveitado” por qualquer pessoa que

tenha uma consciência bem formada a respeito das questões envolvendo o meio ambiente.

Mas não podemos ignorar que, também fora da Igreja Católica, noutras Igrejas e Comunidades Cristãs – bem como noutras religiões – se tem desenvolvido uma profunda preocupação e uma reflexão valiosa sobre estes temas que a todos nos são muito caros (FRANCISCO, 2015, p. 8).

E a casa comum é apenas a morada do homem e de todas as criaturas? Por isso o ato de cuidar seria apenas para não ficar privado de usufruir daquilo que pode ser extraído desta terra? Ou seja, um “cuidar por cuidar”, por obrigação? De acordo com a Laudato Si, o “mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor” (FRANCISCO, 2015, p. 12). Que a terra é a morada do ser humano e de todas as criaturas não se questiona, porém ela é mais do que isto: ela é também onde habita o Logos divino. Adolphe Gesché na obra “O Cosmo” destaca quatro pontos que demonstram que a terra é a morada do Logos: a título de eternidade; a título de criação; a título de Encarnação e de Parusia (GESCHÉ, 2004, p.77). Desta maneira o cuidado com a casa comum deve ser prioridade não pela ação de “cuidar por cuidar”, mas sim pelo fato extraordinário do próprio Logos habitar nesta casa. “O Verbo de Deus se fez carne e armou sua tenda no meio de nós” (Jo 1, 1-18).

O cuidado da casa comum passa por uma conscientização de que o ser humano não deve agir como um tirano, pois a Criação não é uma coisa para ser explorada e dominada até que dela não se possa extrair mais nada.

Não basta uma produção de baixo carbono, mas mantendo a mesma atitude de exploração irresponsável dos bens e serviços da natureza. Seria como limar os dentes de um lobo com a ilusão de tirar a ferocidade dele. Sua ferocidade reside em sua natureza e não nos dentes. Algo semelhante ocorre com nosso sistema industrialista, produtivista, mercantilista e consumista. É de sua natureza tratar a Terra como um balcão de mercadorias a serem colocadas no mercado (BOFF, 2016, p. 27).

A questão da água

No primeiro capítulo da Laudato Si, Francisco aborda uma questão essencial para a sobrevivência de toda a Criação: a crise da água. “A água potável e limpa constitui uma questão de primordial importância, porque é indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos” (FRANCISCO,

2015, p. 25). A falta de água provocada pelas mudanças climáticas, alterações nos ciclos de chuva para abastecimento dos mananciais ocasionadas pelo desequilíbrio ambiental, políticas ineficientes que garantam a proteção dos recursos hídricos, o desperdício irresponsável, são alguns dos apontamentos feitos por Francisco. Mas a preocupação não é apenas em relação à escassez, mas também a qualidade da água acessível, sobretudo, às populações mais carentes.

Um problema particularmente sério é o da qualidade da água disponível para os pobres, que diariamente ceifa muitas vidas. Entre os pobres são frequentes as doenças relacionadas com a água, inclusive causadas por micro-organismos e substâncias químicas (FRANCISCO, 2015, p. 26)

Em pleno século XXI crianças ainda morrem por causa de doenças como a cólera e em alguns casos por uma “simples” diarreia, ocasionadas exatamente pelo péssimo nível da água disponível que é consumida. Nada mais desumano do que não se importar com a qualidade da água que uma criança da África, por exemplo, bebe neste exato momento. Que humanidade é essa que não consegue preservar o básico para a sobrevivência de sua própria espécie? Deveria existir no mínimo um pensamento: “Se não vou preservar pensando nas outras, preservo pelo menos para sobrevivência da minha espécie”. Mas nem mesmo este tipo de pensamento o ser humano atualmente é capaz de ter.

Além da escassez e da péssima qualidade da água, a Laudato Si denuncia outro grave problema: “Enquanto a qualidade da água disponível piora constantemente, em alguns lugares cresce a tendência para se privatizar este recurso escasso, tornando-se uma mercadoria sujeita às leis do mercado” (FRANCISCO, 2015, p. 26). O ser humano, movido pela ganância, é capaz de negar o direito (essencial, fundamental e universal) de outros seres humanos ao acesso a água potável e segura, a menos, é claro, que possam pagar por ela.

Uma grande vergonha! Infelizmente a voz profética de Francisco não será amplificada pelos meios de comunicação. Mas “basta um homem bom para haver esperança!” (FRANCISCO, 2015, p. 59). A humanidade corre o risco de entrar em uma guerra nunca imaginada, ocasionada pela crise hídrica, ou seja, uma briga para ter direito à posse de água pura para consumo. “Os impactos ambientais poderiam afetar milhares de milhões de pessoas, sendo previsível que o controle da água por

grandes empresas mundiais se transforme em uma das principais fontes de conflitos deste século” (FRANCISCO, 2015, p. 27).

Conclusão

Como conciliar o desenvolvimento, útil e necessário, com o cuidado e preservação do meio ambiente? Nunca é tarde para mudar e para tomar novos rumos, porém o estrago causado pela ganância desenfreada do ser humano deixou feridas profundas e abertas no seio da natureza. Algumas ainda podem ser curadas, mas outras já levaram à morte: extinção de espécies animais, florestas desmatadas, nascentes contaminadas etc. Mas ainda é possível mudar o rumo das coisas, desde que o homem desperte do seu torpor.

O ser humano não pode mais agir como dominador tirano, conforme uma interpretação deturpada do relato da Criação em Gênesis. O ser humano precisa de uma vez por todas aprender a lição de que não é dono da Criação, o Cosmo não foi criado para o seu bel-prazer e que precisa conviver harmonicamente com os outros seres criados e não os tratar como coisas que sirvam exclusivamente para extrair recursos.

A água é um recurso vital para a sobrevivência e continuidade da vida no planeta, porém a mesma vem sendo tratada como se fosse durar por toda a eternidade enquanto houver vida na terra. Trata-se de um engano mortal, pois a crise da água só aumenta na maior parte do mundo. O ser humano não pode mais negligenciar a forma vergonhosa com que vem tratando a questão da água e já passou da hora em tomar atitudes realmente que mudem a atual situação. A água é um direito de todo ser humano e não deve ser vista como uma mercadoria sujeita às leis do mercado, acessível somente aos que puderem pagar para tê-la. Negar acesso à água potável por questões comerciais é uma demonstração de que o ser humano está cada vez menos humano.

Referências bibliográficas

BOFF, L. O desafio ecológico à luz da Laudato Si e da COP21 de Paris. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 76, n. 301 p. 24-43, jan. /mar.2016.
CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. Carta Placuit Deo: sobre alguns aspectos da salvação cristã. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html>. Acesso em: 06 out. 2019.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii gaudium – a alegria do Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GESCHÉ, A. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

MIRANDA, M.F. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2011

RUBIO, A.G. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2001.

SIQUEIRA, J.C. *Laudato Si: um presente para o planeta*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS: HUMANISMO E ECOLOGIA INTEGRAL

ST. FRANCIS OF ASSIS: HUMANISM AND INTEGRAL ECOLOGY

Cristiano Luís de França¹²⁶

Resumo

Dentre os grandes debates da Teologia contemporânea, a Ecoteologia apresenta-se como um dos mais relevantes e que mais têm despertado a atenção de especialistas também de outras áreas do conhecimento, especialmente a partir das reflexões ensejadas com o lançamento da Encíclica *Laudato Si*. O tema, de extrema atualidade diante dos graves problemas socioambientais em nível mundial, nos quais o Brasil tem papel de destaque, nos faz questionar os paradigmas que sustentam o modelo hegemônico de desenvolvimento planetário, por um lado, e ainda avaliar as estratégias que estão sendo gestadas em vista de um modelo alternativo. Nesse sentido, a figura de São Francisco de Assis se destaca como paradigma de um novo humanismo e uma nova consciência ecológica. Diante de um mundo em profunda transformação, no seu tempo, ele foi capaz de trilhar caminhos diversos de vivência da fé que viriam renovar a Igreja, e que já apontavam para a necessidade de uma maior integração entre o homem e o seu ambiente, através de uma opção radical de convivialidade fraternal. Intentamos, desse modo, aprofundar alguns aspectos da vida de São Francisco, tendo como contraponto a encíclica *Laudato Si* e o documento preparatório para o Sínodo da Amazônia. Concluiremos reafirmando a importância e a atualidade da figura do *poverello* de Assis como modelo de uma Ecologia integral, comprometida, engajada e responsável com os destinos da “casa comum” e ainda como inspiração para o diálogo inter-religioso e entre a Fé e os diversos campos de conhecimento que trabalham o tema.

Palavras-chave: São Francisco de Assis. Humanismo. Ecologia integral. *Laudato Si*.

Abstract

Among the great debates of contemporary theology, Ecotheology is one of the most relevant and has attracted the attention of experts from other areas of knowledge, especially from the reflections occasioned by the launch of the Encyclical *Laudato Si*. The theme, which is extremely topical in view of the serious socio-environmental problems in the world, in which Brazil has a prominent role, makes us question the paradigms that support the hegemonic model of planetary development, and also evaluate the strategies that are being gestated to reach an alternative model. Therefore, the figure of St. Francis of Assisi stands out as the paradigm of a new humanism and a new ecological consciousness. Faced in his time with a profoundly changing world, he was able to follow different ways of living the faith that would renew the Church and which already pointed to the need for greater integration between man and his environment through of a radical option of fraternal conviviality. In this way, we intend to deepen some aspects of the life of St. Francis, having in counterpoint the encyclical *Laudato Si* and the preparatory document for the Amazon Synod. We will

¹²⁶ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-RJ.

conclude by reaffirming the importance and timeliness of the figure of the poverello of Assisi as a model of an integral ecology, committed, engaged and responsible to the future of the “common house” and also as an inspiration for interfaith dialogue and between the Faith and the various fields of knowledge that work the theme.

Keywords: St. Francis of Assisi. Humanism. Integral ecology. Laudato si.

Introdução

A Encíclica Laudato Si nos convida à busca incessante e renovada do encontro do ser humano com a criação, em todas as suas relações e interações; portanto de forma integral. Francisco, homem de seu tempo, mas, também, por todas as nuances de sua trajetória, considerado homem de todos os tempos, nos inspira e interpela na busca dos melhores caminhos, urgentes e necessários, em meio à grave crise socioambiental que atravessamos.

I. Ecoteologia

O conceito moderno de Ecoteologia, para além da preocupação com o meio ambiente, aponta para os conceitos-chave da transversalidade e da relação, constituindo-se hoje num paradigma, isto é, um modelo ou chave de leitura e de compreensão da relação do ser humano com o universo à sua volta (MURAD, 2016, p. 22).

Da mesma forma, e na contramão em geral do senso comum, a Ecoteologia não consiste apenas numa reflexão sobre o meio ambiente a partir da fé, um setor da Teologia dedicado apenas à estas questões, muitas vezes identificado com a Teologia da criação. Em realidade, esta reflexão intenta, como já aludido, à relação e ao diálogo dos diversos temas teológicos, conectando-os ainda com outros provenientes das ciências naturais e humanas.

Neste sentido, como afirma Murad (2009, p. 279),

O eixo temático da ecoteologia consiste na forma de compreender a relação entre criação, graça e pecado, encarnação, redenção e consumação. Ou seja, a unidade e interdependência dos elementos que constituem a experiência salvífica cristã. E, no interior desta reflexão, proclamar como todos os seres participam do projeto salvífico de Deus.

Contudo, em determinados momentos da história do pensamento teológico, sobretudo a partir da escolástica, podemos perceber uma cisão na reflexão teológica, na compreensão da relação entre Criação e Salvação, com consequências no que

tange a uma saudável Antropologia e sua relação com as chamadas realidades terrestres. A dimensão salvífica da Criação encontrou-se pouco explicitada, realçando-se antes a relação entre redenção e pecado. “A salvação de Jesus Cristo aparece como uma correção posterior ao pecado, que não se daria em sua ausência”, como afirma França Miranda (2004, p. 42). Há aqui um claro esvaziamento do dado bíblico revelado, tão bem explicitado nos escritos paulinos, por exemplo. Como consequência prática, teremos uma dificuldade substancial de fazer uma correta articulação entre as grandezas teológicas Reino, Mundo, Igreja, com toda sorte de graves consequências. A *Laudato Si* chama nossa atenção para uma teologia da criação que foi muitas vezes interpretada de forma incorreta ou ao menos reducionista, o que gerou um antropocentrismo despótico, em desacordo com a revelação bíblica (LS 116).

Dessa forma, a ecoteologia “corrige” e aperfeiçoa uma antropologia reducionista (MURAD, 2016, p. 27). De fato, quando não se constrói uma teologia interligada, nos seus diversos conteúdos, tende-se a perder de vista o conjunto da experiência salvífica.

2. Por uma ecologia integral

A encíclica *Laudato Si* enfatiza a necessidade urgente de abordagem do tema da ecologia de um modo integral, propondo-se a refletir sobre os diversos elementos que a compõem. Tendo anteriormente refletido sobre as raízes do problema, o paradigma tecnocrático - homogêneo e unidimensional - e a crise do antropocentrismo moderno e suas consequências (LS 106), aponta para a necessidade de um novo paradigma, ou seja, um novo modelo de convivência planetário. (LS 137ss)

O documento indica as diversas relações que são tecidas entre os organismos vivos e o meio ambiente, realçando a interligação e a dependência de uns para com outros, numa complexa rede. Se tudo está integrado numa rede de relações já não se pode falar ou pensar de maneira isolada os diversos temas e aspectos que dizem respeito aos mesmos, mas antes há de se pensar e buscar soluções integradoras, que alcancem todos os aspectos da vida em sociedade.

A encíclica ressalta:

Hoje, a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma, que gera um modo específico de se relacionar com os outros e com o meio ambiente. Há uma interação entre os ecossistemas e entre os diferentes mundos de referência social e, assim, se demonstra mais uma vez que “o todo é superior à parte”. (LS 140)

Desse modo, o texto fala em uma ecologia ambiental, econômica, social, cultural e até mesmo da vida cotidiana, mas sempre em sentido e perspectivas relacionais, enfatizando a relação intrínseca entre natureza e a sociedade. “Isso impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos.” (LS 139)

Um outro ponto de grande relevância, presente na encíclica, consiste no problema da padronização cultural, que em determinados contextos tende a homogeneizar as culturas, empobrecendo o patrimônio cultural da humanidade. O documento chama atenção para a necessidade da preservação das culturas locais, no sentido de que sejam capazes de manter a sua identidade.

Nesse sentido,

O desaparecimento de uma cultura pode ser tanto ou mais grave que o desaparecimento de uma espécie animal ou vegetal. A imposição de um estilo hegemônico de vida ligado a um modo de produção pode ser tão nocivo como a alteração dos ecossistemas. (LS 145)

Por fim, o texto discorre ainda sobre uma ecologia da vida cotidiana, apontando a relação dos problemas socioambientais e sua relação com a qualidade de vida do ser humano.

Os ambientes onde vivemos influem sobre a nossa maneira de ver a vida, sentir e agir. [...] Esforçamo-nos para nos adaptar ao ambiente e, quando este aparece desordenado, caótico ou cheio de poluição visual e acústica, o excesso de estímulos põe à prova as nossas tentativas de desenvolver uma identidade integrada e feliz. (LS 147)

E ainda:

[...] a penúria extrema vivida em alguns ambientes privados de harmonia, magnanimidade e possibilidade de integração, facilita o aparecimento de comportamentos desumanos e a manipulação das pessoas por organizações criminosas. Para os habitantes de bairros periféricos muito precários, a experiência diária de passar da superlotação ao anonimato social, que se vive nas grandes cidades, pode provocar uma sensação de desenraizamento que favorece comportamentos antissociais e violência. (LS 149)

3. O Sínodo da Amazônia

O documento preparatório para o Sínodo da Amazônia consiste numa aplicação da Encíclica *Laudado Si* em um contexto específico. O eixo central, presente na encíclica, qual seja, a necessidade de uma abordagem integral do tema da ecologia se encontra de modo bastante perceptível no documento, tendo como matéria-prima uma “região multiétnica, pluricultural e plurirreligiosa, um espelho de toda humanidade” (*Instrumentum laboris* 2). Vamos, pois, ressaltar a seguir alguns aspectos do documento, que corroboram reflexões colocadas anteriormente.

Primeiramente, a relação histórica de interdependência e a sabedoria ancestral dos chamados “povos das águas” com o ambiente:

[...] os camponeses da Amazônia e suas famílias utilizam as várzeas, em sintonia com o movimento cíclico de seus rios – inundação, refluxo e período de seca –, numa relação de respeito por entenderem que “a vida dirige o rio” e “o rio dirige a vida”. [...] Esses povos vigiam os rios e cuidam da terra, da mesma maneira que a terra cuida deles, São protetores da selva e de seus recursos (*Instrumentum laboris* 2)

O documento aponta ainda para uma série de graves problemas que tem se agravado nos últimos anos por conta de grandes interesses econômicos, como grandes movimentos migratórios em direção às cidades:

[...] o crescimento desmedido das atividades agropecuárias, extrativas e madeireiras da Amazônia, não só danificou a riqueza ecológica da região, de suas florestas e de suas águas, mas também empobreceu sua riqueza social e cultural, forçando um desenvolvimento urbano não “integral” nem “inclusivo” da bacia Amazônica (*Instrumentum laboris* 2).

Esse deslocamento desordenado para as cidades atinge também muitos povos indígenas, que desse modo tendem a uma situação de extrema vulnerabilidade e perda progressiva de suas identidades.

[...] nos últimos tempos, surge uma nova situação, constituída pelos indígenas que vivem no tecido urbano; alguns reconhecidos como tais, e outros, que desaparecem nesse contexto e, por isso, são chamados “invisíveis”. Cada um desses povos representa uma identidade cultural particular, uma riqueza histórica específica e um modo próprio de ver o mundo, e de relacionar-se com este, a partir de sua cosmovisão e territorialidade específica (*Instrumentum laboris* 3).

Na parte III do texto, o agir, aponta-se para a necessidade de novos caminhos para que desabroche uma Igreja com rosto amazônico. Deve-se primordialmente

apresentar um rosto pluriforme, que contemple a variedade e riqueza de manifestações culturais e identitárias presentes neste imenso território:

Animar uma igreja com rosto amazônico implica, para os missionários, a capacidade de descobrir as sementes e frutos do Verbo já presentes na vida e na cosmovisão desses povos. Para isso, é necessária uma presença estável, o conhecimento da língua autóctone, de suas culturas e de sua experiência espiritual. Só assim a Igreja vai fazer presente a vida de Cristo nesses povos (*Instrumentum laboris* 15).

Desse modo, a Igreja é convidada e mergulhar nestas complexas e desafiantes realidades de modo que cresça sua presença neste local e aflore um verdadeiro rosto amazônico na Igreja.

4. São Francisco, inspiração para uma ecologia integral

O tempo de Francisco (1182-1226) é marcado por grandes transformações, dentre as quais um forte desenvolvimento urbano. O pai de Francisco era um típico representante de um novo segmento que emergia desses centros urbanos, enriquecido pelo próspero desenvolvimento da atividade comercial. Francisco, no entanto, trilhará um projeto inovador, que se resume simplesmente em viver segundo a forma do Evangelho.

“Irmãos, irmãos meus, Deus me chamou a caminhar a via da simplicidade e me mostrou. Não quero, pois, que me nomeeis outras regras [...] O Senhor me revelou sua vontade de que fosse um novo louco no mundo: esta é a ciência à qual Deus quer que nos dediquemos.” (*apud* BOFF, 1996, p. 314)

Esse novo estilo, apontando para um novo rosto e novas feições trazem novo frescor e uma vitalidade à Igreja. Em realidade, com Francisco, irrompe uma nova espiritualidade, um novo paradigma, que tem como algumas de suas características: a vivência da fraternidade; a centralidade do Evangelho; a valorização da mulher; o cultivo da simplicidade e da humildade; a atuação dentro do mundo, isto é, o apostolado nas cidades (LE GOFF, 2001, p. 188); a missionaridade; a opção pelo laicato. Estas escolhas marcam uma verdadeira revolução na maneira de viver a fé na sociedade da época e, por consequência serve de inspiração para os tempos hodiernos.

De fato, o fascínio de Francisco através dos tempos advém da

“inauguração de um novo paradigma da utopia cristã, o resgate dos direitos do coração, a centralidade do sentimento e a importância da ternura nas relações humanas e cósmicas. Criou uma síntese que se havia perdido no cristianismo: o encontro com Deus, com Cristo e com o Espírito na natureza e, em consequência, a descoberta da imensa fraternidade e sonoridade cósmicas [...]” (BOFF, 1996, p. 317)

Esta fraternidade universal de Francisco é testemunhada pelo seu primeiro biógrafo, Tomás de Celano:

Enchia-se de inefável gozo todas as vezes que olhava o Sol, contemplava a Lua e dirigia seu olhar para as estrelas e o firmamento... Quem pode imaginar a alegria transbordante de seu espírito ao contemplar a beleza das flores e a variadíssima constituição de sua formosura bem como a percepção da fragrância de aromas... Quando encontrava as flores, pregava-lhes como se fossem dotadas de inteligência e as convidava a louvar ao Senhor. Fazia-o com terníssima e comovedora candura; exortava à gratidão os trigais e os vinhedos, as pedras e as selvas, a planura dos campos e as correntes dos rios, a beleza das hortas, a terra, o fogo, o ar e o vento. Finalmente, dava o nome de irmãs e irmãos a todas as criaturas... (TOMÁS DE CELANO *apud* BOFF, 1996, p. 321s)

Por fim, o tema da pobreza é central na vida e no legado de Francisco de Assis, intitulado por isso de *poverello* (BOFF, 1982, p.82). Ele tem lugar marcante na ruptura de Francisco com o mundo que o cercava até então. Neste sentido, podemos falar de uma visão extremamente integrada, ou modernamente de uma ecologia integral, que pensa o homem e seu meio nas suas diversas inter-relações. Como afirma Boff as práticas de Francisco são a um só tempo um protesto e um ato de amor.

“É um protesto contra uma sociedade que extrojeta de si os pobres e os retém nas periferias imundas [...]. Mas é principalmente um *ato de amor*, pois não apenas se empenha pelos pobres, [...] mas solidariza-se com eles até identificar-se com sua situação, vivendo *como* eles viviam.” (BOFF, 1996, p. 96, grifos do autor)

5. Conclusão

Francisco floresce, ontem e hoje, não só como grande inspiração, mas ainda como uma forte interpelação ao nosso paradigma tecnocrático, conforme aponta a *Laudato Si* (LS 106ss). Em todos os exemplos acima, a figura do Sol de Assis, como a ele se refere Dante, aparece como exemplar, inspiradora e profundamente atual se confrontada com a crise sócioambiental que enfrentamos e os enormes desafios com os quais somos confrontados, mais especificamente com aqueles apontados pelo próximo Sínodo da Amazônia. Em meio às transformações profundas da sociedade de seu tempo, Francisco foi capaz de forjar alternativas inovadoras para uma

verdadeira e profunda convivialidade fraternal, numa relação de profundo respeito e ternura do homem em suas diversas relações.

Referências bibliográficas:

- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- FRANCISCO, Papa. “*Carta encíclica Laudato si*”. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- MURAD, Afonso. *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.
- _____. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. *Rev. Pistis Praxis*, Curitiba, v.1, n.2, p. 277-297, jul. /dez. 2009.
- SÍNODO DOS BISPOS. *Instrumentum laboris: Amazônia - novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. REPAM/CNBB, 2018. Disponível em <<https://cnbbsul3.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Livro-Si%CC%81nodo-Amazonia-novos-caminhos.pdf>> Acesso em:08 ago. 2019.

FUNDAMENTOS AGOSTINIANOS PARA A DISTRIBUIÇÃO E O CONSUMO DE ALIMENTOS SAUDÁVEIS

AUGUSTINE'S RECOMMENDATIONS ON HEALTHY FOOD CONSUMING AND DISTRIBUTION

André Luiz Rodrigues da Silva¹²⁷

Resumo

Desejamos evidenciar os elementos fundamentais da argumentação que Agostinho faz sobre os alimentos destinados ao consumo, propondo uma aproximação do pensamento agostiniano com os princípios da ecologia moderna, sobretudo no que diz respeito ao protagonismo religioso diante destas questões socioambientais. Seguimos o método de análise dos textos agostinianos que tratam sobre o tema dos alimentos impuros, sobretudo no contexto da polêmica contra o maniqueísmo. Como resultado, entendemos que, desde os tempos remotos, o cristianismo se sente motivado a dar uma resposta para a questão da produção de alimentos saudáveis, carentes de contaminação. Tal proposta pastoral se renova nos nossos dias, enriquecendo-se com o instrumental técnico de observação microbiológica que nos faz construir um modelo atualizado e responsável, com o compromisso de zelar pela saúde do corpo e da alma.

Palavras-Chave: Agostinho. Alimentos. Consumo. Distribuição.

Abstract

This paper intends to highlight the reasons on which Augustine argues over food consuming, in order to review his concepts in dialogue with modern ecology, especially mentioning the role of religious issues and social commitment towards environment. The methodology applied here emerges out of texts in which Augustine intensively debates against Manicheism, to be insisted on. As a result, there is a stark evidence that since Ancient period Christianity felt encouraged by the establishment of answers to the problem of healthy food access, with no contamination. Such proposal produces work of a consistent high quality to renew pastoral efforts in support of technical instruments that was commonly used by microbiological observation which provides viable, responsible models in order to protect the health of body and mind.

Keywords: Augustine. Food Consuming. Food Distribution.

¹²⁷ Doutor em Teologia e Ciências Patrísticas (Instituto Patrístico Agostiniano). Professor do PPG de Teologia da PUC-Rio.

Introdução

Crescem os estudos que nos alertam sobre o impacto da presença de resíduos tóxicos como microplásticos, metais pesados, derivados do petróleo e componentes químicos nos alimentos produzidos e consumidos em larga escala. O céu, a terra e o mar, com tudo que neles habita (Sal 146, 6), dão sinais de saturação biológica dos resíduos que comprometem a saúde alimentar. Esses fatos nos permitem observar como o cristianismo afrontou, desde o início, a questão dos alimentos.

Do Antigo ao Novo Testamento as referências aos alimentos nos deixam diante de temas de vasta abrangência. Trata-se das sementes aos frutos, passando pela colheita, e do nascimento ao abate das diferentes espécies, com alusões detalhadas sobre as vestes e assessorios confeccionados a partir dos restos animais não comestíveis. Efetivamente, entre o judaísmo e o cristianismo, os seus líderes entendiam que o estabelecimento dos preceitos em suas disciplinas religiosas condicionava a importância ou a rejeição de certos produtos tanto para o consumo alimentar das refeições sagradas quanto para o armazenamento dos nutrientes mais simples e cotidianos (LANGERLUND, 2018, p. 767).

As tradições inerentes aos costumes alimentares geraram atenção especial sobre o que entendiam a respeito do princípio da pureza ou da impureza dos alimentos. No livro do Levítico e no livro do Deuteronômio, encontramos uma série de restrições alimentares com base nas prescrições sagradas oficiais, pelas quais não apenas proibia-se ao povo comer carne de porco, mas também foram formuladas restrições que se estendiam a outros alimentos como coelhos, lulas, calamares, peixes sem escamas, avestruzes e uma série de outros animais (Lv 11, 7-47; Dt 14, 7-21).

Motivado pela intriga dos escribas e fariseus sobre o fato dos discípulos não lavarem as mãos antes de comer, Jesus os defende, assumindo que não era aquilo que comiam que fazia deles impuros, mas eram exatamente os sentimentos que saíam dos seus corações (Mc 7, 1-15). A postura de Jesus não deve ser entendida em oposição às prescrições do Pentateuco, mas como se o próprio Cristo estivesse colocando, como núcleo da exigência moral estabelecida por Deus, o mandamento do amor para que a pureza fosse ordenada a tornar atual o mandamento de amar a Deus com toda a alma e de todo coração, assim como ao próximo de acordo com o mesmo amor sagrado (BARBAGLI, 1966, 47).

A interação dos apóstolos com essa questão manifesta que esses ainda estivessem na condição de quem precisava entender e superar os conflitos entre os ensinamentos de Cristo e os preceitos mosaicos. Isso fica claro tanto pela descrição dos eventos de Jope, onde Pedro entende como ordem divina a visão em que se pedia que comesse carnes por ele consideradas impuras (At 10, 8-16), quanto pela situação entre os irmãos da Igreja de Corinto que leva Paulo a se posicionar sobre aqueles que comiam as carnes sacrificadas aos ídolos (1 Cor 8, 1-4). A questão há de ser entendida em circunstâncias que nos levam a perceber como esse tema possa ter ocupado as principais preocupações dos primeiros cristãos, reunidos em torno delas, por exemplo, no Concílio de Jerusalém (At 15, 19-29) e ainda na Didaqué (6)

A controvérsia com os maniqueístas

Agostinho utiliza o *Contra Fausto* e algumas outras obras para nos informar como o maniqueísmo compreendia as questões sobre os alimentos. De fato, o ponto de partida era a concepção antropológica pela qual o mundo criado fosse derivado de dois princípios equivalentes segundo o processo de equilíbrio ou compensação das forças da luz e da escuridão que, de alguma forma, resultavam nos componentes da moral maniqueísta dividida entre o bem e o mal. Da luz teria surgido um primeiro homem com a missão de digladiar contra as forças das raças derivadas das trevas. Em contrapartida, a cada povo se uniam as primeiras forças da natureza, mas divididas entre si: as águas más se juntavam aos nascidos das trevas para se levantar contra as águas boas da estirpe da luz. O mesmo acontecia com os elementos do ar e da terra (SANT'AGOSTINO, Contr. Faust. II, 3).

Consequentemente as criaturas que povoavam o céu, a terra e o mar, teriam que ser distinguidas entre boas e más, em vista do nascimento que aconteceria ou em decorrência dos elementos que provinham da luz ou em virtude dos que nasciam da escuridão. Numa sucessão de consequências, como é próprio do esquema cosmogônico gnóstico, os maniqueístas acabam estabelecendo também uma classificação entre os alimentos produzidos nesses ambientes como se dividissem em duas classes distintas. Há, em primeiro lugar, os alimentos puros destinados ao consumo dos *electi*, forma pela qual se declaravam por acreditarem que fossem melhores do que os outros, já que teriam nascido da luz. Em segundo lugar, surgem os alimentos de qualidade inferior, mas que ainda eram considerados puros e eram

preparados para os *auditores* (SANT'AGOSTINO, Contr. Faust. II, 5, 2). Note-se que essa era uma divisão interna, de alguma forma, estimulada pelos líderes dos maniqueístas e assumida por aqueles que se submetiam às instruções que obrigavam aos *auditores* a trabalhar para o cultivo dos produtos destinados aos *electi*. Agostinho sugere que o fator de adesão da parte dos *auditores* seja a soteriologia implícita nos discursos e nas interpretações distorcidas dos maniqueístas, que condicionavam a libertação dos *auditores* ao consumo que, ao invés, os *electi* faziam, como se, assombrosamente, os rejeitos dos alimentos puros permanecessem nos seus excrementos para que, a esse nível desumano, se unissem à matéria má, proporcionando as tais chances de salvação para os desprovidos *auditores* (SANT'AGOSTINO, Contr. Faust. II, 5, 2). Defendiam tal soteriologia, dizendo que uma partícula de Deus ou de Cristo se misturava aos elementos que derivavam das trevas, para lhes garantir a salvação. Impunham-lhes as mãos e promoviam jejuns mesmo aos domingos, prometendo tais benefícios (SAINT AUGUSTINE, Ep. 236, 2).

Na lista dos *electi* não era permitida carne de qualquer espécie, mas apenas legumes, maçã, pão e azeite. Já os *auditores* podiam se alimentar de carnes e, às vezes de ovo, pão e uva (SANT'AGOSTINO, Contr. Faust. VI, 4, 2; SANT'AGOSTINO, De Haer. 46, 10). A maior indignação de Agostinho não se revela diante desses ensinamentos, mas na postura dos maniqueístas em relação aos pobres mendigos que porventura não fossem maniqueístas. O maniqueísmo fazia sua doutrina gnóstica se estender à disciplina moral, aconselhando que, ao encontrar mendigos que não fossem maniqueístas, era necessário negar-lhes pão, verduras ou até mesmo água pura, pois a estes não poderiam ser oferecidos os alimentos puros, senão apenas os impuros (SANT'AGOSTINO, De morib. Eccl. II, VI, 4, 2).

Em suma, para Agostinho, os gestos de caridade dos maniqueístas eram, na verdade, assassinatos, seja porque se oferecia comida estragada para os mendigos, que haveriam de morrer desnutridos ou envenenados, seja porque não conseguiriam comprar a comida que necessitavam, mesmo com o dinheiro da esmola, já que os próprios maniqueístas que lhes tinham dado dinheiro, não vendiam tais alimentos aos mendigos, mesmo quando sobrava o que comer em suas mesas (SANT'AGOSTINO, De morib. Eccl. II, 16, 52).

Bioindicadores e consumo de alimentos impuros

A cada dia, ouvimos notícias bastante desagradáveis por causa do impacto ambiental que algumas tragédias ocasionaram. Assim, podemos nos lembrar do rompimento das barragens em Mariana (2015) e em Brumadinho (2019) e dos eventos das queimadas florestais que alcançaram números alarmantes dias antes do nosso VII Congresso da Anptecre. Somam-se a isso os problemas com os quais já vínhamos nos preocupando como a questão dos plásticos residuais, dos hormônios e dos agrotóxicos. Todos esses eventos *desaguam* na questão do consumo dos alimentos que são trazidos para as nossas mesas.

Entende-se por bioindicadores os animais ou as plantas que possam nos mostrar o nível de substâncias tóxicas e tão prejudiciais à saúde que, tanto em pequena quanto em larga escala, já trazem índices de saturação biológica. Novo alarme é trazido pelos estudos de ecotoxicologia a partir dos peixes e tartarugas marinhas. Foi realizada uma pesquisa que comparou, por exemplo, de populações de tartarugas verdes (*Chelonia mydas*) amostras que foram coletadas nas costas do Japão, dos Estados Unidos e do Brasil, revelando a presença de cádmio no rim e no fígado desses animais (FRAGA, 2017, p. 43). Mesmo sabendo que, em relação às tartarugas verdes cobaias, o Oceano Pacífico tenha apresentado mais concentrações de cádmio do que o Oceano Atlântico, o estudo constatou que esse é um problema global que não se restringe apenas às tartarugas, mas contamina as demais espécies dos oceanos (FRAGA, 2017, p. 52). Outro problema no mar tem sido o microplástico que aparece como maior de todos os vilões ambientais. Fala-se de microplástico para designar aqueles polímeros que foram produzidos pela degradação do plástico no meio ambiente, multiplicando-se em pedaços de 5mm, classificados como microplásticos, de até 1 µm, como minimicroplástico, e menores que 1 µm, denominados nanoplásticos (CRAWFORD; QUINN, 2017, p. 102). O ciclo de contaminação com microplásticos começa quando esses aderem a resíduos químicos poluentes espalhados nas regiões marinhas e costeiras antes de serem digeridos pelos peixes, que serão capturados para o consumo humano (CRAWFORD; QUINN, 2017, p. 160). Aparecem estudos pioneiros sobre o fenômeno de incidência de microplástico digerido por várias espécies de peixes que vivem no estuário do Rio Amazonas (SOUZA et al., 2018, p. 815). Tive a oportunidade de trazer comigo para participar do nosso Grupo de Trabalho Sra. Carla Ferchiani de Oliveira, mestranda do

Programa de Pós-Graduação Stricto sensu em Ecologia e Ecossistemas da Universidade de Viva Velha. Essa pôde nos adiantar a importância da sua pesquisa no controle do glifosato a partir dos seus estudos com lambaris e mexiliões (MILAN et al., 2018, p. 445). Resultados similares são extraídos das técnicas de substituição de hormônios no estímulo ao crescimento dos frangos, mas não deixam de levantar as grandes contrariedades que surgem entre o fato de se promover a expansão da indústria alimentícia e o fato de procurar o bem-estar e a saúde para os consumidores (TORRES; DREHER; SIMONI, 2015, p.4357).

Revisão do conceito pastoral da distribuição de alimentos

Os mesmos problemas que Agostinho precisou enfrentar ante os maniqueístas são repropostos nos nossos dias, quando o consumo dos alimentos passa a designar números distintos entre os elementos nutritivos e saudáveis que chegam à mesa dos ricos e aqueles alimentos mais nocivos e inapropriados que são colocados à disposição dos mais pobres. Na opinião de Monteiro, mesmo que fome, nutrição e pobreza sejam conceitos distintos, há lugares próprios onde estes termos se aproximam para manifestar a mútua dependência pela qual os indicadores de uma são idênticos aos da outra como quando a desnutrição e a fome compartilham as causas comuns do déficit específico de micro-nutrientes necessários ao homem, da higiene precária na preparação e no consumo dos alimentos e da incidência de repetidas infecções, associadas à presença de diarreia e verminose (MONTEIRO, 2003, p. 9).

Brevemente, devemos considerar que o número elevado de organizações eclesiais e religiosas que se concentram para ajudar os pobres exige de nós uma reflexão que se ajuste à verdadeira caridade pregada por Cristo. Para que isso aconteça, é necessária aquela conversão interior pela qual todos que doam se voltam para o discernimento e a escolha de produtos mais saudáveis e mais puros possíveis tanto para o consumo próprio quanto para oferta feita, pensando no próximo a quem devem ajudar. Os líderes religiosos precisam estar atentos à qualidade nutricional dos alimentos que compõem as cestas básicas cedidas pelas pastorais que se ocupam da distribuição de mantimentos, evitando os alimentos à base de elementos tóxicos, de modo que possam ser substituídos por alimentos mais saudáveis, por uma opção consciente que renuncie os aspectos econômicos que condicionaram negativamente

a mesma prática. De acordo com as orientações agostinianas, ao invés de estarmos ajudando, pela caridade, os irmãos que, de fato, necessitam, estaremos promovendo mais uma vez um genocídio social, em nome do estabelecido sistema onde aos ricos permanece à disposição maior qualidade de vida, enquanto os pobres lutam por sobreviver à sua condição subumana.

Conclusão

Conforme os princípios antropológicos que reafirmam a integridade do homem, estabelece-se uma estreita harmonia entre corpo e alma, sem que, por isso, se tenha que construir uma proposta dicotômica e espiritualista como aquela propagada pelos maniqueístas. Neste sentido, torna-se equivocado todo discurso em busca de saúde espiritual que ao mesmo tempo rejeite a saúde física, assim como é descompasso o processo pelo qual os objetivos materiais fiquem reduzidos por critérios apenas biológicos. Os efeitos de contaminação dos alimentos consumidos já ultrapassaram a barreira da ganância comercial, alcançando os níveis mais sensíveis das escalas de perigo, isto é, já se fala de intoxicação microbiológica, invisível. A natureza criada por Deus está nos convidando a olharmos para o “interior” das aves, dos animais marinhos e das plantas, a fim de que entendamos que a conversão interior só se dá de maneira saudável, se nos convencemos do papel que temos para “descontaminar” os alimentos que necessitamos e que distribuimos aos pobres.

Referências bibliográficas

- BARBAGLI, Pietro. Il regno di Dio come preparazione della chiesa nei sinottici. *Teresianum Ephemerides Carmeliticae*, v. 17, n. 1, Roma, p. 31-87, 1966.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. Impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- CRAWFORD, Christopher; QUINN, Brian. *Microplastic Pollutants*. Oxford: Elsevier - Cambridge: Book Aid, 2017.
- DIDACHE. *The Teaching of Twelve Apostles*. Transl. by JEFFORD, Clayton. Salem: Polebridge Press, 2013.
- FRAGA, Nairana. *Fatores globais atuando na distribuição de cádmio na biota, utilizando a tartaruga verde (Chelonia mydas) como bioindicador*. 58f. Dissertação (Mestrado em Oceanografia Ambiental), Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, 2017.
- LANGERLUND, Henrik. Food Ethics in the Middle Ages. In: BARNHILL, Anne. *The Oxford handbook of Food Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 759-772.
- MILAN, Massimo et al. Ecotoxicological effects of the herbicide glyphosate in non-target aquatic species: Transcriptional responses in the mussel *Mytilus galloprovincialis*. *Environmental Pollution*, v. 237, n. 6, Padova, p. 442-451, 2018.

MONTEIRO, Carlos. Fome, desnutrição e pobreza: além da semântica. *Saúde e Sociedade*, v. 12, n. 1, São Paulo, p. 7-11, 2003.

SAINT AUGUSTINE. *Letters*. v. V (204-270). Washington: The Catholic University of America Press, 1956.

SANT'AGOSTINO. *Contro Fausto Manicheo I*, v. 1, p. 1. Roma: Citta Nuova Editrice, 2004.

SANT'AGOSTINO. *Costumi della Chiesa Cattolica e costumi dei Manichei*. XIII/1, Roma: Città Nuova Editrice, 1977.

SANT'AGOSTINO. *Sulle eresie*. NBA XII/1, Roma: Citta Nuova Editrice, 2003.

SOUZA, Tamyris et al. First evidence of microplastic ingestion by fishes from Amazon River estuary. *Marine Pollution Bulletin*, v. 133, n. 10, Duxford, p. 814-821, 2019.

TORRES, Rodrigo; DREHER, Andrea; SIMONI, Tiago. Uso de antibióticos como promotor de crescimento e seus possíveis substitutos ao uso em frangos de corte. *NutriTime*, v. 12, n. 6, p. 4348-4358, 2015.

O BEM VIVER COMO HORIZONTE DE SENTIDO PARA A CIDADE

Carlos Alberto Motta Cunha

Resumo

Apresentamos o Bem Viver como ideologia, filosofia e paradigma de vida capaz de interpelar as ideais de progresso e de desenvolvimento das sociedades contemporâneas. Como horizonte de sentido, o Bem Viver não só questiona o estilo de vida do sujeito moderno como apresenta ao mundo os seus princípios de sustentabilidade, equidade e inclusão. Como pôr em prática o Bem Viver nos grandes centros urbanos de hoje? O que tem a dizer o modo de vida das culturas indígenas às sociedades urbanas do século XXI? A nossa comunicação busca respostas às estas questões dialogando com o pensamento de Mario Rodriguez Ibáñez, no texto “Ressignificando a cidade colonial e extrativista”. Nele, Ibáñez abre a discussão sobre o Bem Viver como horizonte de sentido para a cidade fundamentada em duas intuições: 1) Desmontar os imaginários dominantes sobre a cidade, ressignificar a vida urbana, recontextualizá-la, reconfigurar nossas vidas e convivências, e 2) Encontro com a vida no campo, como complementariedade, cria consciência de outras possibilidades de relações humanas além da percepção de dependência da Natureza como provedora de recursos essenciais para a sobrevivência de todas as espécies de vida.

Palavras-chave: Bem Viver. Alternativa ao desenvolvimento. Cidade.

Introdução

Como pôr em prática o Bem Viver nos grandes centros urbanos de hoje? O que tem a dizer o modo de vida das culturas indígenas às sociedades urbanas do século XXI? A presente comunicação busca respostas aproximativas, e não conclusivas, sobre sentido do Bem Viver para o sujeito das grandes cidades. O nosso percurso consiste, em caráter introdutório, entender o processo de urbanização e como a favelização emerge dos mecanismos de exclusão social. No outro momento, apresentamos o Bem Viver como horizonte de sentido para a cidade desmontando os seus imaginários dominantes, ressignificando a vida urbana e reconfigurando as nossas vidas e convivências. Além disto, o Bem Viver cria consciência da percepção de dependência da Natureza como provedora de recursos essenciais para a sobrevivência de todas as espécies de vida.

1. Urbanização: “ordem e progresso”

A história do Ocidente deu à cidade o lugar de desenvolvimento ilimitado da modernidade/colonialidade. “O mundo urbano é pluriespacial, regido pelos desejos e escolhas das pessoas”. À medida que a tecnociência avança, com outra configuração espacial, os espaços e o imaginário tradicionais vão perdendo força e “impõe-se uma nova lógica regida por *status*, posse econômica, aparência, vitrine, mercado”, diz João Batista Libanio (LIBANIO, 2002, p.32). A expansão territorial colonial fundou cidades. A penetração do colonizador subjugou o colonizado e o desapossou da sua terra, destruiu as suas relações e roubou o seu sentido de vida. Nasceram as colônias e com elas o projeto colonialista e as suas ramificações em todos os âmbitos da vida humana e da Natureza. “As cidades são o lugar onde são alimentadas as subjetividades que consolidam nosso histórico saque e o extrativismo primário ao qual a Colônia nos condenou”, afirma Mario Rodriguez Ibáñez (IBÁÑEZ, 2016, p. 298). Como lugar de reprodução dos modos de vida dominante, a cidade tem uma tendência à uniformização e à padronização do ter e do ser. Não se enquadrar a tal padrão é tido pelos urbanoides como alienados, atrasados e pré-modernos. A cidade é o lugar do “civilizado”, da materialização do progresso e do desenvolvimento. Ela instaurou no imaginário coletivo a ideia de que o sujeito urbano civilizado, superior, vive na cidade em contraposição ao rural, ao camponês, ao indígena, ao atrasado. Assim a cidade passou a ser referente de poder e dominação.

Lugar distante da Natureza, longe do indígena, em oposição ao rural, a cidade possui uma configuração espacial própria. Basicamente, ela está estabelecida sobre quatro elementos fundamentais: A segurança, representada pelos muros e pela presença militar no seu entorno; a infraestrutura compreende a moradia, feiras livres, comércio e tribunais; a dimensão religiosa é marcada por lugares sagrados de sacrifício e adoração e, as necessidades biológicas, próximas às fontes de água que pudessem suprir as necessidades básicas da população. A cidade colonial nasceu segmentada, fragmentada, estratificando a população em seu ordenamento urbano. De modo que, a fonte básica da dor da cidade emerge de toda forma de desequilíbrio em sua estrutura básica. No lugar da segurança, insegurança e violência de toda natureza; a infraestrutura cede diante da superestrutura dos abastados, dos ricos e poderosos; a religião se esvazia de sentido ao ponto de dar lugar ao niilismo e à

secularização e as fontes naturais clamam por socorro diante do extrativismo predatório acompanhado da poluição e de todo tipo de ação antiecológica.

Entre o final do século XIX e início do século XX, boa parte do hemisfério sul viveu a euforia com a chegada do tal do “progresso”. Primeiro, a luz elétrica, depois uma incipiente indústria e a chegada dos automóveis, mais adiante a tecnologia associada à mineração e, pouco a pouco, a explosão petrolífera. Passos dados que encheu de entusiasmo o cidadão moderno, ávido pelo desenvolvimento. Focado fixamente nas capitais europeias e estadunidenses, o novo projeto de modernidade dos continentes do sul global foi, e continua sendo balizado pela opulência das cidades do “primeiro mundo”. Pobre ilusão do sujeito que em cidades “subdesenvolvidas” ou em “desenvolvimento”. Segundo Ibáñez:

Nosso atraso já era considerado como algo constitutivo, medido a partir do “progresso” da Europa dos Estados Unidos. Vivia-se a transição da hegemonia inglesa-europeia para a norte-americana. Aliás, os debates urbanísticos se davam entre as tendências que seguiam os modelos norte-americanos e as que preferiam os europeus. No imaginário urbano, Paris continuava sendo o referente estético e de ordenamento – e, sem dúvida, o ideário colonial europeu dominou entre nossas elites senhoriais (IBÁÑEZ, 2016, p.306).

A ideia colonialista não permeou somente o ideal de cidade, mas também os âmbitos da educação, em que o indivíduo culto é aquele ou aquela que recebe formação na Europa ou nos Estados Unidos cultos. A educação de “primeiro mundo” é sinônimo de civilidade. Quanto à economia, o modelo industrializante urbano era o caminho a seguir. Já com relação à política, o liberalismo, em suas diferentes vertentes e matizes, configurava o horizonte político adequado para o desenvolvimento da cidade. O imaginário modernizador-civilizador, extremamente colonial, fazia e faz a cabeça e o coração do habitante da cidade. O espaço urbano passou a ser visto como lugar de ascensão e de civilização; lugar de realização de sonhos. Cada vez mais o mundo prometido pela vida na cidade se distanciava do universo e dos valores dos povos ancestrais indígenas.

1.1 Favelização: “desordem e regresso”

Com a urbanização das cidades veio a favelização. As ondas migratórias em direção às cidades a partir da década de 1950 criaram grandes regiões marginalizadas, não planejadas, habitadas por empobrecidos. “Reafirmou-se a ideia

do centro-periferia marginal: um modelo que logo entraria em crise porque a periferia era cada vez maior, mais envolvente, mais penetrante dos centros, ameaçadora” (IBÁÑEZ, 2016, p.309). Hoje, mais da metade da população mundial mora nas cidades. Do ponto de vista da densidade populacional, as cinco maiores cidades do mundo são: Tóquio, no Japão, com 38 milhões de habitantes; Déli, na Índia, com 26 milhões; Xangai, na China, com 25 milhões; Mumbai, também na Índia, com 21,4 milhões e São Paulo, no Brasil, com 21,3 milhões de pessoas. Outros grandes centros urbanos com densidade populacional próxima de São Paulo são Pequim (21,2), Cidade do México (21,2), Cairo (19) e Nova Iorque (19) (CARVALHO, 2019). Megacidades com uma população plural imersa na dinâmica da urbanização. Os espaços que daí advêm são marcados por insegurança, competitividade e exclusão. Há sim também lugares positivos como os de conhecimento, de lazer, de entretenimento e de melhores condições de qualidade de vida, como a água, esgoto e outros. Mas a lógica colonial não permite que todos desfrutem destes espaços. Com a urbanização, há também a favelização. As cidades podem reproduzir modos de vida dominantes, modernos e colonialistas em que o cidadão vai dando lugar ao consumidor. Quem tem, vive e quem não tem, tenta sobreviver em meio a condições precárias de vida. Miséria, doenças, injustiças, analfabetismo, altas taxas de mortalidade, falta de moradia, vestuário e segurança são algumas das marcas que reforçam a vida de bilhões de pessoas pelo mundo todo. Para se ter uma ideia do tamanho da desigualdade provocada por um desenvolvimento predatório, as dez maiores favelas do mundo são: favelas de Maharashtra, Índia, 19 milhões de pessoas; Neza, no México, com 4 milhões; Kibera, Quênia, 2,5 milhões; Orangi Town, Paquistão, 1,8 milhões; Manshiet, Egito, 1,5 milhões; Dharavi, Índia, 1 milhão; Cité Soleil, Haiti, 400 mil; Khayelitsha, África do Sul, 392 mil; Favela da Rocinha, Brasil, 69 mil e Hidalgo County, EUA, 52 mil (ADRIANO, s.d.). Com exceção da última favela, todas as outras estão no sul global!

Os números mostram que a favelização está associada a um tipo de urbanização que não leva em consideração o crescimento com sustentabilidade. “Não é possível pensar em alternativas ao desenvolvimento se não desconstruirmos as cidades, não as reconfigurarmos, não as reabitarmos com base em outros modos de vida que convivem nelas” (IBÁÑEZ, 2016, p.313).

2. O Bem Viver como horizonte de sentido

Nesta breve comunicação não há espaço para esclarecer o conceito do Bem Viver, a sua história e como ele é visto como filosofia, paradigma e ideologia. Também não podemos tratar sobre o modo polissêmico como a categoria do Bem Viver é acolhida por diversas culturas. Tudo isso é muito importante, mas nos concentraremos em apresentar o Bem Viver ou o Bem conviver como uma categoria cheia de possibilidades para repensar a situação do humano e do planeta no contexto da cidade.

O Bem Viver como horizonte de sentido é um conceito de luta, de resistência. A sua crítica é sistêmica e com uma proposta alternativa para um mundo pós-capitalista e pós-socialista. A viabilização prática do seu projeto é como, utilizando os termos de Scannone, uma “utopia realizável e realmente possível”¹²⁸, quer dizer, por ser uma utopia, o Bem Viver nunca será totalmente realizável. Nem as culturas indígenas conseguiram tal feito. Mas como “projeto” possível, o Bem Viver lança sementes, já presentes, como alternativas de desenvolvimento ao mundo de hoje. Ele começa nas microestruturas da sociedade e não nas macroestruturas. A sua proposta alternativa de vida não pode sucumbir a um elemento retórico somente, mas em um estilo de vida engajado e permanente. Não se deve reduzir o Bem Viver a um mero projeto alternativo de desenvolvimento economicista e nem um retroceder à pré-modernidade em busca de um mundo idílico. Tampouco transformá-lo em uma religião com seu catecismo. Ele não é um “desenvolvimento sustentável” ou “capitalismo verde”, mas “é um conceito plural que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da modernidade” (ACOSTA, 2016, p.87). O Bem Viver quando mal compreendido vira modismo incapaz de alterar a relação entre colonizador e colonizado. Reduzi-lo a uma ideia única significa cair no laço do domínio dos regimes totalitários. A sua riqueza está na diversidade de formas e o desafio consiste em estabelecer princípios comuns que regem os “Bens Viveres”.

¹²⁸ A frase é de autoria Juan Carlos Scannone. Cf. SCANNONE, Juan Carlos. Hacia una comprensión y realización integrales del Bien Común. Disponível em: <<http://faje.edu.br/simposio2017/conferencias.php>>. Acesso em 9 de abr. 2018.

2.1 O Bem Viver como sentido para a cidade

No contexto da cidade, o Bem Viver é um:

Indicativo de que é possível transitar para outros modos de vida e formas civilizatórias que nos permitam sair da armadilha da modernidade e do desenvolvimento hegemônico, expressados, em sua forma mais radical, no capitalismo, embora não unicamente. Não se trata de um modelo ou um projeto claro, e sim de um sentido que exige capacidade de construir, inventar, criar e permitir a germinação do existente, que reconfigura a dominação de outros horizontes. Não é possível sem diversidade e pluralidade. Por isso, não permite falar de um modelo a ser seguido (IBÁÑEZ, 2016, p.321).

Ainda seguindo a conversação proposta por Ibáñez sobre a possibilidade de outras cidades na reconfiguração urbana contemporânea com base no horizonte do Bem Viver, compartilhamos as suas intuições: Primeiro, os exemplos de alternativa de vida nos centros urbanos interpelam o modo como nos relacionamos com o nosso semelhante e com a Natureza. “Isso exige desmontar os imaginários dominantes sobre a cidade, ressignificar a vida urbana, recontextualizá-la, reconfigurar nossas vidas e convivências”. Segundo, a vida na cidade contribui para a artificialização da existência humana e o afastamento dos ciclos da Natureza. O encontro com a vida no campo, não de forma descontínua, mas como complementariedade, cria consciência de outras possibilidades de relações humanas além da percepção de dependência da Natureza como provedora de recursos essenciais para a sobrevivência de todas as espécies de vida (IBÁÑEZ, 2016, p.332).

Evidente que o desafio de estabelecer o Bem Viver como modelo alternativo de vida na cidade está muito longe de se concretizar. A resistência é muito forte. O que temos, hoje, são alguns projetos implementados como microestruturas em regiões do sul global. Mesmo sendo projetos locais, eles questionam seriamente o modo de vida urbano, moderno e sua relação com a Natureza. Por mais que a modernidade/colonialidade tenha se esforçado por exterminar a cultura indígena, ela se apresenta na contemporaneidade com a força da sua ancestralidade na proposta de luta e resistência do Bem Viver como alternativa ao “desenvolvimento” (CUNHA, 2018, p.77).

3. Considerações finais

O Bem Viver, enquanto alternativa ao desenvolvimento, pede outra economia. O mundo indígena tem um olhar diferente sobre os fenômenos relacionados com a obtenção e a utilização dos recursos necessários à sobrevivência. A sua lógica de “comércio” vai para além dos interesses de um sistema de exclusão e individualista. Pelo contrário, a solidariedade e a sustentabilidade são os fundamentos das transações de troca e aquisição de coisas. O acúmulo desnecessário não faz parte da prática indígena. “Melhor com menos”, ensina a sabedoria do Bem Viver. Em todo o processo econômico, os ciclos ecológicos são respeitados evitando a opulência e a escassez de recursos. A responsabilidade ecológica está em íntima relação com a social formando assim uma sólida democracia.

Se o sujeito urbano de hoje busca dias melhores para si e para a criação, é melhor reavaliar o seu projeto civilizatório e ouvir a voz da sua ancestralidade.

Referências bibliográficas

- ACOSTA, Alberto. *O Bem viver*: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Rio de Janeiro: Autonomia Literária; Ed. Elefante, 2016.
- ADRIANO, Lucas. Top 10 maiores favelas do mundo. Disponível em: <<https://top10mais.org/top-10-maiores-favelas-mundo/>>. Acesso em 4 de nov. 2019.
- CARVALHO, Mônica. Estas são as 25 maiores cidades do mundo: big cities para conhecer. Disponível em: <<http://www.e-konomista.pt/artigo/maiores-cidades-do-mundo/>>. Acesso em 4 de nov. 2019.
- CUNHA, Carlos. *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*. Campinas: Saber Criativo, 2019.
- IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. Ressignificando a cidade colonial e extrativista. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). *Descolonizar o imaginário*: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade*: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

O MEIO AMBIENTE E O SÍNODO DA AMAZÔNIA A CONTRIBUIÇÃO QUE O SÍNODO DA AMAZÔNIA DARÁ PARA A PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE.

THE ENVIRONMENT AND THE AMAZON SYNOD THE AMAZON SYNOD'S CONTRIBUTION TO THE PRESERVATION OF THE ENVIRONMENT

Ludinei Marcos Vian¹²⁹

Resumo

Essa pesquisa tem por objetivo acompanhar o andamento do Sínodo e apresentar as contribuições que ele vem dando para enriquecer o debate do cuidado dessa biodiversidade e das pessoas que ali moram. Além disso, destacar a íntima ligação entre a caminhada da Igreja e o cuidado com o meio ambiente, percebendo assim, a relação entre religião e sociedade. O método utilizado será de pesquisa bibliográfica em livros e revistas sobre o tema. Primeiro se apresentará a realidade da Amazônia, sua biodiversidade e os povos e culturas nativos dessa região, após se destacará o Sínodo e a caminhada realizada, por fim se demonstrará de que forma o Sínodo auxiliará no cuidado com a realidade Amazônica, tanto no âmbito eclesial como social. Refletir sobre esse tema já é uma novidade do Sínodo. Ele sai do âmbito eclesial e estabelece uma relação com uma fragilidade social. Revela assim, uma Igreja que se coloca a serviço das realidades que estão à margem da sociedade. Os resultados esperados são destacar quais as contribuições que a reflexão teológica pode dar a esse tema, cooperar com as ações que estão sendo feitas ao longo desse processo, evidenciar a importância da colaboração da Igreja no cuidado com a casa comum e organizar atividades que auxiliem na construção do Sínodo e no cuidado com a Amazônia. O Sínodo valoriza a realidade amazônica e o equilíbrio natural que há séculos existiu, e denuncia aqueles que desrespeitam essa forma de vida. Conclui-se que ao realizar o Sínodo a Igreja contribui com a valorização dos povos que ali existem e do meio ambiente e ensina que a evangelização também consiste em testemunhar Jesus Cristo no cuidado com a Criação.

Palavras-chave: Sínodo. Igreja. Meio ambiente.

Abstract

This research aims to follow the Synod's progress and present its contributions to enrich the debate about the care of this biodiversity and the people who live in the area, and, in addition, to highlight the close connection between the Church's path and the caring for the environment, thus manifesting the relationship between religion and society. The method to be used is a bibliographic research in books and magazines about the subject. First, the reality of the Amazon, its biodiversity and the native

¹²⁹ Mestre em Teologia pela PUCRS. Doutorando bolsista pela Capes. E-mail: lmviaan@hotmail.com. A comunicação esteve vinculada ao GT 10: CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA, SUSTENTABILIDADE, RELIGIÃO E ECOTEOLOGIA.

peoples and cultures of this region is going to be presented. Secondly, the Synod will be highlighted accordingly to its journey. Finally, the manner in which the Synod is going to help in caring for the Amazon's reality, both in the ecclesial sphere and on the social one, will be emphasized. Reflecting on this theme is a new activity to the Synod, because it leaves the ecclesial sphere and establishes a relationship with a social fragility. Thus, it reveals the ways in which the Church places itself at the service of the realities that are on the fringes of society. The expected results are to highlight in what ways the theological reflection can contribute to this theme's discussion, to cooperate with the actions being taken throughout this process, to draw attention to the importance of the Church's collaboration in caring for the common house and to organize activities that help the Synod's construction and help to care for the Amazon. The Synod values the Amazon reality and the natural balance which existed for centuries and denounces those who disrespect this way of life. In conclusion, when performing the Synod, the Church contributes to the appreciation of the peoples who live there and the environment, and teaches that evangelization also consists in witnessing to Jesus Christ while caring for Creation.

Keywords: Synod. Church. Environment.

Introdução

Ao publicar, no ano de 2015, a Encíclica *Laudato Si*, sobre o cuidado da casa comum, o Papa Francisco externa sua preocupação com o ecossistema e o meio ambiente. Dando continuidade ao seu trabalho de conscientização da nossa corresponsabilidade com a criação, em 15 de outubro de 2017, anuncia a Assembleia especial para o Sínodo dos Bispos com o tema: "Amazônia: Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral". O objetivo do Sínodo, de pensar a evangelização na Amazônia e o cuidado com o ecossistema, é alcançado junto com "habitantes de comunidades e zonas rurais, de cidades e grandes metrópoles, ribeirinhos, migrantes e deslocados e, especialmente, para e com os povos indígenas" (COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA, 2017, n.1). O Sínodo quer pensar a evangelização e o cuidado com a natureza, a partir da Amazônia.

O artigo tem por objetivo apresentar o andamento do Sínodo e as contribuições que ele vem dando sobre o cuidado com a biodiversidade Pan-Amazônica e das pessoas nativas dessa região, destacando a íntima ligação entre a caminhada da Igreja e o cuidado com o meio ambiente. Para alcançar esse objetivo se apresentará primeiro a realidade da Amazônia, sua biodiversidade e os povos e culturas nativos dessa região, após se destacará o Sínodo e a caminhada realizada, por fim se

demonstrará de que forma o Sínodo auxiliará no cuidado com a realidade Amazônica, tanto no âmbito eclesial como social.

1 A realidade da Pân-Amazônica

O Documento Preparatório para o Sínodo descreve no primeiro capítulo a identidade e os clamores da região Pan-Amazônica. O território é formado por mais de “sete milhões e meio de quilômetros quadrados, com nove países que fazem parte deste grande bioma que é a Amazônia (Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela, incluindo a Guiana Francesa como território ultramar) ” (COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA, 2017, n. 6). Essa grande extensão determina realidades diversas dentro de um mesmo ecossistema. É uma riqueza tanto natural como cultural.

As referências sobre a região amazônica apontam para uma rica biodiversidade: “Estima-se que lá crescem em torno de 2500 espécies de árvores [...]. As espécies animais são contabilizadas em 4221 [...]. A bacia amazônica é a maior bacia hidrográfica do mundo” (OLIVEIRA, 2019, p. 4). Além desses, existem outros dados que demonstram a grandiosidade e a riqueza dessa região.

O Documento Preparatório além de descrever a biodiversidade existente na Amazônia, apresenta a realidade dos povos que vivem naquela região, caracterizados principalmente por uma relação com as águas e com o respeito pela natureza. Os povos indígenas registram “uma presença aproximada de três milhões indígenas, constituída por cerca de 390 povos e nacionalidades diferentes” (COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA, 2017, n. 6). Sobre o cuidado com a cultura dos povos, entre eles os índios, a Encíclica *Laudato Si* também condena a massificação e o extermínio de culturas obrigadas a serem homogeneizadas por culturas “dominantes”. Segundo o Papa Francisco, “O desaparecimento de uma cultura pode ser tanto ou mais grave do que o desaparecimento de uma espécie animal ou vegetal. A imposição de um estilo hegemônico de vida ligado a um modo de produção pode ser tão nocivo como a alteração dos ecossistemas” (FRANCISCO, 2015, n. 145).

Além dos dados acima apontados existe também um grande processo de ocupação das grandes metrópoles que ficam na região amazônica. Por exemplo a cidade de Manaus: “com mais 2,1 milhões de habitantes, Manaus é o maior

aglomerado da Amazônia, sétima maior cidade do Brasil; capital que cresce a ritmo mais acelerado do País; a segunda com menor arborização urbana e possui, atrelado a sua história de desenvolvimento recente, um dos maiores pólos industriais do Brasil. (MONTEIRO; SCHOR, 2019).

São realidades que entram em contraste, por um lado uma urbanização com seus problemas de infraestrutura, das grandes metrópoles e por outro lado toda a riqueza da floresta e dos povos que dela dependem. Sabe-se que é um vasto território de uma riqueza imensurável para a humanidade e que com o auxílio do Sínodo se coloca em evidência a necessidade de pensarmos o cuidado com o meio ambiente e a evangelização a partir da realidade lá existente.

2 O Sínodo da Pan-Amazônia

No dia 15 de outubro de 2017 o Papa Francisco anuncia no *Angelus* o Sínodo para a região Pan-Amazônica.

Acolhendo o desejo de algumas Conferências Episcopais da América Latina, assim como ouvindo a voz de muitos pastores e fiéis de várias partes do mundo, decidi convocar uma Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-amazônica. O Sínodo será em Roma, em outubro de 2019. O objetivo principal desta convocação é identificar novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus, especialmente dos indígenas, frequentemente esquecidos e sem perspectivas de um futuro sereno, também por causa da crise da Floresta Amazônica, pulmão de capital importância para nosso planeta. Que os novos Santos intercedam por este evento eclesial para que, no respeito da beleza da Criação, todos os povos da terra louvem a Deus, Senhor do universo, e por Ele iluminados, percorram caminhos de justiça e de paz (Francisco, 2017)

Do anúncio do Sínodo até o seu início, no dia 06 de outubro de 2019, houve muito trabalho, de forma especial para levar até Roma a real situação em que se encontra as pessoas que residem na Amazônia e seu ecossistema. Houve uma ampla participação de toda a Igreja presente no território Pan-Amazônico, respondendo questionários, participando de assembleias e encontros. Toda essa participação foi sistematizada e apresentada no instrumento de trabalho que irá direcionar as atividades do Sínodo.

O Instrumento de trabalho está dividido em três grandes partes. A primeira e segunda partes apresentam a realidade e os desafios da Amazônia tanto no âmbito eclesial, da natureza e social. Esses desafios são iluminados pela fé e pela graça que

motiva toda a Igreja ir ao encontro dessa realidade. Por fim, a terceira parte indica pistas de caminhos a serem seguidos e está subdividido em sete pontos. O primeiro ponto da terceira parte descreve a Igreja com rosto amazônico e missionário. Dele nasce um rosto rico de expressões, que desafia o contexto universal. Um rosto que necessita ser conhecido para que mais eficazmente as lutas dos povos ressoem na caminhada da Igreja e o processo de evangelização possa tocar os corações das comunidades ali existentes.

O segundo ponto descreve o desafio da inculturação, ou seja, uma Igreja com o rosto da Amazônia, ou que responda as necessidades que essa região apresenta. Interessante observar que a dinâmica do Sínodo é buscar construir um caminho a partir da realidade que está sendo debatida, bem diferente de outras dinâmicas já propostas. Não se pensa algo de fora para que se possa implantar na comunidade, mas sim uma caminhada a partir e com a comunidade.

No terceiro e quarto pontos se descreve sugestões para celebrações litúrgicas e organização das comunidades a partir da realidade Amazônica. Os três pontos seguintes preocupam-se em indicar pistas para a evangelização, tendo presente o diálogo inter-religioso e a caminhada ecumênica, bem como os meios de comunicação. Por fim, o último ponto descreve o papel profético da Igreja para o desenvolvimento da promoção humana. É importante salientar que o instrumento de trabalho é a base para as atividades do Sínodo e para o texto conclusivo. Após, o Papa Francisco, caso queira, escreva um documento a partir daquilo que vivenciou no Sínodo.

Alguns setores da Igreja e da sociedade chegaram a criticar a realização do Sínodo da Amazônia afirmando que ele poderia enveredar por caminhos diversos aqueles que a doutrina orienta. Certamente são grupos e pessoas desinformadas de todo o processo feito e desconhecem que as pessoas envolvidas têm um carinho muito grande pela Igreja e por aquilo que ela ensina.

3 As consequências do Sínodo

Após descrever a realidade da região Pan-Amazônica e a caminhada feita para chegar até o Sínodo é importante estabelecer algumas perspectivas e de qual forma

o Sínodo auxiliará no cuidado com a realidade Amazônica, tanto no âmbito eclesial como social.

O Sínodo da Pan-Amazônia tem dois grandes objetivos o cuidado com o meio ambiente a evangelização. Esses objetivos são pensados com e a partir da realidade Pan-Amazônica. Ainda não se tem por completo as conclusões que o Sínodo irá propor, mas já se pode antever que algumas discussões irão se fazer presentes. Uma delas é quanto o ministério ordenado. Muitas comunidades dessa região não tem o atendimento adequado, celebram a eucaristia uma ou duas vezes ao ano. Até a conclusão desse texto ainda não havia sido definido algo sobre essa situação. Reportagens afirmam que a assembleia do Sínodo está dividida sobre permitir que homens casados ou mulheres presidam a celebração eucarística. Por exemplo, reportagem vinculada no site de notícias terra afirma que: “Ordenação de padres casados divide Sínodo da Amazônia. Questão opôs bispos brasileiros a italianos” (TERRA, 2019).

Conforme o site oficial do vaticano para o Sínodo Pan-Amazônico, os trabalhos em grupos menores resultaram, sobre os ministérios, a seguinte afirmação: “Reafirmamos o valor do celibato e a necessidade de um maior empenho na pastoral vocacional. Consideramos essencial a valorização dos ministérios existentes e a instituições de novos ministérios conforme as necessidades” (RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR GRUPO D – PORTUGUÊS, 2019). Sobre a ordenação de homens casados ou mulheres o mesmo grupo sugere que: “A escuta realizada previamente ao Sínodo manifestou o desejo de conferir a ordenação presbiteral aos *virii probati*, assim como o ministério da diaconia para mulheres. Esses dois pontos pedem um posterior amadurecimento e aprofundamento” (RELATÓRIO DO CÍRCULO MENOR GRUPO D – PORTUGUÊS, 2019).

Além desse tema dos ministérios outros temas estão perpassando a pauta do Sínodo e existe grande expectativa por um pronunciamento sobre eles. Temas como: formação dos leigos, formação do clero missionário, violência contra os povos, cultura, natureza, piedade popular na Amazônia, vida consagrada na Amazônia, juventude, migrantes e cidades.

Diante do desafio de ser uma Igreja presente nas diversas realidades o Sínodo da Amazônia se propõe a dar uma resposta a essa realidade específica e se torna um exemplo para a evangelização das diversas culturas.

Conclusão

Ao assumir o Pontificado, o Papa Francisco reorganizou a dinâmica da realização dos Sínodos. Ele dividiu-os em três etapas. A primeira de escuta sobre a realidade, a segunda de celebração do Sínodo e a terceira de assimilação ou conhecimento de suas proposições. Estamos na segunda etapa. Dela, porém podemos antever algumas conclusões.

O Sínodo valoriza a realidade amazônica e o equilíbrio natural que há séculos existiu, e denuncia aqueles que desrespeitam essa forma de vida. Conclui-se que ao realizar o Sínodo a Igreja contribui com a valorização dos povos que ali existem e do meio ambiente e ensina que a evangelização também consiste em testemunhar Jesus Cristo no cuidado com a Criação. Ela não descuida da vivência da fé por isso está preocupada em se fazer presente mesmo nas mais distantes comunidades.

Referências bibliográficas

COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA, REDE ECLESIAL PAN-AMAZÔNICA – REPAM BRASIL. *Amazônia novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral*. Documento Preparatório 2018. 2 ed. Brasília: edições CNBB, 2018.

_____. Instrumentum Laboris. 2019. Disponível em: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>. Acesso em: 17 out. 2019.

MONTEIRO, A. SCHOR, T. A realidade metropolitana da Amazônia. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/br-cidades/a-realidade-metropolitana-da-amazonia/>. Acesso em: 18 out. 2019.

OLIVEIRA, M. A Igreja na multiplicidade amazônica. *Vida Pastoral*, maio-junho, ano 60, número 327, São Paulo, p. 3-14, 2019.

PAPA FRANCISCO. *Angelus*. 15 de outubro de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus_20171015.html. Acesso em: 19 out. 2019.

_____. *Laudato Si. Louvado sejas*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus. São Paulo: Loyola, 2015.

SINODO PAN-AMAZÔNICO, Relatório do Círculo Menor Grupo D – português. 2019. Disponível em:

<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor-grupo-d---portugues.html>. Acesso em: 29 out. 2019.

SITE TERRA. Ordenação de padres casados divide Sínodo da Amazônia. Questão opôs bispos brasileiros a italianos. 2019. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/mundo/ordenacao-de-padres-casados-divide-sinodo-da-amazonia,55cbe4cf04d21fc49da6e70de0e5e7d6sqvn6yg4.html>. Acesso em: 19 out. 2019.

O TERREIRO DE RITUAL SAGRADO DA BOA VISTA: O POVO XUKURU DO ORORUBÁ E SUAS PRÁTICAS SOCIOAMBIENTAIS EM DEFESA DA TERRA.

THE TERRITORY OF SACRED RITUAL OF THE BOA VISTA: THE XUKURU PEOPLE OF ORORUBÁ AND ITS SOCIAL ENVIRONMENTAL PRACTICES IN DEFENSE OF THE EARTH.

Constantino José Bezerra de Melo¹³⁰

Resumo

Este artigo apresenta como o povo Xukuru do Ororubá compreende a natureza e como retomou nas últimas décadas as práticas socioambientais voltadas para recuperação da sua terra indígena devastada pelos fazendeiros invasores. Os índios, membros do Terreiro da Boa Vista, trabalham permanentemente com o conceito do Bem Viver dos povos andinos, como também com as ideias da agroecologia, desenvolvendo práticas socioambientais e religiosas que promovem a longo prazo o processo de reflorestamento, de refaunização e de consciência ambiental. A pesquisa de campo foi realizada para a construção da tese de doutorado sobre a Religião Indígena do Ritual Sagrado, no território indígena Xukuru do Ororubá. Ocorreu durante os anos de 2017 e 2018, no Terreiro da Boa Vista, localizado na Aldeia Couro Dantas, município de Pesqueira (PE). Como metodologia para levantamento dos dados foram realizadas observações de campo dos Rituais Sagrados e entrevistas com índios participantes do Terreiro, como também observações das ações de práticas socioambientais e religiosas desenvolvidas como o Urubá Terra: encontro de agricultura e partilha de sementes tradicionais e o Encontro dos Sábios: Lonji Abaré (poder de observação). Observamos nesses encontros que os índios atribuem à agricultura uma dimensão sagrada, uma vez que a natureza e a terra são compreendidas como a mãe do povo Xukuru do Ororubá. Como resultado dessa incursão e pesquisa no território indígena, pretendemos demonstrar como os índios participantes do Ritual Sagrado procuram superar a crise ambiental que reverbera a mais de um século, sendo fruto da exploração e violência da mão de obra indígena, como também do emprego de tecnologias modernas inadequadas que promoveram a poluição e a destruição da terra, da mata e das águas, intervenções essas, financiadas pelos fazendeiros invasores.

Palavras-chave: Religião Indígena. Modo do bem viver. Agroecologia.

¹³⁰ Sociólogo, psicólogo, mestre e doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor técnico da Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, lotado na Gerência Regional de Educação – GRE Recife Norte. E-mail: constantinomelo2015@gmail.com.

Abstract

This article presents how the Xukuru people of Ororubá comprehends nature and how they have taken up the social and environmental practices in recent decades aimed at the recovery of their indigenous land devastated by invading farmers. The Indians, members of Terreiro da Boa Vista, work permanently with the concept of the Good living of the Andean peoples, as well as with the ideas of agroecology, developing socio-environmental and religious practices that promote, in the long run, the process of reforestation, refaunization and environmental awareness. The field research was carried out for the construction of the doctoral thesis on the Sacred Ritual Indigenous religion, in the Xukuru indigenous territory of Ororubá. It happened during 2017 and 2018, in Terreiro da Boa Vista, located in Aldeia Couro Dantas, municipality of Pesqueira (PE). As methodology for data collection were made field observations of sacred Rituals and interviews with Indians participating in the Terreiro, as well as observations of the actions of socio-environmental and religious practices developed as Urubá Terra: meeting of agriculture and tradicional seed sharing and the Meeting of Sages: Lonji Abaré (power of observation). We observed in these meetings that the Indians give agriculture a sacred dimension, since nature and land are understood as the mother of the Xukuru people of Ororubá. As a result of this research and incursion into indigenous territory, we intend to demonstrate how the Indians participating in the Sacred Ritual seek to overcome the environmental crisis that reverberates for over a century, resulting from the exploitation and violence of indigenous labor, as well as the use inappropriate modern technologies promoted pollution and destruction of land, forest and water, these interventions, funded by the invading farmers.

Keywords: Indigenous religion. Way of good living. Agroecology.

Introdução

O povo Xukuru do Ororubá habita um território indígena de 27.555 hectares, localizado entre os municípios de Pesqueira e Poção em Pernambuco. Os índios estão organizados em 24 aldeias, e outros vivem em bairros na cidade de Pesqueira como Caixa d'Água e Xucurus.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE, responsável pelo Censo de 2010, contabilizou uma população de 896.917 mil pessoas que se declararam indígenas. Em Pernambuco, os índios representam uma população de 53.824 pessoas autodeclaradas indígenas, sendo 3.665 índios vivendo na capital e 49.619 em outros municípios (IBGE, 2012a). O povo Xukuru do Ororubá representa aproximadamente 12.471 índios habitando a Serra do Ororubá (IBGE, 2012b).

Segundo o historiador Edson Silva (2008), a colonização portuguesa realizada nas terras habitadas pelos índios Xukuru ocorreu por volta de 1654, quando a Coroa portuguesa doou terras aos senhores de engenho do litoral pernambucano para criação de gado.

A história desse povo é marcada pela mobilização e luta na retomada das terras das mãos dos fazendeiros invasores. Um marco neste processo foi a retomada da Aldeia de Pedra d'Água¹³¹ em 1990, considerada uma área importante para os indígenas, pois nela está localizada “A Pedra do Rei”, espaço sagrado que funda a Religião do Ritual Sagrado.

A religião indígena do povo Xukuru do Ororubá é caracterizada pela força da resistência e pela composição híbrida. O Ritual Sagrado é formado por cruzamentos, rupturas e justaposições por meio da reelaboração religiosa nas fronteiras e encontros com a religião católica romana, espírita, afro-brasileira e de outras tradições indígenas – interétnicas (CANCLINI, 2000; GEERTZ, 2013).

Podemos afirmar que o Ritual Sagrado é uma religião inclusiva e dialógica, que foi forjada na abertura dos Terreiros no processo de mobilização política e social dos índios, que tinham por objetivo retomar as terras das mãos dos invasores. Como resultado dessas mobilizações sociopolíticas, o povo Xukuru do Ororubá conquistou o direito constitucional à terra indígena, que foi “[...] homologada em 2001 e desintrusada nos anos seguintes” (LIMA, 2013, p. 22).

O Terreiro da Boa Vista na Aldeia Couro Dantas

O Terreiro da Boa Vista é o espaço sagrado da Aldeia Couro Dantas que foi retomada da mão dos fazendeiros invasores em 2002. A partir de 2012, o espaço sagrado foi localizado na mata da Aldeia Couro Dantas, sendo reativado por um “Coletivo” que se comprometeu em zelar pelo Terreiro da Boa Vista junto às forças dos “Encantados de Luz” (ORDONIO, 2017). A região dessa aldeia é caracterizada pelos indígenas como montanhosa, localizada ao Norte de Pesqueira, nomeada pelos indígenas como a Região da Serra (CISXO, 2012).

Na Aldeia Couro Dantas, o Terreiro é marcado por uma prática política e religiosa de ativismo ambiental, pela defesa da mãe Natureza e toda a sua biodiversidade. As práticas religiosas desenvolvidas no Terreiro estão voltadas para a materialização do

¹³¹ [...] Pedra d'Água fora ocupada pelos índios no início dos anos de 1960, numa ação conjunta com a Liga Camponesa. Em 1990, cerca de 300 índios, contando com o apoio jurídico do CIMI-NE, ocuparam 110 hectares em Pedra d'Água que estavam nas mãos de 15 posseiros arrendatários da Prefeitura de Pesqueira. Estas terras de propriedade da União estavam cedidas ao Município (SILVA, 2008, p. 277).

“Encanto”, a Natureza e a mata são deificadas (MELO, 2019). A mata para os índios é a “materialização do sagrado”, por isso há uma defesa permanente que inspira os cantos no Toré do Ritual Sagrado do Terreiro da Boa Vista.

Para a índia Renata Hora Barros (2017), o Terreiro na religião indígena “é um espaço de tranquilidade, de pensamento, de cura, de libertação. É um espaço de paz”. Ela afirma que é nesse espaço sagrado “[...] que os ‘Encantados’¹³², entidades dos nossos antepassados, trazem luz e vem nos orientar, nos guiar” (BARROS, 2017).

O Pajé Pedro Bispo, “Seu Zequinha”, corroborando com a assertiva de Renata Hora, reconhece que na cosmovisão religiosa do povo Xukuru do Ororubá, quem protege, orienta e cuida dos indígenas e de suas mobilizações e conquistas sociais e políticas:

É o Encantado de Luz, é aquele espírito bom... é o espírito bom né?! Porque tem o espírito mau, e tem o espírito bom. É aquele de luz é o espírito bom. Se ajuda a pessoa, tira a pessoa da, do... daquele mau caminho. Livra a pessoa, tando no alcanço dele num é?! (BISPO, 2017).

O índio Iran Neves Ordônio coordena o “Coletivo do Terreiro”, grupo responsável pela organização, cuidado e manutenção de todas as práticas religiosas no Terreiro da Boa Vista, incluindo também os movimentos de intervenção para a educação e preservação ambiental, como o Urubá Terra e o *Lonji Abaré*.

O Urubá Terra: encontro de agricultura e partilha de sementes tradicionais

Todos os anos, quase sempre em novembro, Iran Neves organiza com a participação dos membros do Coletivo do Terreiro da Boa Vista o “Urubá Terra: encontro de agricultura e partilha de sementes tradicionais”, que tem por objetivo defender a “mãe natureza”, estimulando os estudos e as pesquisas dos saberes e fazeres dos índios Xukuru do Ororubá no trato com a terra e sua relação com o sagrado.

No Urubá Terra encontramos o modo do Bem Viver Xukuru do Ororubá, inspirado na filosofia de vida dos povos andinos, como afirma Cledes Markus:

¹³² No Ritual Sagrado, um dos “Encantados” mais celebrados é o “Caboclo Mandaru”. Francisco de Assis Araújo, o Cacique Xikão, foi um dos maiores articuladores e líderes do povo Xukuru do Ororubá. Devido a sua liderança e conquistas realizadas junto ao seu povo foi assassinado covardemente em 20 de maio de 1998, por mando dos fazendeiros invasores da terra indígena.

Refere-se a um modelo de relações de equilíbrio e reciprocidade entre todas as formas de vida existentes na natureza, concebendo-as todas como sujeitos. O Bem Viver é a concretização do ideal do equilíbrio cósmico, comunitário e pessoal. O valor da vida é o maior dom e é buscado não somente para as pessoas, mas também para as plantas, para os animais e para a Terra. O intercâmbio e a reciprocidade entre as diferentes formas de vida que se expressa na comunhão com o outro valor fundamental enfatizado no Bem Viver (MARKUS, 2013, p. 101).

Em 2017, durante a Festa das Crianças no Terreiro da Boa Vista, Iran Neves Ordonio esclareceu que os índios necessitam trabalhar com a dimensão espiritual da agricultura, pois ela além de carregar as sementes que alimentará o povo com a produção de alimentos, contém também o princípio da resistência e da luta em defesa da “Mãe terra” e da manutenção dos direitos sociais e políticos conquistados.

Essa agricultura, ela tem esse objetivo de dar autonomia, porque autonomia sem produção, autonomia dependendo de supermercado, não é autonomia, ela está frágil. Então, a gente vem para complementar essa parte da revolução que foi a luta territorial, mas **uma agricultura** que produz alimentos, mas que produz luta, resistência, ela **alimenta o corpo, mente e espírito. E é uma agricultura que cura.** Ela cura porque ela vem a fortalecer esta relação de respeito, de harmonia, de zelo e proteção com a natureza. Então, é uma cura no sentido não só da planta, que tem o seu princípio ativo, que o chá vai curar a dor de cabeça, a dor de barriga, uma série de enfermidades (ORDONIO, 2017, grifo nosso).

O Encontro dos Sábios: *Lonji Abaré* (poder de observação)

No Encontro dos Sábios *Lonji Abaré* é comunicado a leitura da barra do tempo, feita nos primeiros dias de janeiro, na qual a natureza revela como será o período das chuvas no ano corrente. Os índios e índias levam sementes para serem trocadas ou partilhadas, formando um grande banco de sementes nativas do povo.

A expressão *Lonji Abaré* significa para os índios Xukuru do Ororubá “poder de observação”. O encontro dos sábios é organizado no formato de um círculo de partilha da palavra. Todos os indígenas participantes podem fazer o uso da palavra e comunicarem os seus conhecimentos, há uma circularidade de saberes, e as relações são tecidas de forma democrática no processo de compartilhamento. As crianças também podem fazer o uso da palavra, e, assim, revelar sua capacidade de observação da natureza (*Lonji Abaré*).

O Encontro dos Sábios do povo, realizado anualmente, permite uma comunicação entre os indígenas de várias aldeias, cada um expressando sua forma

de “ler a natureza” e reafirmando a promessa de respeitar e preservar a terra enquanto representação da “Mãe natureza”.

Considerações finais

Os índios e as índias que formam o Terreiro da Boa Vista têm uma preocupação constante com a preservação da mata, das nascentes e de todo o ecossistema que compõe a Serra do Ororubá. O ativismo ambiental é um dos pontos de união dos indígenas no combate a todas as práticas agrícolas que destroem o solo, principalmente as queimadas, as derrubadas e o emprego de veneno nas plantações. Os índios do Ritual Sagrado do Terreiro da Boa Vista sempre refletem da seguinte forma: “Como vamos ofertar uma fruta a um ‘Encantado’ (a) cheia de veneno? Se estamos derrubando, poluindo e matando a natureza, estamos afastando os ‘Encantados’ (as) do nosso meio! ”.

A Religião Indígena e todas as suas práticas religiosas desenvolvidas nos Terreiros de Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá são contrárias a qualquer forma de agressão a terra e a natureza, uma vez que destruindo o bioma da Serra do Ororubá estão destruindo o “manto sagrado” de Mãe Tamaim ou Nossa Senhora das Montanhas.

O povo Xukuru do Ororubá está superando séculos de exploração da mão de obra e da destruição da terra na Serra do Ororubá. Existe um esforço conjunto do cacique Marcos Luidson, do vice-cacique Zé de Santa, do pajé “Seu Zequinha” e das lideranças de cada aldeia em apontar por meio das mobilizações e organizações sociopolíticas uma nova perspectiva de recuperação e preservação do ambiente, contribuindo para um processo permanente de reflorestamento e refaunização da terra indígena.

Referências bibliográficas

- BARROS, Renata Hora. O ritual sagrado. Set. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Bairro Xucurus – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.
- BISPO, Pedro Rodrigues. O ritual sagrado. Jun. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Bairro Baixa Grande – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Ed. 7. São Paulo: EDUSP, 2015.

MARKUS, Cledes. O bem viver indígena e a cosmologia indígena. In: KRONBAUER, Selenir Corrêa Gonçalves; SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Educação e religião: múltiplos olhares sobre o ensino religioso*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 101-123.

CONSELHO INDÍGENA DE SAÚDE XUKURU DO ORORUBÁ/CISXO. Saberes Xukuru: a cura pela natureza sagrada. São Carlos, 2012.

INSTITUTO GEOGRÁFICO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas, resultados do universo. Rio de Janeiro, 2012a. Disponível em http://biblioteca.ibge.gov.br/visualização/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso em: 19 ago. 2017.

_____. Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012b. Disponível em http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: jun. 2017.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

LIMA, Clarissa de Paula Martins. *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2013

MELO, Constantino José Bezerra de Melo. *O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (PESQUEIRA e POÇÃO/PE)*. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

ORDONIO, Iran Neves. O ritual sagrado. Jul. 2017. Entrevistador: Constantino José Bezerra de Melo. Bairro Xucurus – Pesqueira – PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

PROTESTANTISMO E ECOLOGIA NO NORDESTE DO BRASIL

PROTESTANTISM AND ECOLOGY IN THE NORTHEASTERN OF BRAZIL

Gustavo Ribeiro da Silva Amorim¹³³

Resumo

Desde a década de 1960, especialmente com a publicação do historiador Lynn White Junior em 1967, o cristianismo e especialmente o protestantismo tem sido identificado com um antropocentrismo que demonstra pouca preocupação com a capacidade de suporte do meio ambiente. A presente pesquisa situa-se no contexto do desenvolvimento de uma tese de doutorado em Ciências da Religião, buscando avaliar se os protestantes de missão (evangélicos tradicionais) no Nordeste do Brasil (Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte) apresentam uma maior frequência de práticas ambientais. Foram aplicados 266 questionários com uma Escala de Práticas Ambientais em uma população de idade igual ou maior de dezoito anos, de várias confissões religiosas. Comparando-se os resultados entre as diferentes confissões, conclui-se que os protestantes em geral apresentam menor frequência de práticas ambientais que católicos e espíritas kardecistas, contudo, dentro do grupo dos protestantes há considerável variação no engajamento em práticas ambientais. Como continuação da pesquisa ora desenvolvida, busca-se explicar a influência da crença religiosa na formação de atitudes positivas ou negativas que influenciam na adoção de práticas sustentáveis como o consumo sustentável ou a participação em fóruns de debate de qualidade ambiental. A formação de redes sociais através da religião pode ser um veículo para a disseminação de práticas ambientais sustentáveis integradas com o arcabouço doutrinário da religião cristã-protestante, portadora de uma visão de mundo potencialmente emancipadora de um fetichismo ambiental.

Palavras-chave: Escala de Práticas Ambientais. Protestantismo. Ecologia. Atitudes Ambientais.

Abstract

Since the 1960s, especially with the publication of historian Lynn White Junior in 1967, Christianity and especially Protestantism have been identified with an anthropocentrism that shows little concern for the carrying capacity of the environment. The present research is in the context of the development of a doctoral dissertation in Religious Sciences, seeking to assess whether mission protestants (traditional evangelicals) in northeastern Brazil (Pernambuco, Paraíba and Rio Grande do Norte) have a higher frequency of environmental practices. A total of 266 questionnaires with an Environmental Practice Scale were applied to a population of eighteen years of age

¹³³ Doutorando em Ciências da Religião (UNICAP) e analista em gestão ambiental da Agência Estadual de Meio Ambiente de Pernambuco – CPRH.

and over from various religious denominations. Comparing the results between the different confessions, it is concluded that Protestants in general have lower frequency of environmental practices than Catholics and Kardecist, however, within the Protestant group there is considerable variation in the engagement in environmental practices. As a continuation of the research now developed, we seek to explain the influence of religious belief in the formation of positive or negative attitudes that influence the adoption of sustainable practices such as sustainable consumption or participation in environmental quality debate forums. Social networking through religion can be a vehicle for the dissemination of sustainable environmental practices integrated with the doctrinal framework of the Protestant Christian religion, which carries a potentially emancipating worldview of environmental fetishism.

Keywords: Environmental Practice Scale. Protestantism. Ecology. Environmental attitudes.

Introdução

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), diversos historiadores estadunidenses, tais como Perry Gilbert Eddy Miller (*Errand into the Wilderness*, 1956), Roderick Frazier Nash (*Wilderness and the American Mind*, 1967), Lynn White Junior (*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, 1967) e Clarence James Glacken (*Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, 1967) resgataram e atualizaram o debate acerca do valor que a cosmovisão judaico-cristã atribuía à natureza e a responsabilidade da atitude cristã na crise ambiental que começava a ser percebida em maior escala, conforme os avanços da industrialização, urbanização e crescimento populacional acelerado aumentavam a pressão sobre os recursos naturais finitos do planeta.

Anteriormente, diversos críticos, como Albert Schweitzer, Aldo Leopold, John Muir, Ludwig Feurbach, Ralph Waldo Emerson levantaram objeções dispersas que chegaram a ser debatidas por teólogos cristãos como Joseph Sittler (*A theology for Earth*, 1954) e Richard A. Baer Junior (*Conservation: An Arena for the Church's Action*, 1964) nas décadas de 1950 e 1960, mas a premência das questões ambientais, especialmente após a Guerra Fria, culminou na década de 1990 com o surgimento e o crescimento de um campo de estudo interdisciplinar específico sobre religião e ecologia nas universidades anglo-saxônicas. Especialmente o trabalho de Lynn White Junior, que explicitamente formulou a hipótese da influência negativa da cosmovisão cristã sobre o meio ambiente, funcionou como ponto de partida para discussões cada

vez mais amplas, que começando nos departamentos de estudos religiosos dos países anglófonos acabou por incentivar investigações que abrangem análises e comparações entre diferentes posições religiosas e irreligiosas em diferentes culturas e suas influências sobre a ação ambiental.

A importância da ciência e da atitude diante do conhecimento científico ganha especial contorno quando debatemos ecologia e religião. Uma das razões para isso está na capacidade humana de percepção do perigo, que na moderna “sociedade de risco” convive quotidianamente com riscos gigantescos, mas de baixas probabilidades. O risco de inundação devido a uma cheia secular é constantemente ignorado em cidades que cresceram recentemente; a contaminação por venenos agrícolas de produtos consumidos diariamente, a exposição cumulativa à radiação nuclear ou eletromagnética, o derramamento de óleo bruto no ambiente marinho são exemplos de riscos considerados improváveis, sendo tolerados em relação aos benefícios que estas tecnologias trazem para o aumento da produtividade. Contudo, adverte, Ulrich Beck (2011, p. 69-72) que a racionalidade técnico-científica que permitiu a construção de barragens para controle de inundação, os venenos agrícolas, o reator nuclear, as estações de rádio base (ERB), a plataforma de petróleo, etc., contém sempre asserções axiológicas sobre o tipo de vida que queremos viver, o que pode ser frontalmente contrário às escolhas feitas pela racionalidade cultural.

Portanto, torna-se importante compreender as atitudes ambientais desenvolvidas pelas cosmovisões religiosas, e especificamente o cristianismo protestante tem sido identificado pelo favorecimento dos ideais capitalistas de transformação da natureza. Assim, a presente pesquisa busca avaliar se os protestantes de missão (evangélicos tradicionais) no Nordeste do Brasil (Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte) apresentam realmente uma menor frequência de práticas ambientais quando comparados a outras religiões ou pessoas sem identificação religiosa.

Para a construção da Escala de Práticas Ambientais, foram selecionados vinte e um itens a partir da Escala de Comportamento Ecológico (PATO; TAMAYO, 2006, p. 294); da Escala de Consumo Sustentável (RIBEIRO; VEIGA, 2011, p. 49-50); e da Escala NEP (BATTISTELLA, et al., 2012, p. 215-216). Os itens foram distribuídos para refletirem práticas ambientais em três aspectos: ambiente econômico; ambiente

social; e, ambiente natural, com sete itens cada. Foi utilizada a escala de Likert de sete pontos, variando entre os valores de “Nunca” (0) a “Sempre” (6).

Foram aplicados 266 questionários, com a Escala de Práticas Ambientais construída, em uma população de idade igual ou maior de dezoito anos, de várias confissões religiosas. Comparando-se os resultados entre as diferentes confissões, conclui-se que os protestantes em geral apresentam menor frequência de práticas ambientais que católicos e espíritas kardecistas, contudo, dentro do grupo dos protestantes há considerável variação no engajamento em práticas ambientais.

Tabela 1 — Média de pontuação na Escala de Práticas Ambientais por grupo.

RELIGIÃO	AMBIENTE NATURAL	ECONOMIA AMBIENTAL	AMBIENTE SOCIAL	GERAL
CATÓLICO ROMANO	3,9	3,7	3,9	3,8
ESPÍRITA KARDECISTA	4,2	4,5	4,2	4,3
EVANGÉLICO OUTRO	3,5	3,7	3,7	3,6
EVANGÉLICO PENTECOSTAL	3,4	3,6	3,8	3,6
EVANGÉLICO TRADICIONAL	3,2	3,4	3,5	3,4
OUTRA RELIGIÃO / MÚLTIPLA FILIAÇÃO	3,6	3,3	3,4	3,4
SEM RELIGIÃO / AGNÓSTICO / ATEU / ANTIRRELIGIOSO	3,7	3,3	3,5	3,5
MÉDIA GERAL	3,6	3,6	3,7	3,6

No geral, os evangélicos tradicionais apresentaram a menor pontuação em cada componente da Escala de Práticas Ambientais, à exceção da categoria compósita “Outra Religião / Múltipla Filiação” que agrupa respondentes de variadas confissões religiosas, mas ainda assim os evangélicos tradicionais apresentam a menor média geral na Escala de Práticas Ambientais. Os católicos romanos e espíritas kardecistas são as categorias religiosas mais frequentes na prática de atividades ambientais, com destaque para esta última.

Como continuação, a pesquisa ora desenvolvida, buscará explicar a influência da crença religiosa na formação de atitudes positivas ou negativas que influenciam na adoção de práticas sustentáveis como o consumo sustentável ou a participação em fóruns de debate de qualidade ambiental.

Conclusão

A crise ambiental experimentada pelas sociedades modernas constitui-se num dos mais graves problemas a enfrentar, não apenas pelos poderes locais, mas também, e de forma crescente, a nível transnacional e mesmo planetário. Como seria de se esperar, nesses momentos de crise a resposta religiosa se faz ouvir, unindo-se às respostas estatais, mercadológicas e tecnológicas, entre outras, propondo alternativas a fim de preservar a integridade do planeta, seus recursos naturais, para as presentes e futuras gerações. Nesse amplo debate em torno da crise ambiental, é significativo que o alarme não tenha soado primeiramente entre religiosos preocupados com a “casa comum” , mas sim a partir de cientistas, poetas, e empresários, que perceberam em primeira mão o poder destruidor da ação humana sobre a natureza e a capacidade de destruição da vida na Terra a partir da tecnologia atômica.

Não obstante, a partir de meados do século XX, as mais diversas religiões iniciam uma reflexão ambiental, que no início do século XXI já alcança um volume significativo, resgatando valores éticos tradicionais esquecidos e incentivando novos comportamentos mais sustentáveis entre seus membros. O Protestantismo é uma corrente da tradição cristã que se formou aproximadamente na mesma época que a Modernidade, e é em um rico exemplo para a interpretação da relação entre a religião e o campo de ação ambiental. Pelo seu próprio desenvolvimento interno, confrontando-se com o Catolicismo Medieval e rejeitando toda forma exterior de realização do sagrado, o protestantismo dessacralizou radicalmente o mundo (BERGER, 1985, p. 119-122). Max Weber, realizando estudos sobre as religiões e a economia, publicou, em 1905, o clássico “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, obra onde relaciona o desenvolvimento de um ambiente favorável aos negócios como uma das consequências da ética religiosa protestante. Contudo, essa mesma associação foi interpretada como se o protestantismo estivesse

indissociavelmente ligado à causa que é responsável pela degradação ambiental: a exploração capitalista do meio ambiente.

Embora a presente pesquisa tenha identificado uma média baixa de frequência em práticas ambientais entre os protestantes quando comparados a outras confissões religiosas ou pessoas sem identificação religiosa, é importante compreender os esquemas e os recursos, conforme a distinção de SHERKAT e ELLISON (2007), pois, a possibilidade de engajamento em práticas ambientais a partir de um contexto religioso pode ser influenciado pelo tipo de abordagem que a temática ambiental é apresentada para a ação. Para uma melhor compreensão a pesquisa sobre religião e ecologia entre protestantes no Nordeste do Brasil deverá se aproximar de casos concretos para identificar os princípios religiosos utilizados em experiências de desenvolvimento sustentável na região.

Referências bibliográficas

- BECK, U. *Sociedade de Risco*: Rumo a uma outra modernidade. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: 34, 2011. 383 p.
- BERGER, P. L. *O dosse/ sagrado*: Elementos para uma sociologia da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1985. 194 p.
- BATTISTELLA, L. F.; et al. Aplicação da Escala-NEP para a Mensuração da Consciência Ecológica de Professores Universitários: perfil e implicações para estudos futuros. *w*, v. 10, n. 19, 207-238, 2012.
- PATO, C. M. L.; TAMAYO, Á. A Escala de Comportamento Ecológico: desenvolvimento e validação de um instrumento de medida. *Estudos de Psicologia, Natal*, v. 11, n. 3, p. 289-296, setembro-dezembro 2006.
- RIBEIRO, J. A.; VEIGA, R. T. Proposição de uma escala de consumo sustentável. *Revista de Administração - RAUSP*, São Paulo, v. 46, n. 1, 45-60, enero-marzo 2011.
- SHERKAT, D. E.; ELLISON, C. G. Structuring the Religion-Environment Connection: Identifying Religious Influences on Environmental Concern and Activism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 46, n. 1, 71–85, 2007.

TIPOLOGIAS DA ECOTEOLOGIA UM DIÁLOGO COM ROMÁN GURIDI

Prof. Afonso Tadeu Murad.

Resumo

O autor chileno Román Guridi, na obra “Ecoteología: hacia um nuevo estilo de vida” (Santiago: Univ. Alberto Hurtado, 2018) aponta diversas estratégias da ecoteologia e traça um mapa conceitual para “agrupar e expor as diferentes ênfases, centros de gravidade, métodos e perspectivas” através das quais essa corrente teológica se desenvolve (p.102-128). Para isso, ele se serve de tipologias construídas por três teólogos norte-americanos. Segundo John Haught, existem três perspectivas dominantes da ecoteologia: a apologética, a sacramental e a escatológica. Já para a teóloga ecofeminista Rosemary Radford Ruether, na ecoteologia predominam dois enfoques ou tradições: a da aliança e a sacramental. Para ambos os autores o termo “sacramental” não alude à prática católica dos sacramentos, mas sim que compreensão de que a criação em seu conjunto é uma manifestação de Deus, um sinal sensível do divino. O terceiro autor selecionado é Willis Jenkins, que caracteriza as diferenças no interior da ecoteologia a partir da visão sobre a Graça, compreendida como santificação, redenção ou deificação. Para ele, tais concepções acentuariam, respectivamente: a ecojustiça, a administração da criação e a espiritualidade da criação. E paralelamente estariam presentes nas tradições católica, protestante e ortodoxa. Nosso trabalho consistirá em: (a) apresentar essa tipologia, (b) verificar até que ponto ela ajuda a compreender a ecoteologia gerada no Brasil, e (c) refletir sobre a utilidade desse mapa conceitual. Esperamos assim contribuir para o desenvolvimento da ecoteologia no nosso país, em estreita relação com as Ciências da Religião e os movimentos socioambientais.

Palavras-chave: Ecoteologia. Tipologias de ecoteologia. Román Guridi. Teologia sistemática.

Introdução

Na obra “Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida”, o teólogo chileno Román Guridi se pergunta: qual o método e as linhas argumentativas que subjazem à ecoteologia? Como ela conecta a sensibilidade ecológica com a reflexão teológica? Como e em que sentido a ecoteologia critica as formas de pensar e os hábitos culturais que subjazem à destruição ecológica? Como ela realiza uma atualização ecológica do cristianismo? Quais as diversas expressões da ecoteologia? Ele denomina as diferentes formas de responder a esse conjunto de perguntas como “estratégias teológicas”. Cada uma dessas estratégias apresenta seu próprio ponto de partida, pressupostos, linha argumentativa, pontos cegos, implicações e deficiências. As diferentes formas de concreções da ecoteologia tem a ver com diversos fatores, tais como os contextos culturais e geográficos; a maneira de interpretar a bíblia; as perguntas que são formuladas e estudadas; as preocupações particulares ou gerais;

a pluralidade de Igrejas cristãs; o tipo de diálogo estabelecido com as ciências e a filosofia; o horizonte intelectual, os objetivos estabelecidos e a forma como se recebe e interpreta a Tradição cristã (GURIDI, 2018, p.99-100).

Ora, isso não significa somente uma sã pluralidade, mas também a existência de distintos níveis qualitativos, pois as diferenças nos temas, nos métodos e nas prioridades implicam tensões e disparidade na qualidade e no alcance das pesquisas e publicações dentro da ecoteologia. Então, Guridi concebe três tipologias de ecoteologia. Tal mapa conceitual pretende “agrupar e expor diferentes ênfases, centros de gravidade, métodos e perspectivas, através das quais a ecoteologia se desenvolve” (GURIDI, 2018, p.101). Nosso autor resume as tipologias construídas pelos teólogos norte-americanos John Haught, Rosemary Radford Ruether e Willis Jenkins.

1. A tipologia de John Haught

John Haught adota uma tipologia tripartida, em perspectivas: apologética, sacramental e escatológica. O autor esclarece que essas são complementares, não se encontram em forma pura e podem estar presentes na obra de um mesmo autor (HAUGHT, 1993, 2006).

Perspectiva apologética

Neste segmento estão teólogos que sustentam que na Escritura e na Tradição cristã há suficientes bases para uma adequada resposta cristã à crise ecológica. Então, a teologia deve explorar com profundidade a Escritura e a Tradição para desentranhar todos os elementos ecologicamente amigáveis que estão presentes nelas, mas que ao longo da história foram ignorados ou esquecidos. No entanto, parece que tal perspectiva centrada na tradição não é suficiente para que o cristianismo se abra à autorenovação à atualização que os tempos atuais demandam. Paul Santmire (1985) mostrou que a tradição cristã é ambígua, quando representa e se relaciona com a natureza. Ela não é nem contrária à sensibilidade ecológica, nem está cheia de elementos facilmente acessíveis para promover o cuidado da criação (GURIDI, 2018, p.103).

Perspectiva sacramental

Essa perspectiva está centrada no reconhecimento da dimensão sagrada do cosmos. Acentua o caráter revelatório da natureza. Ela “é um sacramento que em toda sua beleza e diversidade revela o mistério divino (...) para pessoas de distintas crenças e confissões religiosas”. Uma de suas características distintivas reside no reconhecimento do valor intrínseco de cada criatura. A perspectiva sacramental destaca a continuidade entre os humanos e as demais criaturas, e proclama a estreita relação que existe em toda a criação. Assim, segundo Haught, a teologia reinterpreta os textos da Escritura e da Tradição “dentro de uma compreensão relacionais, não hierárquica, não patriarcal e não dicotômica do universo” (citado em GURIDI, 2018, p.104). A noção de criação se coloca então no centro da cena.

Quais os pontos fortes do enfoque sacramental? A teologia põe-se em diálogo com a compreensão científica da realidade, que concebe um mundo em evolução. Promove a “recosmologização” do ensino cristão tradicional. Acentua de forma nova a visão bíblica da criação. Ela não é “engolida” pela redenção. Há uma bondade original na criação. Pois tradicionalmente a criação foi considerada como o cenário de fundo da história da salvação da humanidade. O enfoque sacramental considera que a redenção implica também a cura da comunidade da criação em seu conjunto, a renovação da totalidade da criação, começando agora.

Em segundo lugar, a perspectiva sacramental relaciona a ação salvífica de Cristo com o conjunto da criação. Ganha destaque a cristologia cósmica. Em terceiro lugar, o enfoque sacramental sublinha o caráter revelatório do universo. Assim, a autocomunicação de Deus não se restringe à história humana e à Escritura. Os 14 bilhões de anos da história do universo são “um modo fundamental de conectar com o mistério divino”. Em quarto lugar, propõe-se que as relações intratrinitárias são o modelo e fundamento do caráter relacional da realidade. “A concepção teológica da Trindade desvela que a comunhão ou relação, mais que a substância, é a estrutura básica da realidade”. À luz disso, os seres humanos são compreendidos em relação às outras criaturas, formando com elas uma única história de salvação. Em quinto lugar, tal enfoque fomenta novas direções na espiritualidade e na ética, por enfatizar a interconexão entre todas as criaturas e uma visão não dualista da humanidade. Pois não há competição entre atender as necessidades humanas e cuidar da Casa

Comum. Ambas as tarefas “apontam para o único e mesmo florescimento do conjunto da comunidade da criação” (GURIDI, 2018, p.104-106).

O enfoque sacramental possibilita revisar e transformar algumas ideias do cristianismo referentes aos vínculos do ser humano com a natureza. Desenvolve-se uma hermenêutica da suspeita sobre conteúdos que o enfoque apologético apresenta como “normativos e ecologicamente relevantes”. Por exemplo, a noção de “domínio” ou “administração” humana sobre a criação seria inadequada, pois não considera que nós, os humanos, pertencemos também à natureza, muito mais do que ela nos pertence. “O caráter revelatório da totalidade do universo permite à teologia afirmar que a integridade da criação é inseparável do florescimento da crença religiosa. Essa é uma das maiores contribuições da ecoteologia em perspectiva sacramental” (GURIDI, 2018, p.107).

Qual seria o limite da perspectiva sacramental? Ela não leva em conta que a noção de criação na Escritura é iminentemente escatológica. Na bíblia, o ato criador se desenrola em estreita relação com o cumprimento das promessas de Deus em relação aos seres humanos e ao conjunto da criação. Acentuar o caráter sacramental do cosmos nos remete ao passado (a bondade original da criação) e ao presente (a dimensão revelatória), mas não consegue tematizar o futuro da criação de Deus (GURIDI, 2018, p.107).

O olhar escatológico

Segundo a perspectiva escatológica da ecoteologia, a concepção bíblica da criação se orienta para o futuro, aponta para o cumprimento pleno das promessas divinas (HAUGTH, 2006). Mas esse enfoque apresenta também riscos, pois pode contribuir para a falta de engajamento humano em defesa da natureza. Ao considerar que o ser humano é somente um peregrino neste mundo em vista da pátria definitiva, relega seus compromissos terrenos.

O desafio consiste em mostrar que a esperança no cumprimento futuro das promessas de Deus atrai para o empenho ecológico. Temos os exemplos de Teilhard de Chardin e Jürgen Moltmann. As visões científicas sobre a evolução do universo que destacam as ideias de movimento, fluxo, abertura e novidade oferecem um marco teórico significativo para eco-escatologia. O universo é uma aventura incansável, um processo de 14 bilhões de anos. Então, a natureza é uma aventura aberta à novidade.

Para Haugth, a ânsia humana pela transcendência é um desenvolvimento consciente da abertura para o futuro, característica escondida do universo físico (citado em GURIDI, 2018, p.109-110). O sentido de peregrinar sobre a terra em direção a um futuro cumprimento está em harmonia com o sentir-se em casa dentro do universo.

“A humanidade forma parte de uma história mais ampla e extensa na qual o universo inteiro aguarda a realização das promessas divinas”. Portanto, a esperança cristã não se restringe somente à humanidade. O futuro da humanidade “está intimamente vinculado ao futuro do universo inteiro” (GURIDI, 2018, p.111)

Quais seriam as vantagens da perspectiva escatológica da ecoteologia?

(1ª) Ela não absolutiza ou sacraliza o cosmos. A criação não se concluiu e não é totalmente reveladora de Deus. Tal marco de compreensão permite afirmar os limites da natureza e entender elementos próprios dos sistemas naturais, como a violência, o sofrimento, a dor e a morte.

(2ª) A natureza é promessa e não perfeição. Assim, devemos cuidar e respeitar a criação já que ela é uma promessa que aguarda ainda cumprimento e realização plena. Destruir o meio ambiente é virar-se de costas para a promessa, aderir a uma forma de desesperança (GURIDI, 2018, p.111).

Então, segundo a estratégia apologética, quando o ser humano destrói a natureza, desobedece ao chamado divino de ser administrador da criação. Na estratégia sacramental, isso é interpretado como um “sacrilégio” contra Deus mesmo, que está presente na criação. E na perspectiva escatológica, significa uma forma de desesperança, dar as costas à promessa divina (GURIDI, 2018, p.111-112)

2. A tipologia de Rosemary Radford Ruether

Rosemary R. Ruether é uma teóloga norte americana, que há tempos se dedica à causa ecofeminista. Ela afirma que “o ecofeminismo se funda na intuição básica de que na cultura ocidental — e nas culturas patriarcais de modo geral — há uma conexão fundamental entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza” (RUETHER, 1996, p. 130). A autora aponta que a tradição cristã com suas raízes nos mundos hebreu e greco-romano, é acusada de ser uma das principais fontes dos padrões culturais-simbólicos que inferiorizaram as mulheres e a natureza (RUETHER, 1996, p. 131). Neste contexto, a teologia ecofeminista contribui para resgatar o valor de ambas, num mesmo movimento de superação do patriarcalismo, do

antropocentrismo egóico da modernidade, e dos mecanismos de exploração do mercado global. Coloca-se em favor de novas relações de gênero, étnicas, sócio-econômicas e com a terra. No clássico artista citado, Ruether sustenta: “boa parte de nosso passado cristão e ocidental é aproveitável, mas só sendo reconstruído de formas novas, como material reorganizado por uma nova visão, como composto para um novo florescimento (RUETHER, 1996, p.136)

Rosemary Ruether, na obra “Gaia y Diós”, apresenta três versões clássicas sobre a criação: a babilônica, a hebraica e a grega, levando à síntese cosmológica cristã (RUETHER, 1993, p.27-43). Mostra a insuficiência destes esquemas e como eles foram contaminados pelos sistemas de dominação patriarcal. Por fim, propõe dois enfoques complementares ou “tradições” cristãs para recuperar a espiritualidade e a prática ecológicas: (1) o que enfatiza a aliança de Deus e o povo de Israel e (2) o que privilegia um olhar sacramental da realidade. Ela chama de “tradição da aliança” (covenant tradition) e “tradição sacramental”, relacionadas respectivamente à “ética pactual” e à “cosmologia sacramental” (RUETHER, 1996, p.137-138; RUETHER, 1993, p.). Ambas são necessárias para uma boa ecoteologia.

Tradição da Aliança

A tradição da aliança considera a Bíblia como fonte primária para a ecoteologia. Baseia-nos nos Salmos, nos profetas e na literatura sapiencial, para mostrar como a criação inteira está viva e em relação dinâmica com Deus. Deus estabeleceu uma aliança com toda a criação, e nesta referência a Ele se configuram as relações de justiça na sociedade humana e de equilíbrio na natureza. Nessa linha encontram-se autores como Paul Santmire (1985), James Gustavson, James Nash, Dieter Hessel. Já na perspectiva sacramental, Sallie McFague, Paulos Gregorios, Thomas Berry e Sena McDonagh (GURIDI, 2018, p.113).

O poder e autoridade humana sobre a natureza são delegados e limitados. “A natureza não é propriedade da humanidade e os seres humanos somos chamados por Deus a ser administradores da criação. (...) Devemos ser fiéis ao que Deus estabeleceu como relações justas e corretas entre as criaturas”. Nas Escrituras judaicas, isso aparece claramente na legislação do sábado, do ano sabático e do jubileu. Aí se elucidam leis para promover relações justas entre os humanos e manter o equilíbrio entre nós, os animais e a terra. A humanidade tem um lugar particular

dentro da criação. Ela é responsável ante Deus pelo bem-estar do conjunto das criaturas, “cuidar e proteger a comunidade da criação inteira”. A tradição da aliança destaca o vínculo de cada criatura com as outras e de todas com a fonte da vida (citado em GURIDI, 2018, p.113).

A ética pactual nos dá uma visão de uma comunidade integrada dos seres humanos, dos animais e da terra que procura viver de acordo com uma espiritualidade e um código de descanso, renovação e restauração contínuos de relações justas e sustentáveis entre os seres humanos e deles com a terra, num único pacto sob um Deus solícito. (Mas) precisamos rejeitar os aspectos patriarcais dessa tradição pactual (RUETHER, 1996, p.137).

A humanidade deve respeitar a alteridade de cada criatura. No entanto, a noção bíblica de aliança foi formulada num contexto patriarcal. Carrega traços de androcentrismo, antropocentrismo e etnocentrismo (RUETHER, 1993, p.216,225). Estes limites foram superados à luz dos movimentos históricos de libertação e de inclusão social. O último a ser vencido é o antropocentrismo da modernidade. A tradição da aliança expressa as relações de Deus com os humanos e a outras criaturas através de uma ética que se traduz em legislação. E tal chave é importante para edificar uma ordem mundial ecologicamente amigável (GURIDI, 2018, p.114-115).

Enfoque sacramental

Essa tradição foi assumida principalmente por teólogos (as) católicos (as). O ponto de partida é a compreensão da comunidade da criação em seu conjunto como um todo vivente. Deus está próximo e tem também uma presença imanente na criação. O universo visível e a criação em seu conjunto são uma manifestação de Deus, um sacramento do Divino.

A perspectiva sacramental recupera a cristologia cósmica desenvolvida na Epístola aos Colossenses, ao Hebreus e no evangelho de João. Nestes textos Cristo é apresentado “ao mesmo tempo como fonte divina imanente e cimento da criação, e como seu restaurador e redentor final”. É o criador e redentor do cosmos, não somente do ser humano, o começo e o fim de toda a criação. Tal chave de leitura foi esquecida na teologia ocidental, no correr dos séculos. A teologia cristã em perspectiva cosmológica foi retomada no século XX. Trabalhos de vários autores, como Thomas

Berry e Matthew Fox ajudaram a redescobrir a perspectiva sacramental da criação. Diversas afirmações teológicas se inspiraram nesta perspectiva sacramental. Matthew Fox enfatiza a bênção e a bondade original de Deus na criação. Teilhard de Chardin explicita os liames da fé cristã com a evolução do cosmos. A teologia ecofeminista se inscreve neste olhar sacramental sobre a criação (RUETHER, 1993, p.247-251). Segundo a nossa autora, é necessário edificar uma espiritualidade ecológica sobre três premissas: a transitoriedade dos seres, a interdependência da vida de todas as coisas e o valor do pessoal para a comunidade (RUETHER, 1993, p.257). Guridi assim resume a originalidade da perspectiva sacramental:

A estratégia sacramental é construída a partir das noções de interdependência de todas as coisas, e o valor da relacionalidade, que sublinha o parentesco entre todas as criaturas e a ideia da comunidade da criação. Todas as criaturas compartilham uma mesma origem, são sustentadas na existência pela mesma fonte de vida e apontam para um destino comum (GURIDI, 2018, p.117)

3. A tipologia de Willis Jenkins

O teólogo norte-americano Willis Jenkins, no livro “Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology” propõe uma tipologia tripartida. Para ele, o cristianismo tem a ver com a natureza e a graça. Por isso, a soteriologia deve jogar um importante papel para justificar o compromisso ecológico como inerente à fé cristã (JENKINS, 2008).

Segundo Jenkins, há três estratégias da ecoteologia para realizar este intento, que corresponde a três maneiras correspondentes de compreender a graça. A primeira, como santificação, mais desenvolvida pelos católicos, que se traduz na estratégia teológica da ecojustiça. A segunda, como redenção, mais presente entre os protestantes, enfatizando a administração da terra. E a terceira, como deificação, desenvolvida pelos ortodoxos, salientando a espiritualidade ecológica. Assim, “a racionalidade teológica subjacente à compreensão da graça divina modelou diferentes padrões de uma resposta cristã ante dos desafios ecológicos”. E tal pluralidade de concepções é necessária e promissora (GURIDI, 2018, p.118).

Jenkins analisa três maneiras com as quais a ética ambiental filosófica lida com os desafios ambientais. O primeiro enfoque filosófico é conhecido como “status moral da natureza”, pois identifica obrigações normativas a partir do status moral do mundo

não humano. Para uns, a natureza possui um valor intrínseco. Para outros, atribui-se maior valor a certas espécies, por terem características semelhantes aos humanos, como: a senciência, o companheirismo emocional e a capacidade de trabalhar pelos outros. O segundo enfoque se constrói em torno à consciência da atividade humana. Considera que a natureza é socialmente construída. A ética ambiental leva em conta o imaginário cultural, as estruturas sociais, os marcos tecnológicos e o poder político. Tais poderes, práticas e imaginários deve ser “examinados, revisados e transformados” (JENKIS, 2008, p. 42-51; GURIDI, 2018, p.119).

O terceiro enfoque se desenrola a partir do conceito de “subjetividade ecológica”. Seu ponto de partida é a interconexão entre a humanidade e a natureza. A natureza impacta sobre nós. Ela influencia a socialização humana e a formação do eu. O discurso de separação entre a natureza e a humanidade comumente está associado às lógicas de dominação. Não se trata de ignorar ou tentar suprimir as diferenças, e sim desconstruir o especismo, e estabelecer melhores modos de relação entre os humanos e a natureza (JENKIS, 2008, p.51-57).

Segundo Jenkis, a combinação destes três enfoques oferece uma orientação prática consequente para a ética ambiental. Assim, a ética ambiental considera ao mesmo tempo o comportamento moral do mundo natural, as práticas humanas que a condicionam, e como nós somos modelados através da natureza (JENKINS, 2008, p.59-60). Assim, “a inteligibilidade da ética ambiental é iluminada pela luz da natureza, a luz das práticas sociais e da pertença humana à terra” (GURIDI, 2018, p.120).

Vejamos então as três estratégias da ética ambiental, vinculadas à teologia da Graça.

(1) Ecojustiça

A estratégia da ecojustiça se organiza em torno do conceito de “integridade da criação” e realça o vínculo de Deus com as criaturas, independentemente da humanidade (JENKIS, 2008, p.63-78). O valor da natureza se fundamenta na sua relação com o Deus criador, e não no benefício que propicia ao ser humano. Deus ama a criação e vela por ela. Essa noção de justiça mostra a mútua dependência da iniquidade praticada contra os seres humanos e a exploração da natureza. Somos chamados a modelar nossa relação com a natureza a partir da forma como Deus se relaciona com cada criatura.

Para os defensores da ecojustiça, tornar-se amigo da Terra restaura os humanos à amizade com Deus. E ambas as formas de amizade requerem solidariedade com os humanos pobres e a participação em toda a comunidade de Deus (JENKIS, 2008, p.64).

A estratégia da ecojustiça explicita a graça como santificante. Somos “capturados” pela graça santificante quando fazemos justiça à criação (GURIDI, 2018, p.120).

Essa estratégia deve clarificar e aprofundar dois aspectos:

(a) Por que e como o fato de amar e cuidar a criação é um meio de aceder à graça divina. Ou seja, a maneira na qual a natureza pode levar à humanidade à intimidade com Deus. Além disso, quais seriam as características da natureza que expressam a integridade da criação. Eis uma pergunta pertinente: quais aspectos da natureza desvelam a vontade e a providência divina?

(b) Como conciliar o amor de Deus para cada criatura e o conjunto da criação com algumas características da vida natural como a violência, o sofrimento e a morte. Tais traços são inerentes à integridade da criação ou uma expressão do mal (pecado), que deve ser superado? (GURIDI, 2018, p.121-122).

(2) A administração da criação

A administração da criação seria a segunda estratégia teológica para justificar que o cuidado da criação é parte essencial da fé cristã. Tal estratégia foi desenvolvida sobretudo no ambiente protestante, em torno do conceito de *stewardship* (*traduzido em português por “mordomia”). Como os humanos são os representantes de Deus na criação, devemos administrar e cuidar dela. Essa visão funda a responsabilidade humana em relação à criação no mandato divino (JENKIS, 2008, p.79-94).

Convém recordar que o termo é polissêmico. Seriam sinônimos: administration, management, governance, stewardship, running, direction. Diz respeito a supervisionar ou cuidar de algo ou alguém.

O foco principal desta estratégia é a fidelidade das práticas humanas à missão recebida (de Deus) de cuidar e proteger a criação. Essa estratégia mostra uma compreensão da graça como redenção. A responsabilidade humana para as outras criaturas provém da relação de Deus com os seres humanos, pois somos seus representantes. Portanto, as práticas ecologicamente amigáveis se fundamentam

primariamente na vontade de Deus, no mandato divino, e não na dignidade da natureza. A humanidade cuida aquilo que Deus lhe confiou (GURIDI, 2018, p.123).

Questiona-se tal concepção, pois ela pode dar lugar a um antropocentrismo inaceitável, que justifica prática abusivas contra a natureza. Responde-se a esta suspeita, afirmando a complementariedade de Gen 1 (mandato divino de dominar) com Gen 2 (proteger e cuidar). Reinterpreta-se a tarefa de dominar e governar como uma missão de representante de Deus, implicando assim limites e obrigações. No entanto, essa estratégia estabelece uma diferença ontológica entre a humanidade e as demais criaturas.

Os cristãos são convidados a associar-se à obra redentora de Cristo, que liberta a criação e a humanidade, restaura a semelhança nos seres humanos e leva a criação à sua realização plena. Os cristãos são fiéis administradores na medida em que fundam seu comportamento na vida e ministério de Jesus (GURIDI, 2018, p.123).

O que seria uma verdadeira administração de acordo com o governo de Cristo? Há três aspectos que não estão bem resolvidos na estratégia da administração da criação.

(a) Ao colocar Jesus como a figura inspiradora para a administração, há um gap. O conceito mesmo de administração é mais amplo do que o de cuidado. Cristo sofre e dá sua vida em resgate por toda a criação. Como o cristão fará isso?

(b) A natureza é salva com práticas humanas ecológica, ou ela mesma se encontra desfigurada e distorcida, e por isso necessita de uma restauração redentora? O que a graça faz com a natureza, entendida como biosfera?

(c) É preciso aprofundar a reflexão sobre o vínculo entre “administração fiel” e a “obra redentora de Cristo”. Se a administração da natureza significa uma participação na obra redentora de Cristo, então se acentua o papel original do ser humano em relação ao resto da criação (GURIDI, 2018, p.124-125).

(3) A espiritualidade da criação

A terceira estratégia consiste na espiritualidade ecológica (JENKIS, p.95-111). Seu ponto de partida é considerar a íntima comunhão entre os seres humanos e as demais criaturas. Nós, humanos descobrimos nosso papel e lugar na medida em que reconhecemos a interconexão e dependência com toda a criação. A humanidade se

vê como uma cosmologia viva. Tal visão está especialmente presente na tradição oriental ortodoxa, que acentua a graça divina como divinizante. Deus conduz, ao mesmo tempo e no mesmo processo, a humanidade e a criação para sua realização plena. Compartilhamos a mesma origem, somos sustentados na existência pela mesma fonte da vida e nos dirigimos para o mesmo destino.

A humanidade está incluída na totalidade da criação. Ambas estão animadas pelo poder de Deus e são movidas a participar da vida divina. Então, antropologia teológica está vinculada à teologia da criação. Nós, os humanos, somos a expressão consciente de uma história cósmica.

A estratégia da espiritualidade ecológica combina os três tipos de criatividade: a divina, a cósmica e a humana. Ou ainda: a atividade própria da natureza, a participação humana na graça divina e a ação de Deus dentro da criação” (GURIDI, 2018, p.126).

Há dois pontos a clarificar neste terceiro esforço teológico:

(a) Que aspectos da criatividade da natureza devem inspirar os humanos? Ela apresenta uma série de traços aparentemente contraditórios, como: ordem, equilíbrio, hierarquia, caos, mudança, fluxo e redes. Outros aspectos parecem contradizer a divinização que Deus realiza, como a depredação, a violência e o sofrimento. A teologia precisa identificar quais características da biosfera “são manifestações do atuar divino, através do próprio poder criativo da natureza”.

(b) É necessário aprofundar a compreensão acerca da causalidade divina dentro da criação. Por um lado, já foram utilizadas categorias como redimir, transformar, recriar e divinizar. Mas não está totalmente claro como Deus realiza esta tarefa. Ou seja, como a causalidade divina opera dentro do cosmos. Além disso, trata-se de descrever e representar qual é o fim para o qual a criação inteira está sendo conduzida (GURIDI, 2018, p.128).

Conclusão: até que ponto essas tipologias são úteis para ecoteologia latino-americana?

Vamos apresentar algumas conclusões provisórias, em forma de breves tópicos.

(a) As tipologias agrupadas pelo teólogo chileno Román Guridi, na tese de doutorado nos Estados Unidos, prestam-se a ajudar a compreender as tendências, possibilidades e perspectivas da ecoteologia no mundo, e sobretudo no nosso

continente. De outro lado, o termo “estratégia”, retirado da linguagem militar e amplamente utilizado no âmbito mercadológico não expresse com devida o amplo leque que compõe a ecoteologia.

(b) A tipologia tripartida de J. Haugth (perspectiva apologética, sacramental e escatológica) serve para perceber que a ecoteologia realiza simultaneamente a tarefa de resgatar a mensagem ecológica da Bíblia e da Tradição eclesial, como também explicitar a presença de Deus na criação. Tudo isso levando em conta que o mundo criado é imperfeito e se destina à glorificação. Já Moltmann, na clássica obra “Deus na criação”, sustenta que uma ideia diretriz para uma doutrina ecológica da criação consiste na criação para a glória, pois consiste numa visão do mundo à luz do messias Jesus e o tempo messiânico (MOLTMANN, 1987, p.18-19)

(b) As duas primeiras perspectivas predominam na *Laudato Si*, de maneira articulada. No capítulo II da encíclica (LS 62-92), Francisco tanto sustenta que cada criatura e a totalidade da criação constituem um “evangelho”, uma boa notícia salvífica. E cada criatura tem valor em si mesma, e não devido à sua eventual utilidade para o ser humano (LS 62-92). Embora com menos citações na encíclica, o Papa mantém a tensão escatológica: a criação não possui a plenitude de Deus, e caminha conosco para a glorificação, já iniciada com a ressurreição de Jesus (LS 88, 100, 243).

(c) Quanto à primeira perspectiva apontada por Haugth, seria mais conveniente chama-la de “doutrinal” do que “apologética”. Redescobrir a dimensão ecológica da mensagem cristã é uma tarefa imensa! Vale recordar, a título de exemplo, os livros “Toda a criação. Bíblia e ecologia” (REIMER, 2006) e “Envia teu espírito e haverá criação. Reflexões sobre ecologia e Bíblia” (GALAZZI e RIZZANTE, 2017). E, na perspectiva da patrística oriental e da teologia ortodoxa, “Abitar la terra. Una visione Cristiana dell’ecologia” (THEOKRITOFF, 2009).

(d) A tipologia de Rosemary R. Ruether se assemelha à de Haugth, embora contemple somente dois parâmetros, que ela denomina “tradição da aliança” e “tradição sacramental”. A contribuição da autora para a teologia latino-americana consiste na crítica que ela faz às estruturas patriarcais e dominadoras, que fazem a terra adoecer e oprime as mulheres e os pobres. Nesse sentido, Rosemary R. Ruether elabora uma reflexão ecoteológica e feminista em vista de transformar a realidade. Aproxima-se assim dos objetivos da teologia da libertação e de outras teologias contextuais do nosso continente, como a teologia indígena e afro-descendente. Mais

do que a tipologia adotada, o discurso ecofeminista de Ruether é um alerta para as Igrejas cristãs. Embora seja minoritária no mundo evangélico, há importantes obras em perspectiva ecumênica, que abordam a responsabilidade das Igrejas para as questões sócio-ambientais. A título de exemplo: “Pobreza, riqueza e ecologia” (MSHANA e GIESE – orgs, 2011) e “Meio ambiente e missão” (PINTO DE CASTRO, 2003), além das publicações e eventos coordenados do CONIC.

(e) Por fim, a tipologia de Jenkins, descritas numa obra complexa, relacionam as três estratégias (ecojustiça, administração da criação, espiritualidade ecológica) com uma respectiva teoria da graça e a predominância, respectivamente, nas igrejas católica, protestante e ortodoxa. Parece-nos que a contribuição mais significativa do autor para nós consiste nas questões que ele propõe em cada estratégia, a fim de incentivar o trabalho criativo da ecoteologia. Uma delas, crucial, consiste no sentido da violência nos ciclos de vida e de morte na natureza. A outra: como se relaciona a missão de administrar/servir à criação com a redenção de Cristo?

(f) Para finalizar, temos consciência que as tipologias adotadas são insuficientes para abarcar a pluralidade e a riqueza da ecoteologia, sobretudo no nosso continente. A vasta e criativa obra de Leonardo Boff, por exemplo, não se encaixa nas classificações propostas, embora se possa dizer que nele predomina a perspectiva sacramental. Boff tem se voltado especialmente para explicitar o paradigma eco-cosmológico (BOFF, 2019) e a eco-espiritualidade, num diálogo com as ciências e a sociedade civil. Além disso, a *Laudato Si* suscitou uma série de eventos e obras em torno da Ecologia Integral, da teologia da criação e do cuidado da “Casa Comum” (TAVARES e MURAD – orgs, 2016; RAMÍREZ e ÁNJEL, 2018). Novos temas estão surgindo, como a Teologia da Libertação Animal (SUSIN e ZAMPIERI, 2018), a relação entre alimentação, ecologia e teologia (WIRZBA, 2018) e a reflexão interdisciplinar sobre tecnociência, ecologia e fé (MURAD, REIS e ROCHA – orgs, 2019). Portanto, a ecoteologia tem um longo e promissor caminho a trilhar!

Referências bibliográficas

BOFF, L. Características do novo paradigma eco-cosmológico. In: LESBAUPIN, I; CRUZ, M (orgs). *Novos paradigmas para outro mundo possível*. São Paulo: Usina, 2019, p.123-128.
GALLAZZI, S; RIZZANTE, A.M. *Envia teu espírito e haverá criação*. Reflexões sobre ecologia e Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2017.
GURIDI, R. *Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago: Univ. Alberto Hurtado, 2018.

HAUGHT, J. *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*. New York: Paulist Press, 1993.

HAUGHT, J. *Theology and Ecology in an Unfinished Universe in: Religion and the new ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*. Notre Dame: Univ. Notre Dame Press, 2006.

JENKINS, W. *Ecologies of Grace*. Environmental Ethics and Christian Theology. Oxford University Press, 2008.

MOLTMANN, J. *Dios en la Creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.

MSHANA, R.R; GIESE, N (orgs). *Pobreza, riqueza e ecologia*. Perspectivas ecumênicas da América Latina e Caribe. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2011.

MURAD, A; REIS, E.V.B; ROCHA, M.A. (orgs). *Tecnociência e ecologia*. Múltiplos olhares. Rio de Janeiro, Lumen Iuris, 2019.

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

PINTO DE CASTRO, C (org). *Meio ambiente e missão*. A responsabilidade ecológica das Igrejas. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

RAMÍREZ, H.C; ÁNJEL, M; *El cuidado de la Casa Comum*. Bogotá: Javeriana, 2018.

REIMER, H. *Toda a criação*. Bíblia e ecologia. Goiânia: Oikos, 2006.

RUETHER, R. R. Tres versiones clásicas sobre la Creación. Retratos utilizados para sacralizar relaciones de dominación (Trecho de *Gaia y Dios*). Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/394.htm>

RUETHER, R. R. *Gaia y Dios*. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra. Demarc, México, 1993.

RUETHER, R.R. Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo. Estudos Teológicos, 36(2):129-139, 1996. Disponível em: est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/download/818/747 acesso em 01/11/2019.

SANTMIRE, P. (The travail of nature: the ambiguous ecological promise of Christian Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1985

SUSIN, L.C; ZAMPIERI, G. A Vida dos Outros - Ética e Teologia da Libertação Animal. São Paulo: Paulinas, 2014.

TAVARES, S; MURAD, A. (orgs), *Cuidar da Casa Comum*. Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo: Paulinas, 2016.

THEOKRITOFF, E. *Abitare la terra*. Una visione cristiana dell'ecologia. Magnano: Qiqajon, 2009.

WIRZBA, N. *Alimento & Fé - Uma Teologia da Alimentação*. São Paulo: Loyola, 2014.

Obs: Pesquisamos os textos originais de R. Ruther e W. Jenkins, mas não tivemos acesso às obras citadas de J. Haught e P. Santmire.

ST 01 - ESPÍRITO E UTOPIA DO REINO DE DEUS: QUESTÕES EMERGENTES ENTRE PNEUMATOLOGIA E CRISTOLOGIA

ESPERANÇA PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO PONTIFICADO DE FRANCISCO

Luiz Carlos Sureki*

Resumo

A salvação que as religiões anunciam como Boa Notícia pertence ao campo da esperança. É próprio da esperança não se mover por verdades absolutas e certezas indubitáveis sobre a salvação, mas antes pela *possibilidade* de alcançá-la. Se quem deve responder à pergunta pelo que nos é permitido esperar é a religião, segue-se que o diálogo entre as religiões deverá se dar no horizonte da esperança. Os objetivos desta comunicação são os seguintes: mostrar que neste contexto plurirreligioso a atitude de abrir-se ao diálogo não é um luxo, mas uma necessidade; sublinhar que a boa notícia da salvação apregoada por cada religião não pode e nem deve ser imposta à outra religião ou religiões sem que se contradiga e, conseqüentemente, se autodestrua; apresentar os principais aportes do Papa Francisco para o diálogo inter-religioso. O método é bibliográfico e sistemático. Consiste, num primeiro momento, em apresentar o Papa Francisco como um autêntico mensageiro da esperança e da paz a partir de seus principais discursos em encontros com líderes religiosos diversos. O segundo momento buscará organizar sistematicamente os principais conceitos que aparecem nos discursos de Francisco: diálogo, esperança, caminho, dom e paz. Como resultado teremos que é na relação entre religião e salvação que esses termos adquirem seu significado religioso mais profundo; que o diálogo é condição para se encontrar a paz; que a paz, por sua vez, exige um compromisso comum; que esse compromisso comum deveria começar por aquilo nós todos já temos em comum: a casa comum. A conclusão apontará para o fato de que as religiões não podem ficar alheias à crise socioambiental. Nesse sentido, a presente comunicação encontra sua relação com a temática deste Congresso Anptecre 2019.

Palavras-chave: Religião. Esperança. Diálogo. Salvação. Paz.

Abstract

The salvation that religions announce as Good News belongs to the field of hope. It is typical of hope not to be moved by absolute truths and indubitable certainties about salvation, but rather by the possibility of attaining it. If the answer to the question of why we have hope is religion, then the dialogue between religions must take place on the horizon of hope. The objectives of this communication are as follows: to show that in this multi-religious context the attitude of openness to dialogue is not a luxury, but a necessity; to emphasize that the Good News of salvation proclaimed by each religion

* Doutor em Teologia Fundamental pela Leopold-Franz Universität de Innsbruck, Áustria. Professor no PPG da FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte - MG. Comunicação vinculada ao Grupo de Estudos de Cristologia, contou com o apoio da Capes-Proex. E-mail: luizsureki@hotmail.com

cannot and should not be imposed on another religion (or religions) without being self-contradictory and consequently self-destroying; to present the main contributions of Pope Francis to interreligious dialogue. The method is bibliographic and systematic. It consists, at first, in presenting Pope Francis as a true messenger of hope and peace from his principal discourses in meetings with various religious leaders. Secondly it aims to systematize the main concepts that appear in Francis' discourses: dialogue, hope, way, gift and peace. As a result, we will find out that: these terms acquire their deepest religious meaning in the relationship between religion and salvation; dialogue is a prerequisite to find peace; the peace, in turn, requires a common engagement, this common engagement should start by what we have in common: our common home. The conclusion will point to the fact that religions cannot be oblivious to social and environmental crisis. In this sense, the present communication finds its relationship with the theme of this Anptecre Congress 2019.

Keywords: Religion. Hope. Dialogue. Salvation. Peace.

1- O encontro das religiões

A pluralidade das religiões é hoje um fato incontestável. O encontro das religiões, com todas as dificuldades que isso implica, será certamente uma das características mais relevantes do terceiro milênio. Abrir-se ao diálogo será questão vital para as religiões, oportunidade de se renovarem, se purificarem, se reafirmarem, resgatarem o que lhes é constitutivo, o que elas têm de melhor.

Nesse sentido, o Papa Francisco vem abrindo um horizonte de esperança. O que apresentamos aqui são alguns aportes da trajetória de Francisco para o diálogo inter-religioso, tomados dos principais encontros do pontífice com líderes e representantes das mais distintas religiões. Na conclusão, reunimos sinteticamente o percurso.

1.1 Roma, setembro de 2013

No Encontro Internacional para a Paz, "*A coragem da esperança: religiões e cultura em diálogo*", dizia Francisco "vosso encontro de cada ano nos sugere o *caminho*: a coragem do *diálogo*, que incute esperança. (...) No mundo e nas sociedades existe pouca paz, também porque falta diálogo (...) O diálogo é o caminho da paz" (FRANCISCO, 2013).

Ao dizer que o encontro sugere o caminho, há de se notar a importância do encontro por si só. Estar dispostos a encontrar-se é estar dispostos a dialogar. E dado que tal diálogo é algo novo para muitas religiões até então voltadas sobre si mesmas,

segue-se que é preciso ter coragem. Coragem esta que suscita esperança em nós: a esperança de que as religiões, por meio do diálogo, encontrem o caminho da paz.

1.2 Tirana, Albânia – 21.09.2014

Aos líderes de outras religiões e de outras denominações cristãs disse o Papa Francisco:

No fundo, todos somos peregrinos nesta terra, nesta viagem, aspirando à verdade e à eternidade. Não vivemos nem individualmente nem como grupos nacionais, culturais ou religiosos, como entidades autônomas e autossuficientes, mas sim que dependemos uns dos outros, estamos confiados aos outros, aos cuidados dos outros.

Note-se que o Papa articula a dimensão peregrina da vida com a interdependência mútua com os outros, sem perder, contudo, a identidade pessoal. Por outro lado, toda religião (identidade religiosa) existe como tal por referência a uma outra (ou outras). Nesse sentido, as religiões são interdependentes porque assim o são os homens e mulheres. A aspiração à verdade e ao definitivo diz respeito, nas diversas religiões, à salvação. Daí a necessidade de recuperar a esperança que é onde o anúncio da salvação finca raízes.

1.3 Santa Cruz de la Sierra, Bolívia - 05-13.07.2015

Trata-se do II Encontro Mundial dos Movimentos Populares. Francisco diz: “A primeira tarefa é pôr a economia ao serviço dos povos. (...) A segunda tarefa é unir os nossos povos no caminho da paz e da justiça. (...) E a terceira tarefa ... é defender a Mãe Terra. (...) Os povos do mundo querem caminhar em paz para a justiça” (FRANCISCO, 2015).

Neste discurso o Papa conjuga autonomia dos povos e busca da justiça. Não se pode unir os povos no caminho da paz e da justiça, se a economia não estiver ao serviço dos povos e, por isso, também ao serviço da defesa da terra, casa comum de todos os povos. Não basta querer caminhar em paz. É preciso promover a paz para que também a justiça possa ser realizada. Exclusão e indiferença atentam contra a paz, contra a autonomia e contra a justiça.

1.4 Assis, Itália – 20.09.2016

No Encontro das Religiões - Jornada de oração pela paz “*Sede de Paz - Religiões e Culturas em Diálogo*”, dizia o Papa Francisco a mais de 500 representantes religiosos:

Temos sede de paz, temos o desejo de testemunhar a paz, temos sobretudo necessidade de rezar pela paz, porque a paz é dom de Deus e cabe a nós invocá-la, acolhê-la e construí-la cada dia com sua ajuda. (...) [Ajuda que precisamos para] enfrentar a grande doença do nosso tempo: a indiferença. É um vírus que paralisa, torna inertes e insensíveis..., [produz] o *paganismo da indiferença*. Rezamos uns ao lado dos outros, uns pelos outros. (...) Rezamos pela paz. (...). Paz significa *Acolhimento*, disponibilidade para o diálogo (FRANCISCO, 2016).

O indiferentismo religioso pode ser tão nocivo quanto o fundamentalismo religioso e/ou o rechaço enérgico de toda religião. Os indiferentes não estão situados em lugar algum. Ser pacífico não é ser indiferente. A paz não brota da indiferença. Francisco associa a paz ao bem que se deve buscar, e à esperança, onde o sumo bem, a salvação se anuncia. Não haverá esperança de paz com outros se não estamos em paz conosco mesmos; e não estaremos em paz conosco mesmos, se não temos um fundamento último onde ancorar nossa esperança.

1.5 Münster e Osnabrück, Alemanha - 10-12.09.2017

No Encontro Internacional Inter-religioso: “*Caminhos de Paz*”, Francisco retomou o tema da paz,

Este caminho de paz e de diálogo ... é atual e necessário. (...) Muitos ainda têm “sede de paz”. (...) As religiões são chamadas... a responder a esta sede, a indicar e abrir, juntamente com todos os homens e mulheres de boa vontade, caminhos de paz, sem se cansarem. (...) Somos chamados a despertar as consciências, a difundir a esperança, a suscitar e apoiar os agentes de paz (FRANCISCO, 2017).

Uma religião que não anuncia nem promove a paz depõe contra si mesma. Se a religião não anuncia a paz, não pode matar a sede do ser humano, porque ela não consegue tocar a sua esperança de salvação.

1.6 Abu Dhabi, Emirados Árabes - 04.02.2019

Durante uma viagem apostólica aos Emirados Árabes, um grande encontro o inter-religioso realizou-se. Desta vez, o Papa Francisco iniciou seu discurso pelo Deus-criador.

Deus está na origem da única família humana. Deus é o criador de tudo e de todos, quer que vivamos como irmãos e irmãs, morando nesta casa comum da criação que Ele nos deu. Funda-se aqui, nas raízes da nossa humanidade comum, a fraternidade como ‘vocação contida no desígnio criador de Deus’. Esta fraternidade diz-nos que todos temos igual dignidade humana. (...) Inimigo da fraternidade é o individualismo. (...) Chegou o tempo de as religiões se gastarem mais ativamente, com coragem e ousadia e sem fingimento, por ajudar a família humana a amadurecer a capacidade de reconciliação, a visão de esperança e os itinerários concretos de paz (FRANCISCO, 2019)

O Papa retoma indiretamente algo importante presente na Declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II: a origem e o destino comum do ser humano em Deus. Isso é fundamental para se falar em dignidade, fraternidade e igualdade, possibilidade de reconciliação, diálogo maduro e transparente. Fraternidade não exclui a multiplicidade e as diferenças entre as pessoas. O caminho para alimentar a fraternidade, promover a justiça, buscar a paz, superar o individualismo continua sendo o diálogo. Ou construiremos juntos o futuro ou não haverá futuro. As religiões devem construir pontes entre os povos e as culturas.

2- Articulação sintética dos principais conceitos utilizados por Francisco

Seis temas ou conceitos, intimamente interconectados, chamam nossa atenção: diálogo, esperança, religião, caminho, salvação e paz.

A religião deve responder à pergunta pela esperança. Ora, o objeto da esperança diz respeito àquilo que as religiões comumente chamam de salvação (plenitude de realização, de vida). Salvação é um conceito polissêmico. Toda religião pretende ser (um) caminho de salvação, caminho para a salvação.

Daí se segue que a salvação é a meta, o “para-onde” a religião conduz; é, pois, a razão de ser do caminho e, por isso, a razão de ser de qualquer religião. Se tomamos o cristianismo, temos que Cristo Jesus é o caminho para os cristãos, mas temos também que ele não é propriedade exclusiva do cristianismo, nem se confunde com

este. Dizer “Jesus Cristo é o Salvador” não é o mesmo que dizer “o cristianismo é a salvação”.

Se muitas são as religiões, segue-se que o diálogo inter-religioso não pode ser monólogo, não pode ter um só logos, mas antes deve ser *dialógico*, perpassar os *logoi* (PANIKKAR, 2006, p. 31). Por isso, os temas deste diálogo precisam ser transversais. O Papa Francisco, quando se dirige aos representantes de outras religiões, não discute, por exemplo, o dogma da Trindade (específico da compreensão cristã de Deus). Antes fala de paz, de justiça, de dignidade do ser humano, de superação da indiferença, de cuidado com a casa comum, de desafios e problemas reais que a todos concernem, porque não é mais possível viver num isolamento intocável sem compromisso ético-social.

Toda religião tem uma dimensão comunitária. Não existe religião de um indivíduo. A religião não liga somente o homem ao seu fim último (que nós chamamos “Deus”), mas liga os homens entre si, com o cosmos, e com o fim último esperado como bem supremo por todos e por cada fiel. Por isso, a religião é também o lugar da superação do individualismo, da reconciliação com os demais e, por isso, caminho para a paz.

A paz tem uma relação especial com a salvação. Em muitos casos a paz é outro nome para dizer salvação. Se salvação é vida em plenitude, esta não se instaura pelo caminho que mata a vida: a violência.

Diálogo e a paz caminham juntos. Se faltar diálogo, o encontro vira confronto. “O diálogo é o caminho para a paz”, diz Francisco, assim como o é a religião. Daí se segue que nenhuma religião conseguirá realizar sua finalidade pela via da recusa ao diálogo. Recusar o diálogo é recusar a possibilidade de construção da paz. Recusar a paz é recusar a possibilidade de promover o diálogo.

Conclusão

Nunca antes na história da Igreja católica um Pontífice falou tanto sobre a necessidade de diálogo e de paz com outras culturas, religiões e tradições religiosas.

Percebemos, a partir destas breves considerações, que as condições para o diálogo inter-religioso estão interconectadas. Sem uma mente aberta à pluralidade e sem um espírito aberto à acolhida do diferente não é possível escutar o outro na sua

verdade, no seu ser-outro. Impedida de expressar-se, a pessoa se vê ferida na sua dignidade e liberdade religiosa.

Nenhuma religião promete salvação sem comprometimento efetivo e afetivo do fiel para com a verdade, a prática da justiça, o cultivo do amor e da paz. E ninguém se compromete com isso, se não houver nele a esperança no cumprimento da promessa que sua religião lhe anuncia como salvação e, por isso, como boa notícia (Evangelho). Para os cristãos, Deus é Amor. E o amor não conhece diferenças religiosas.

Referências bibliográficas

- FRANCISCO, Papa. Discurso ao Conselho Pontifício para o diálogo inter-religioso, 28 de novembro de 2013. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130930_incontro-pace-s-egidio.html. Acesso em: 22 mai.2019.
- FRANCISCO, Papa. Viaje Apostólico de Su Santidad Francisco a Tirana (Albania). Encuentro con los líderes de otras religiones y otras denominaciones cristianas, el 21.09.2014, Universidad Católica “Nuestra Señora del Buen Consejo”. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140921_albania-leaders-altre-religioni.html. Acesso em: 19 ago. 2016.
- FRANCISCO, Papa. II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares com el Papa Francisco – Bolívia, 2015. <http://latinoamericana.org/2016/info/docs/CartillaMovsPopularesPapaFranciscoBolivia.pdf>. Acesso em: 11.ago.2016.
- FRANCISCO, Papa. Jornada de oração pela paz, “Sede de paz. Religiões e culturas em diálogo”, Assis, 2016. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assisi-preghiera-pace.html. Acesso em 24 mar. 2019.
- FRANCISCO, Papa. Mensagem do Papa Francisco aos participantes no Encontro Internacional Inter-religioso “Caminhos de Paz”, Münster e Osnabrück, 2017. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170828_messaggio-strade-di-pace.html. Acesso em: 19 mar. 2019.
- FRANCISCO, Papa. Discurso do Papa Francisco no Encontro Inter-religioso de Abu Dhabi, 2019. <https://www.acidigital.com/noticias/discurso-do-papa-francisco-no-encontro-inter-religioso-de-abu-dhabi-66661>. Acesso em: 10 abr. 2019.
- PANIKKAR, Raimon. *Paz e Interculturalidad: Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.

CONSIDERAÇÕES PARA ESPIRITUALIDADES LATINO-AMERICANAS A PARTIR DA PNEUMATO-ECLESIOLOGIA DE VÍCTOR CODINA

Gilmar Ferreira da Silva¹³⁴

Resumo

Víctor Codina é sacerdote jesuíta e teólogo. Ele considera que cristianismo, em suas diferentes expressões históricas, deve reconhecer a especificidade das espiritualidades que emergem nos países latino-americanos. Mesmo nesses contextos, também é preciso ressaltar que existem desigualdades sociais. Essas desigualdades impõem mecanismos que impedem o reconhecimento das espiritualidades vivenciadas por grupos humanos que são excluídos social, cultural, econômica e religiosamente. O problema da exclusão de algumas espiritualidades e imposição de outras será ainda mais prejudicial ao cristianismo se for considerado a proposição de Víctor Codina na qual ele assume que “o cristianismo não é uma religião, senão uma espiritualidade”. Nesta comunicação objetiva-se reconhecer alguns dos aspectos constitutivos das espiritualidades cristãs a partir de abordagens elaboradas pelo teólogo latino-americano Víctor Codina. Para que o objetivo seja alcançado serão (a) identificados aspectos históricos do processo de “afastamento” entre teologia e espiritualidade. (b) Também serão descritas questões advindas das tentativas de homogenização das espiritualidades ocidentais e (c) serão pontuadas contribuições para reflexões a respeito dos temas espiritualidades e eclesiologia. Quanto a abordagem a pesquisa será bibliográfica pois se concentrará em três obras de Víctor Codina que consideram esse tema: *El Espíritu del Señor actúa desde abajo, Una Iglesia nazarena: Teología desde los insignificantes e para comprender la Eclesiología desde América Latina*. Considera-se que, ao identificar aspectos dos processos históricos que produziram o afastamento entre o teologia e espiritualidade, pessoas cristãs sejam motivadas a promoverem ações de integração entre essas duas facetas constitutivas e igualmente importantes da vida cristã. A diversidade de espiritualidades latino-americanas é experiência fecunda e capaz de captar a “criatividade” das expressões da fé cristã nesse continente. Por essa razão, mesmo que seja diversificada, será uma espiritualidade profética, criativa, ecumênica e libertadora.

Palavras-chave: Espiritualidade. Igreja. Ecumenismo. Espírito Santo. Teologia latino-americana.

Abstract

Victor Codina is a Jesuit priest and theologian. He considers that Christianity, in its different historical expressions, must recognize the specificity of the spiritualities that emerge in Latin American countries. Even in these contexts, it must also be stressed that there are social inequalities. These inequalities impose mechanisms that prevent the recognition of the spiritualities experienced by human groups who are socially,

134 Mestre em Teologia e doutorando pela FAJE-BH, CAPES – gilmarfate@gmail.com

culturally, economically and religiously excluded. The problem of excluding some spiritualities and imposing others will be even more detrimental to Christianity if one considers Victor Codina's proposition that he assumes that "Christianity is not a religion but a spirituality." This communication aims to recognize some of the constitutive aspects of Christian spiritualities from approaches elaborated by the Latin American theologian Victor Codina. In order to achieve this goal, we will identify (a) historical aspects of the process of "turning away" between theology and spirituality. (b) We will also describe issues arising from attempts to homogenize Western spiritualities and (c) contribute to reflections on spirituality and ecclesiology. Regarding the approach, the research will be bibliographic because it will focus on three works by Victor Codina that consider this theme: *El Espíritu del Señor actúa desde abajo, Una Iglesia nazarena: Teología desde los insignificantes e para comprender la Ecclesiologia desde America Latina*. By identifying aspects of the historical processes that led to the distance between theology and spirituality, Christian people are motivated to promote actions of integration between these two equally important constitutive facets of the Christian life. The diversity of Latin American spiritualities is a fruitful experience capable of capturing the "creativity" of the expressions of the Christian faith in this continent. For this reason, even if it is diverse, it will be a prophetic, creative, ecumenical and liberating spirituality.

Keywords: Spirituality. Church. Ecumenism. Holy Spirit. Latin American Theology.

Introdução

A acusação marxista de que a fé seria o ópio do povo poderia encontrar certo respaldo no fato de que a religiosidade cristã na América Latina, fruto dos processos de colonização, tenha como consequência uma espiritualidade marcada pela submissão. Mas Codina ressalta que o testemunho histórico demonstra, ao contrário, que a fé alimenta uma "espiritualidade libertadora" e é um fermento da luta contra injustiça (CODINA, 2015, p. 21).

Segundo Codina essa "espiritualidade libertadora" é uma espiritualidade que procede do Espírito de Jesus. Ela é claramente diferente da mera religiosidade humana que, por vezes, se identifica com uma tradição eclesial estática. Essa dinâmica evidencia o fato de que o cristianismo não é, primariamente, uma religião, mas uma "espiritualidade" (CODINA, 2015, p. 60).

Esta comunicação pretende reconhecer alguns dos aspectos constitutivos das espiritualidades cristãs a partir de abordagens elaboradas pelo teólogo latino-americano Victor Codina. Serão identificados aspectos históricos do processo de "afastamento" entre teologia e espiritualidade. Também será tratado a temática da diversidade em relação às espiritualidades e teologias ocidentais. Serão pontuadas contribuições para reflexões a respeito dos temas espiritualidades e ecclesiologia.

A crise da relação entre teologia e espiritualidade

A falta de estabilidade entre a teologia e a espiritualidade na vida cristã não decorre somente fatores externos a fé cristã. Segundo Codina no Ocidente Cristão, aproximadamente a partir do século XIV a vida cristã passa a sofrer com o distanciamento entre teologia e espiritualidade. A teologia adquiriu tendências de se caracterizar pela pouca relação com a experiência e com os aspectos espirituais da vida cristã. A espiritualidade, por sua vez, desenvolve devoções e piedades extremas. Embora esteja mais próxima da experiência de vida dos fiéis, no entanto, é pouco teológica e corre o risco de perder a identidade cristã e operar como um fator de alienação em relação à realidade (CODINA, 2015, p. 63).

A dicotomia entre espiritualidade e teologia não é uma característica que identifica toda a fé cristã. Codina ressalta, por exemplo, que a mentalidade teológica oriental, em seu conjunto geral, é uma perspectiva cristã mais experiencial e mística. Ela se inspira na espiritualidade monástica (CODINA, 2015, p. 80). Todos os seus temas são afetados pela sensibilidade ao tema do Espírito e pela perspectiva trinitária (CODINA, 2015, p. 91).

Nesse contexto teológico os ícones expressam outra dimensão da espiritualidade, a simbólica. Essa espiritualidade simbólica não limita o mistério a termos racionais e nos aproxima do tema da relação entre o Espírito e a beleza. Não é uma beleza conforme os padrões mundanos, mas uma beleza escatológica e espiritual. Uma beleza que passa pela cruz e pela ressurreição e que salvará o mundo (CODINA, 2015, p. 86).

Outro fator característico da espiritualidade e da teologia oriental é a sua sensibilidade cósmica. Essa sensibilidade, inclusive, pode encontrar paralelos nas perspectivas de mundo dos povos originários da América Latina. Em ambas se valoriza a harmonia com a natureza, são festivos e possuem grande sensibilidade simbólica. Além disso também se caracterizam por uma espiritualidade popular e encarnada no cosmos (CODINA, 2015, p. 91).

Segundo Codina, além da espiritualidade oriental, outros movimentos espirituais se destacam pela busca de uma espiritualidade mais popular e aberta ao comunitário. Os pentecostais, a renovação carismática e mesmo a New Age propõem uma espiritualidade menos racionalistas, que não seja expressa somente em complexos sistemas dogmáticos ou normas. Em comum procuram espiritualidades que valorizem

as experiências, sejam carismáticas, místicas, sensíveis à corporeidade e a dimensão afetiva (CODINA, 2015, p. 106).

Codina assume que a dimensão martirial é outra dimensão fundamental de toda espiritualidade e com consequente repercussão na teologia. Ela demonstra a superação da mera racionalidade, da rotina ou mesmo dos ritualismos institucionalizados. O martírio pode chegar a morte física, o que certamente é a indicação de que não se trata de uma espiritualidade superficial (CODINA, 1990, p. 49).

Considere-se, então, que é preciso resgatar a relação intrínseca entre espiritualidade e teologia, valorizando o caráter pluridimensional de ambas. Devem ser também místicas, simbólicas, cósmicas, martirial e integradas com a realidade. Dessa perspectiva resulta um desafio específico: a diversidade.

Diversidade: um desafio para espiritualidade e teologia cristã

A Trindade é o modelo cristão de inspiração como comunhão na diversidade, numa relação mútua de amor (CODINA, 2015, p. 89). Codina destaca que é preciso uma atenção a ação do Espírito, pois ela tem sido marginalizada e obscurecida na teologia ocidental (CODINA, 2015, p. 87).

O Espírito não se limita a uma cultura ou modo de expressar a espiritualidade. Ele está presente e ativo em toda a humanidade, em todas as culturas e religiões. Ele assume a diversidade e, a partir do interior, dinamiza pessoas, grupos, comunidades e povos em direção ao reino, em direção a uma nova humanidade (CODINA, 2015, p. 49).

O Espírito de Pentecostes, derramado sobre toda a carne, é o que permitiu essa abertura; radicalizou e aprofundou a cristologia e a eclesiologia libertadora. Nele as diferenças são respeitadas e há enriquecimento com a diversidade de pessoas (CODINA, 2015, p. 134).

Evidencia-se que a teologia e a espiritualidade cristã na América Latina devem considerar a diversidade cultural e religiosa desse continente. Mas além disso não é possível negar a realidade de pobreza, injustiça e exclusão social (CODINA, 2010, p. 169). Toda essa realidade exige da vida cristã uma opção histórica concreta.

Espiritualidade e opção pelos pobres

Segundo Codina a espiritualidade de Jesus foi profundamente definida por suas experiências em Nazaré. Suas vivências naquele contexto social e sua opção pelos pobres também se constituíram como o núcleo de seu profetismo e de todo o seu embate com as autoridades civis e religiosas. A espiritualidade de Jesus de Nazaré foi uma espiritualidade martirial que influenciou também suas opções, sua paixão e sua morte na cruz (CODINA, 2010, p. 20).

Codina esclarece que a essa “opção pelos pobres” tem um fundamento teológico. Em síntese, Deus atua dessa maneira, Deus é assim. Essa consideração é importante diante de certa tendência a assumir que essa opção tenha somente de caráter antropológico, psicológico ou mesmo se baseie somente na bondade dos pobres. Como quaisquer seres humanos, os pobres estão sujeitos a serem violentos, corruptos, vingativos, materialistas etc. É uma atitude da graça divina para com os seres humanos e não somente uma consequência de sua bondade, humildade ou espiritualidade (CODINA, 2010, p. 30).

A opção pelos pobres pode atenuar aspectos negativos da espiritualidade contemporânea, dentre os quais Codina destaca o individualismo. Essa espiritualidade individualista desconsidera a importância do pertencimento à comunidade de fé e as questões históricas e sociais. É uma espiritualidade para qual o Reino se tornou uma questão pessoal, que está somente no coração do indivíduo. Perde-se a perspectiva comunitária prefigurada na fé trinitária, porque o Reino se identifica exclusivamente com Jesus. Além disso, comumente o Reino se confunde com a Igreja ou é tido exclusivamente como uma realidade futura. Nessa perspectiva o Reino e, conseqüentemente, a espiritualidade, não tem qualquer relação com a sociedade (CODINA, 2010, p. 35).

Percebe-se que opção pelos pobres é uma atitude que decorre de uma espiritualidade concreta. Essa opção produz uma teologia que valoriza o pertencimento às comunidades de fé e o compromisso com as questões históricas e sociais. Essas são atitudes fundamentais da espiritualidade latino-americana.

Espiritualidade latino-americana

A realidade da América Latina produz um estilo próprio de espiritualidade cristã e, conseqüentemente, um novo modo de ser Igreja. Nessa igreja que surge há

protagonismo dos leigos, leituras populares da Bíblia e as mulheres têm participação ativa. Nessa espiritualidade os pobres são protagonistas e dela nascem os mártires, pessoas que optam por uma fé comprometida com a justiça. Segundo Codina, Gutiérrez descreve como uma espiritualidade que bebe no próprio poço da história do povo (CODINA, 2010, p. 42).

Essa espiritualidade latino-americana, que opta pelos pobres, também se compromete com a sua libertação e evangelização. É uma espiritualidade libertadora. Ela é contemplativa na libertação e é regada por suas lágrimas e pelo sangue de seus mártires (CODINA, 2010, p. 46).

Evidencia-se que essa fé e as religiosidades populares latino americanas possuem uma espiritualidade verdadeiramente encarnada na cultura das pessoas humildes. Elas se constituem como experiências teológicas, sabedorias sobrenaturais que sintetizam a fé cristã com as culturas locais (CODINA, 2010, p. 51).

Desafios contemporâneos: ser igreja na América Latina

A Igreja latino americana não deve se esquecer da prática e da vida de oração. Codina, destaca que a oração é um tema fundamental da espiritualidade (CODINA, 2010, p. 92).

A oração sempre teve um papel fundamental no desenvolvimento da espiritualidade cristã. Mas, longe de ser uma atitude meramente contemplativa de quem lança pacificamente sobre a graça divina toda responsabilidade e aguarda docilmente a interferência de Deus na história. Orar é fazer nosso o clamor do Espírito que, na humanidade, clama pela redenção e pela libertação. Esse clamor solidário indica um olhar especificamente evangélico sobre a história. Compreende-se que o evangelho habilita a discernir os sinais dos tempos e a reconhecer que o Espírito clama através dos pobres. Orar é participar ativamente de uma Epiclesis histórica e cósmica, que vai além da liturgia eclesial e se abre à escatologia (CODINA, 2010, p. 95).

A Igreja latino americana e a espiritualidade popular da América Latina lutam para não se converter em uma mera espiritualidade de massas. Sem uma consciência crítica a respeito da realidade. Segundo ele, nesse contexto, as pessoas vivem uma espiritualidade na vida cotidiana e procuram demonstrá-la com gestos concretos para o Senhor (CODINA, 2010, p. 115).

Para Igreja latino americana a espiritualidade popular não deve ser considerada como uma experiência de segunda classe da fé cristã. Ela é igualmente uma experiência teologal e uma sabedoria sobrenatural. Trata-se de uma espiritualidade encarnada na cultura dos povos humildes. Enfim, um modo legítimo de viver a fé (CODINA, 2010, p. 115–116).

A Igreja latino americana deve romper com a tendência da teologia ocidental de enfatizar a noção do Deus todo poderoso em detrimento do Deus de amor. Isto porque nesse contexto toda espiritualidade e a pastoral se fixam no medo da condenação e do demônio. Diante dessa concepção da santidade divina as pessoas se sentem obsessivamente culpadas e indignas (CODINA, 2010, p. 128).

A Igreja latino americana deve considerar que a reflexão teologia libertadora nasce de uma experiência espiritual libertadora. Uma espiritualidade capaz de contemplar Jesus no povo crucificado deste continente. Ela se caracteriza também por seu compromisso com a justiça ao ponto de chegar, em alguns momentos, ao martírio.

Percebe-se que Igreja latino americana deve ser sensível, isto é capaz de perceber em outras religiões e culturas às sementes do verbo e a misteriosa ação do Espírito. Também respeita o surgimento de novas teologias, como por exemplo a teologia índia e afro-americana (CODINA, 2010, p. 135–136).

Considerações finais

Conclui-se que o afastamento entre o teologia e espiritualidade resulta na incapacidade de compreender a diversidade de espiritualidades latino-americanas como experiência fecunda e capaz de captar a “criatividade” das expressões da fé cristã nesse continente.

Codina considera que as expressões da espiritualidade cristã sejam decorrentes da ação do mesmo Espírito Santo que ungiu Jesus de Nazaré e empoderou a Igreja no Pentecostes para o cumprimento de sua missão. Por essa razão, mesmo que seja diversificada, será uma espiritualidade profética, criativa, ecumênica, pública e libertadora.

Referências bibliográficas

CODINA, V. *Para compreender La Eclesiologia Desde America Latina*. Navarra: Verbo Divino, 1990.

_____. *Una Iglesia nazarena: Teología desde los insignificantes*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010.

_____. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal e Terra, 2015.

A FRUIÇÃO DO ESPÍRITO NO MÉTODO TEOLÓGICO

THE FRUITION OF THE SPIRIT IN THE THEOLOGICAL METHOD

Henrique Mata de Vasconcelos¹³⁵

Resumo

Os estudos a respeito do método teológico e científico são imprescindíveis ao teologizar, na teologização. Principalmente diante do atual cenário contemporâneo e do rigor científico requisitado pela comunidade acadêmica. Todavia, conforme o teólogo jesuíta Victor Codina mostra-nos, estamos vivendo um grande cristomonismo nas estruturas cristãs. Essa inflação de doutrinas, de aulas, de palavras, de cursos, entre outros, é uma consequência do e implica no esquecimento que o Espírito Santo sofreu na Igreja, deixando uma grande lacuna de experiências espirituais, de interioridade, de contemplação, entre outros. O teopoeta protestante Rubem Alves discorre sobre duas feiras, a feira dos utensílios e a feira da fruição. Diante de tal problemática e dos dois autores supracitados, buscaremos identificar de qual maneira o cristomonismo está infiltrado igualmente no fazer teológico, transformando-o em apenas um instrumento rígido, frio e “útil”. Com o esquecimento do Espírito perde-se a fruição, o prazer e a alegria do labor teológico. Dessa forma, a produção e o produzir teologia, o teologizar, torna-se apenas uma atividade acadêmica para cumprir exigências, créditos e para buscar-se títulos acadêmicos. O resgate da importância do Espírito Santo no método teológico trará uma libertação da frieza acadêmica e uma renovação na fruição da teologia. O teologizar não é apenas um instrumento do Reino de Deus, pelo contrário, com o Espírito, possui fruição, prazer e alegria no próprio labor e na própria reflexão. Ocasiona-se, assim, uma teologia viva e poderosa, que acarreta em um impacto vivo na academia, na comunidade e na sociedade. Assim, o impacto da transformação, humanização e libertação do Evangelho e a contribuição da teologia na realização da utopia do Reinado de Deus na história apenas são efetivos com a presença dinâmica, com o mover salvífico e a fruição transformadora do Espírito Santo – dentro do dinamismo da trindade econômica.

Palavras-chave: Reino de Deus. Método teológico. Pneumatologia. Cristologia. Trindade.

Abstract

The studies about the theological and scientific method are necessary in the theologization, especially before the contemporary context and the scientific rigor that the academic community requires of. However, as the Jesuit theologian Victor Codina point out, there is a long christomonism in the Christian structures because of the exaggeration of doctrines, classes, words, courses, among others. Thus, there is a forgetfulness of Holy Spirit in the Church as a result of it that also contributes for it. Thereby, it leaves a huge lack of spirituals experiences, interiority, contemplation, and others more. The Protestant theopoet Rubem Alves point out two fairs, the utensils fair

¹³⁵ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix (2018). Mestrando em Teologia Sistemática, como bolsista CAPES, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: henriquemata97@hotmail.com

and the fruition fair. Before that situation and these two authors, we will seek to see how the christomonism is inside theological labor, turning it a rigid, cold and useful instrument. Without the Spirit, there is not fruition, pleasure and joy in the theological work. In this way, the theological reflection becomes just an academic activity to accomplish requirements and credits as also a way to get titles. The importance of Holy Spirit in the theological method need to be rescuing and it will bring a liberation of academic coldness and a theological fruition. Theology is not only an instrument of God's Kingdom, on the contrary, with the Spirit; there is fruition, pleasure and joy in the theological labor and reflection in themselves. The fruition of Spirit brings a living and powerful theology that cause a living impact in the academy, community and society. Therefore, the impact of transformation, humanization and liberation of Gospel and the contribution of theology in the realization of utopia of God's reign in the history just are effective with the dynamic presence, with the salvific movement and with the transformative fruition of Holy Spirit. All it within the dynamism of the economic Trinity.

Keywords: Kingdom of God. Theological method. Pneumatology. Christology. Trinity.

Introdução

O pneumatólogo jesuíta Víctor Codina defende a necessidade prioritária de uma teologia e uma pastoral pneumatológica na Igreja. Tal urgência faz-se importante diante do quadro atual da Igreja, de seu *status quo*. Visando a Igreja Católica Romana, o jesuíta clareia-nos que essa vive “uma inflação de doutrinas, palavras, magistério, catecismo, aulas de religião, cursos de formação, homilias, transmissão de conceitos e tradições” e a sua cosmovisão em relação a evangelização prioriza o querigma, o anúncio da Palavra, a formação bíblica e a catequese. Logo, existe uma imensa lacuna no que concerne a espiritualidade cristã, a vida pneumatológica do povo de Deus, “com um déficit de experiência espiritual, de interioridade, de iniciação, de silêncio contemplativo e de mistagogia” (CODINA, 2012, p. 75-76).

Não obstante, devido ao cristomonismo ocidental, que não é apenas romano, essa necessidade encontra-se igualmente no contexto protestante, conjuntamente com a tendência fundamentalista do ambiente evangélico brasileiro. Nessa realidade, acha-se a hipostesiação da Palavra, o moralismo exacerbado, as listas de doutrinas e critérios vivenciais do “crente”, a busca por experiências extáticas e o decorrente entusiasmo elitista, a desvalorização da história e etc. Mesmo sendo o Espírito Santo bem citado e valorizado, há uma “limitação” teológica e pastoral, uma vez que ele é visto apenas como um poder, como um *dynamus*, que ocasiona experiências e acontecimentos supranaturais, e como o presente do Cristo que nos ilumina e nos

consola. O Espírito Santo é visto, predominantemente, como um poder instrumental doado pelo Cristo ressurreto.

Dado que temos uma realidade cultural predominantemente cristomônica, que se encontra estruturada no pensamento e na eclesiologia cristã, tal característica faz-se presente desde a estrutura eclesiástica até a teologia cristã, seja protestante ou romana. E, conseqüentemente, o método teológico não sai intacto. Temos a tendência, ao lado de todo o substrato cristomônico, de fazer com que o método teológico seja também cristomonista. Por isso, cabe-nos analisar de qual maneira configura-se a metodologia teológica.

1. O método teológico

Ao falar sobre os elementos articuladores da teologia, Clodovis Boff destaca doze. São estes: a Fé, a Escritura, a Igreja, o Senso dos fiéis, a Tradição, o Dogma, o Magistério, a Prática, outras teologias, a Filosofia e as Ciências, a Linguagem e a Razão (BOFF, 2012, p. 14). Além disso, destaca sumariamente algumas regras de articulação do método teológico:

- A *Fé* deve ter a primazia absoluta na teologia; - a *Bíblia* é o primeiro testemunho a ser ouvido; - a *Razão* deve estar a serviço da compreensão do dado revelado; - a *Prática* é uma fonte de teologia, assim como uma de suas finalidades; - a *Linguagem* da teologia é a da analogia, pois só ela se adequa ao Mistério; - o *Magistério* é critério de autenticidade. E assim por diante. Quanto aos processos, a metodologia teológica diz que: - antes de tudo, é preciso *ouvir* os testemunhos da fé; - em seguida, que se deve esclarecer e *aprofundar* seu conteúdo interno; - e, por fim, que se deve *confrontá-los* com a vida concreta. Esse é em grandes linhas o método da teologia. É o procedimento, exposto aqui de forma sumária, pois cada uma destas etapas comporta um percurso específico (BOFF, 2012, p. 15).

Logo, nessa lógica, a teologia sempre parte da *Fé*, da confissão cristã de um ser humano “convertido”, que tem como dado primeiro e fonte principal a *Escritura*, essa que por sua vez chegou-se a ele por meio da *Igreja*, seu ambiente vital pelo qual encontra-se com o *Senso dos fiéis*, com a sua *Tradição* e com os *Dogmas*. Dentro desse ambiente, a teologia parte e deve chegar-se à *Prática*, mas no seu caminho necessita-se da *Linguagem* analógica para exprimir o Mistério divino e de dialogar com *outras teologias*, como igualmente com outras *Ciências* e com a *Filosofia*. Assim, a teologia utiliza-se da *Razão* para exprimir-se compreensivamente e está abaixo do *Magistério*, que cumpre função deliberativa, de autenticação.

Em um ambiente protestante o *Magistério* pode ser compreendido como o Magistério local de cada comunidade ou de cada denominação. Todavia, não é, em teoria e devido a herança da reforma, um elemento autenticador e deliberativo. É importante destacar que o aspecto de Fé não quer dizer que um não-crente não pode cursar um curso de teologia ou que não possa teologizar, mas sim que a reflexão teológica parte predominantemente de uma contingência e de uma experiência de Fé, devido ao seu caráter normativo. Ou seja, uma teologia cristã costuma partir de uma teóloga ou de um teólogo cristão. Entretanto, o Espírito sopra onde quer. Necessariamente, ressaltamos que o Dogma deve se servir ao Evangelho e a realidade. Ou seja, a sua função é dar respostas hermenêuticas articulando-se com os outros elementos, com a vida, baseando-se sempre na Escritura e na Tradição, mas visando sempre o ambiente vital, a Igreja e sua Prática. A Escritura e as Tradições são sempre as fontes primárias. É claro que a Escritura é a fonte primordial, mas ela também é constituída de Tradições. E as Tradições devem sempre embasar-se e referenciar-se no Evangelho de Jesus Cristo. Todos os outros elementos relacionam-se mutuamente e não são estáticos.

Não obstante, nesses elementos articuladores falta explicitamente a espiritualidade. Por isso, o caráter cristomônico da teologia a deixa estática. Todos os déficits e aspectos discorridos anteriormente estão presentes na teologia. Pela ausência do Espírito, mesmo nas comunidades evangélicas, a teologia torna-se excessivamente dogmática, tradicionalista, magisterialista, fundamentalista, abstrata, especulativa, repetitiva e longe da vida concreta. Uma vez que é vista sempre como um meio para atingir certos fins, transforma-se em apenas um *instrumento* rígido, frio e “útil”. Conjuntamente, corrobora-se com tal realidade a necessidade contemporânea da necessidade de produzir. Devido aos critérios acadêmicos, as excessivas exigências por quantidades de produções que as estruturas pedem tiram a qualidade da teologia e as robustas cargas horárias e quantidades de matérias, conjuntamente com as leituras excessivas, podem impossibilitar a fruição, a plenitude e a qualidade da teologia. Além disso, em uma sociedade que visa tanto os títulos e o poder, a busca por titulações leva indivíduos a buscarem uma diplomação apenas para destacarem-se em seu ambiente vital. O famoso “passar pela faculdade” é produto dessa mentalidade. Consequentemente, existe uma tendência de as pesquisas serem apenas um meio para um fim, e serem posteriormente engavetadas. Para propormos

um caminho a ser seguido face a essa realidade, analisaremos as duas feiras, isto é, as duas dimensões das coisas percorridas por Rubem Alves.

2. As duas feiras e a teologia

Rubem Alves, na parte teológica de seu livro *Variações sobre o prazer*, apodera-se das duas feiras de Santo Agostinho. Trata-se das coisas, de todas elas, do mundo. Há a Feira das Utilidades, onde os seus frutos são úteis e a Feira da Fruição, o lugar do amor. Na primeira Feira as coisas são utensílios, meios pelo quais é possível chegar-se a outro objetivo, como que uma ferramenta; “em si mesma, [elas] não nos dão felicidade. Elas só nos dão felicidade como possibilidade de chegar ao objeto de fruição.” E, assim, são mantidas apenas por serem úteis para algum fim. Essa é a Feira do poder. A segunda Feira é o lugar do amor, do *desfrutar*, do prazer, lugar de experiência estética, de puro prazer. A posse de algo dessa Feira traz felicidade por si mesma, pois não é algo que é utilizado para chegar-se a um fim, mas é uma chegada, é inútil, não serve para algo. Por fim, há coisas que se acham nas duas Feiras, uma vez que os utilizamos tanto como um meio quanto como um fim (ALVES, 2011, p. 93-112). Ou seja, existem coisas que são um *instrumento* para algo, mas que são igualmente um lugar de prazer, de fruição em si mesmas.

Na atual conjectura, em um paradigma produtivista, a palavra *instrumento* indica sempre algo útil para algo, algo que pode ser descartado. Por isso, a palavra *mediação* encaixa-se melhor, refere-se mais apropriadamente, como uma indicação de certas coisas que possuem um valor importante. Seria mais proveitoso se utilizássemos a palavra instrumento como referência e com o valor a algo que traz melodias, prazer e fruição, da forma em que os instrumentos estão para a música. Contudo, a palavra tem designado cada vez mais coisas que são descartáveis e somente úteis. Ou talvez somos nós que estamos transformando-as em coisas descartáveis. Por isso, em referência a Igreja, por exemplo, é melhor dizermos que ela é uma *mediação* do Reino de Deus, e não apenas um *instrumento*. Há fruição na *mediação*, assim como deveria ter em certos “*instrumentos*”.

A teologia cristã, em seu cristomonismo, tornou-se somente um instrumento, com uma visão produtivista estruturalista. Serve apenas enquanto serve. É útil só para chegar-se a outros fins. Logo, há uma lacuna de Fruição na teologia, uma ausência no prazer de teologizar, falta a inutilidade do prazer que tem valor em si mesmo. Esse

valor, a Fruição, é ausente por causa da lacuna de espiritualidade, da falta de abertura a plenitude do Espírito Santo e de sua vida e alegria, em contraste com o cristomonismo frio e vazio. Por um outro lado, ao acentuar a necessidade de uma pneumatologia que traz Fruição, não podemos cair em uma negação do seu aspecto cristológico, em uma negação do Cristo que é sacramento de Deus Pai, sendo o seu *símbolo* e a sua *mediação*. Por conseguinte, a teologia necessita estar em ambas as Feiras, preservando o seu aspecto cristológico e pneumatológico. Contudo, o seu aspecto crístico não é como *instrumento*, mas como *mediação* do Reino de Deus. E, somente há mediação, uma dimensão cristológica, se há a Fruição, a dimensão pneumatológica, e vice-versa. É necessário o fluir e fruir do Espírito na Fruição teológica, que possibilita a vida do Cristo nessa, e que a torna mediação do Reino, juntamente com todos os seus elementos e com as suas articulações.

Boff ainda destaca a fé como protagonista da teologia. A fé que é desejosa em saber, que é curiosa, que deseja conhecer aquilo que ama. Por causa do amor de Deus a fé é instigada a conhecer mais. Logo, “não é tanto o teólogo que se ocupa da fé; é antes a fé que ocupa o teólogo. Ela o precede e o solicita”, pois causa-lhe desejo e amor (BOFF, 2012, p. 25-27). Todo esse amor e desejo é causado pela sua espiritualidade, pela sua experiência trinitária, mas trinitária porque primordialmente pneumatológica. Aliás, não é o Espírito o Amor na Trindade (Santo Agostinho)? Não está o amor cristão vivenciado por meio da fé, próximo do Amor? Não é o amor trinitário do Deus Pai, de Jesus Cristo e do Espírito (do Amor) que provoca em nós a fé e o consequente desejo e amor? Tudo isso mostra a necessidade prioritária de um resgate da Fruição do Espírito no método e na vida teológica.

Conclusão

Uma teologia cristã e um método teológico saudável necessitam fundamentalmente do aspecto trinitário. Na Vida de Deus há Palavra de Deus, assim como na Palavra de Deus há Vida de Deus. O Espírito e o Cristo estão sempre unidos e, por meio deles, temos acesso ao Pai, pois somente Deus tem acesso a Deus e só ele abre-nos a si próprio. Se o método teológico e/ou o teologizar é um caminho para um Deus trinitário, esse Deus trinitário está presente nesse(s) caminho(s). A reflexão frutificada, a teologia, é uma decorrência da alegria do Evangelho que move a vida cristã. Por isso, devido ao cristomonismo teológico que está também presente no

método, é urgente resgatar a plenitude do Espírito Santo e o seu fluir e fruir, que ocasiona a Fruição na e da teologia. Ocasionalmente, assim, experiências espirituais e de interioridade e uma libertação da frieza estruturalista e produtivista da academia. O Espírito Santo traz diversidade em contrapartida a qualquer rigidez. Ao lado disso, tal fruição possibilita a *mediação* do Reino de Deus por meio do teologizar, trazendo uma teologia viva, poderosa e impactante em seus ambientes vitais, seja na academia, na comunidade eclesial e/ou na sociedade. Por esse caminho as duas feiras aproximam a utopia do Reino de Deus à história, proporcionando transformações, salvação, humanizações e libertações. A teologia é um já, que nos aproxima do ainda não.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. *Variações sobre o prazer*: Santo agostinho, Nietzsche, Marx e Beckett. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CODINA, Víctor. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, Belo Horizonte, p. 69-86, jan. /abril, 2012.

ST 02 – ECOLOGIA INTEGRAL: A TEOLOGIA CRISTÃ EM DIÁLOGO COM OUTROS SABERES

O PAPEL DA TEOLOGIA PASTORAL PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA INTEGRAL

THE ROLE OF PASTORAL THEOLOGY FOR BUILDING AN INTEGRAL ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS

Abimar Oliveira de Moraes¹³⁶

Resumo

A Teologia Pastoral, no curso dos poucos séculos de sua existência, passou por um intenso processo de desenvolvimento de sua concepção, de suas relações com os diversos modelos de Igreja, de suas relações com a práxis eclesial e com os demais saberes científicos. De maneira especial, os pastoralistas começam a intuir e constatar que os fatores socializantes incidem profundamente sobre a existência humana e cristã. Por essa razão, a reflexão teológico-pastoral deve necessariamente levar em conta a estrutura coletiva de toda a realidade socioambiental. Assistimos, assim, a um importante movimento que leva a Teologia Pastoral a compreender que o autêntico “cuidado das almas” deve ser capaz de integrar-se num verdadeiro e autêntico cuidado com o ambiente. A pessoa humana – por sua própria natureza relacionada com os outros e com o seu “território” – recebe sustento, abertura, conteúdo vital e motivações para construir sua realização própria da “espacialidade” na qual o seu ser encontra-se, isto é, do seu contexto socioambiental. Objetivo desta pesquisa é refletir sobre como a atenção socioambiental exige da Teologia Pastoral a construção de uma consciência ecológica integral, capaz de articular uma nova aliança entre pessoas humanas, sociedades e natureza na direção da conservação do patrimônio terrestre, do bem comum sociocósmico e da manutenção das condições que consintam que o processo evolutivo do criado siga seu curso.

Palavras-chave: Teologia Pastoral. Ecologia Integral. Laudato Si’.

Abstract

Pastoral theology, in the course of the few centuries of its existence, has undergone an intense process of developing its conception, its relations with the various models of the Church, its relations with ecclesial praxis and with other scientific knowledge. In particular, pastoralists are beginning to intuit and realize that socializing factors have a profound effect on human and Christian existence. For this reason, theological-pastoral reflection must necessarily take into account the collective structure of all socio-environmental reality. We are witnessing, therefore, an important movement that leads Pastoral Theology to understand that the authentic “care of souls” must be able

¹³⁶ Doutor em Teologia pela *Università Pontificia Salesiana*. Professor do PPG em Teologia da PUC-Rio.

to be integrated into a true and authentic care for the environment. The human person - by its very nature related to others and their “territory” - receives sustenance, openness, vital content and motivations to build their own realization of the “spatiality” in which their being finds itself, that is, of its socio-environmental context. The aim of this research is to reflect on how socioenvironmental attention demands from Pastoral Theology the construction of an integral ecological conscience, capable of articulating a new alliance between human people, societies and nature towards the conservation of the earth's heritage, the social-cosmic common good and the maintenance conditions that allow the servant's evolutionary process to run its course.

Keywords: Pastoral Theology. Integral Ecology. Laudato Si’.

Introdução

Desde 2007, no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, venho desenvolvendo um projeto de pesquisa denominado “Questões atuais de Teologia Pastoral”. Um dos objetivos deste projeto é mapear a evolução desta disciplina - chamada de Teologia Pastoral (para outros Teologia Prática)¹³⁷ - no quadro maior do sistema de produção de saber denominado Teologia Cristã.

A proposta inicial da presente Sessão Temática é aquela de colocar a Teologia Cristã em diálogo com outros saberes e, por “outros saberes” entendo o necessário intercâmbio e cooperação que a Teologia Cristã deve realizar com as pesquisas e resultados advindos de outras ciências, em especial, da área de Humanidades¹³⁸.

Entendo que esta Sessão Temática esteja em perfeita sintonia que o importante movimento, instaurado em toda nossa Área de investigação, de revisão e de consolidação de uma *episteme* nova da Teologia Cristã, sempre mais adequada aos desafios que a nossa estreita cooperação com as Ciências da Religião, o reconhecimento da autonomia de nossa Área e o impacto que nossa produção de conhecimento precisa ter nas mais diversificadas manifestações da assim chamada esfera pública se nos impõe.

Nesse sentido, o que aqui proponho nesta comunicação tem um duplo escopo. Primeiro, contribuir para que não passemos à análise do diálogo da Teologia Cristã

¹³⁷ No atual Documento de Área de Ciências da Religião e Teologia da CAPES, a designação utilizada é Teologia Prática, ver: CAPES, 2019. Acerca da configuração atual desta disciplina ver: MIDALI, 1991, p. 557-615.

¹³⁸ Acerca deste diálogo da Teologia Cristã com às Humanidades, sugiro a leitura de meu artigo publicado em Atualidade Teológica, intitulado: “Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio”, onde busquei fazer um balanço/inventário das ideias que norteiam o pioneiro Programa que dá surgimento ao que hoje chamamos Área Ciências da Religião e Teologia da Capes (MORAES, 2019).

com outros saberes, sem também nos ocuparmos do diálogo interno à Teologia. Dentro da própria Teologia Cristã, é possível investigar como existem e como se dão as relações *intra corporis*. Tal investigação é de suma importância, pois enriquece e potencializa a Teologia Cristã, numa espécie de “passo para trás”, mas que permite ao atleta realizar o mais perfeito “salto a frente”.

Segundo, e este é o aspecto que mais desenvolverei aqui, a Teologia Pastoral está entre as disciplinas teológicas que mais já fizeram diálogo com outros saberes e, portanto, tem uma contribuição importante a oferecer ao conjunto de pesquisas que dentro desta Sessão Temática queremos desenvolver.

Breve panorama da Teologia Pastoral

Enquanto disciplina teológica, a Pastoral tem uma história acadêmica reduzida. Seu nascimento e desenvolvimento estão unidos à moderna concepção eclesiológica e, como tal, não têm mais do que dois séculos de existência. Vale destacar que a Teologia Pastoral não possui uma história uniforme e que não abrange toda a história da experiência de fé cristã. Fundamentalmente ela foi uma disciplina teológica que se desenvolveu nos países de língua germânica, especialmente na época do seu nascimento e de seu primeiro desenvolvimento. Sua chegada a outros países, inclusive no Brasil, foi posterior.

Ela nasce em 1774, no contexto da reforma universitária empreendida por Maria Teresa da Áustria. Três são os fatores históricos que configuram fortemente a sua orientação: 1) a unilateralidade visível e hierárquica da teologia pós-tridentina em sua concepção eclesiológica que, em polêmica anti-protestante, se concentrou somente em alguns aspectos parciais da doutrina tradicional; 2) o josefinismo do império austríaco que, em sua concepção absolutista, queria colocar a igreja a serviço de seu poder e como meio para mantê-lo; 3) a decadência das ciências teológicas que, em virtude das polêmicas dos anos anteriores, giraram, com pouca vitalidade, em torno dos temas jurídicos e canônicos com fins claramente apologéticos.

Tudo isto faz com que ela nasça marcada por elementos que se repetiriam nos anos posteriores. Um deles diz respeito à exclusividade da pessoa do pastor, entendido como o ministro ordenado católico romano. Inicialmente a formação de tal ministro é o único objeto de estudo. Nele se concentra toda a atividade da igreja e a nova reforma universitária quer fazer dele um *pastor bonus* preparando-o à atividade

pastoral. Os seus deveres estão agrupados em torno das tarefas (ou múnus) de ensinar (profeta), de santificar (sacerdote) e de governar (rei). O método de estudo é rigorosamente dedutivo.

Assim, esta nova disciplina teológica surge mais como uma arte e técnica do que como verdadeira ciência. Seu conteúdo é, sobretudo, um compêndio de normas para as situações que o pastor pode encontrar no exercício de seu ministério. Sua razão de ser é, antes de tudo, pragmática e esta característica será passada adiante. Isto, porém, de maneira positiva, colocou em conexão a teologia cristã com a sociedade. Na base desta nova disciplina, a teologia cristã deixa de ser entendida como um saber científico à margem da vida, passando a ter uma função de iluminar a realidade. Além disso, tal realidade constitui-se como fundamento da ação pastoral, originando um processo, inclusive de revisão da imagem da igreja.

Assim, a Teologia Pastoral, no curso dos poucos séculos de sua existência, passou por um intenso processo de desenvolvimento de sua concepção, de suas relações com os diversos modelos de igreja, de suas relações com a práxis eclesial e com os demais saberes científicos. Em breves termos, é possível identificar quatro grandes perspectivas que gradualmente foram ampliando a compreensão do fazer teológico-pastoral cristão: 1) a perspectiva clerocêntrica; 2) a perspectiva eclesiocêntrica; 3) a perspectiva antropocêntrica e, 4) a perspectiva biocêntrica.

Minhas investigações esforçam-se em situar a Teologia Pastoral nesta quarta perspectiva que está ainda em fase de elaboração. Em minha compreensão, ela responde aos problemas pastorais emergentes, elabora um saber teológico que resulta necessariamente multidisciplinar, oferecendo um saber científico teológico de caráter prático (pastoral). É possível fazer tudo isto, sem perder de nosso horizonte a identidade e a qualificação teológica de nossa disciplina. Em diálogo, ela se aperfeiçoa como saber teológico ortoprático, superando a configuração que a estabelece como corolário ou em função “ancilar” em relação à Teologia bíblica e/ou sistemática e estabelecendo (principalmente) com às Humanidades uma colaboração e um diálogo interdisciplinar fecundo.

Em outras palavras, ao longo desses vinte e dois anos de pesquisas pós-graduadas, tenho buscado desenvolver a hipótese e constatar com resultados, que os fatores socializantes incidem profundamente sobre a existência humana e cristã. Por essa razão, a reflexão teológico-pastoral deve necessariamente levar em conta a

estrutura coletiva de toda a realidade, aqui, incluída a realidade socioambiental que dá eixo a todo este nosso Congresso Nacional.

Assistimos, assim, a um importante movimento que tem levado a Teologia Pastoral a compreender que o autêntico “cuidado das almas” deve ser capaz de integrar-se num verdadeiro e autêntico cuidado com o ambiente. A pessoa humana – por sua própria natureza relacionada com os outros e com o seu “território” – recebe sustento, abertura, conteúdo vital e motivações para construir sua realização própria da “espacialidade” na qual o seu ser encontra-se, isto é, do seu contexto socioambiental.

Construindo uma consciência ecológica integral

A comunidade cristã - como “corpo público” do Verbo feito carne e sempre presente no mundo - tem a tarefa de desenvolver, cuidar e concretizar sua obra evangelizadora reconhecendo as características do seu contexto socioambiental. Partindo, portanto, de uma inevitável e necessária interação entre pessoa e ambiente, o seu fazer pastoral é convidado a ser “cristianização do território” no qual a pessoa humana vive.

Somos desafiados a desenvolver uma reflexão teológico-prática sobre a dimensão planetária da vida cotidiana das pessoas concretas, amadurecendo, assim, a consciência sobre a presença desumanizadora de um pecado ecosocial que se agrava e atenta contra os fundamentos da Teologia Cristã e faz com que as comunidades cristãs (e não só) e contribuindo para a superação das contraposições do ser humano consigo mesmo, dos seres humanos entre si, do ser humano com os demais criados e, conseqüentemente, com a própria imagem do Deus Salvador/Criador de Jesus de Nazaré.

A atenção socioambiental permite à Teologia Pastoral, e à Teologia Cristã como um todo, a atenção ao desafio prático da construção de uma consciência ecológica integral, capaz de articular uma nova aliança entre pessoas humanas, na direção da conservação do patrimônio terrestre, da tutela do bem comum sociocósmico e da manutenção das condições que consintam que o processo evolutivo do criado siga seu curso no respeito à dignidade de toda obra que sai das mãos de Deus e que não pode ser “dominada” pelo humano, em especial, o humano religioso.

Tal Ecologia Integral deve postular que as pessoas humanas, as sociedades e as culturas fazem parte de um “complexo ecológico”, constituído pela relação que todos os seres vivos, naturais e culturais, estabelecem entre eles e com o contexto ambiental. Tal consciência ecológica integral abarca as questões econômicas, políticas, sociais, militares, educativas, urbanísticas, agrícolas, ideológicas, religiosas, dentre tantas outras, e pode encontrar na *Laudato Si'* do Papa Francisco uma importante referência para ser pensada e construída, desde que não entendida como uma fonte teológica a ser acessada somente pelos teólogos católicos (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 137-162).

A Teologia Pastoral pode contribuir para o desenvolvimento de ações pastorais pensadas não mais a partir de uma perspectiva clerocêntrica e/ou eclesiocêntrica. Nem 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 chamo de biocêntrica.

Um princípio básico de tal consciência ecológica integral pode ser a observação mais atenta da construção de relações baseadas na *vegetabilia*, isto é, no reino da natureza que agrupa às plantas. Tal observação poderia nos ajudar a repensar as lógicas da *animalia*, isto é, do reino biológico composto pelos animais e, em especial, redimensionando suas “práticas predatórias”. Por esta razão, o papa Francisco considera que é preciso desencadear um processo de conversão (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 217) que permita à pessoa humana reconhecer seu estado de criaturalidade juntamente com os demais seres vivos, reconhecendo, assim, “a figura de um Pai criador e único dono do mundo” (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 75).

Tarefa da Teologia Pastoral será contribuir para o surgimento de “um ser humano novo” (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 118), que seja capaz de apreciar o valor das suas relações com todos os demais seres vivos (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 119). Baseado nesta verdade antropológica-teológica, o processo de construção de uma consciência ecológica integral passa pelo reconhecimento dos pecados contra os

demais seres criados. Retomando a ideia do Patriarca Bartolomeu, o bispo de Roma assim se expressa:

Quando os seres humanos destroem a biodiversidade na criação de Deus; quando os seres humanos comprometem a integridade da terra e contribuem para a mudança climática, desnudando a terra das suas florestas naturais ou destruindo as suas zonas húmidas; quando os seres humanos contaminam as águas, o solo, o ar... tudo isso é pecado. Porque um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 8).

Diante desta realidade, a Teologia Pastoral deve contribuir para que a comunidade crente passe por um processo de conversão humanitária (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 202-219), transformando mentalidades e comportamentos e construindo uma consciência ecológica integral que seja capaz de:

passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, numa ascese que “significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar. É um modo de amar, de passar pouco a pouco do que eu quero àquilo de que o mundo de Deus precisa. É libertação do medo, da avidez, da dependência” (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 9).

A Teologia Pastoral deve ajudar a comunidade de fé a refletir sobre como construir-se a si mesma a partir de um outro estilo de vida, não mais marcado pelo consumo e pelo paradigma técnico-econômico, não mais consumista, violento, destruidor e injusto (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 203-204).

Tarefa da Teologia Pastoral será ajudar a comunidade cristã (e não só) a avançar na crescente consciência de que todos os seres criados formam uma só família (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 52). Superando, assim, as estruturas de pecado no qual indivíduos e comunidades se encontram sem sequer darem-se conta.

A “conscientização”¹³⁹ é um processo pastoral a ser perseguido pela reflexão teológica cristã, a fim de que a pessoa humana perceba suas relações estreitas com os demais humanos, com os grupos humanos circunvizinhos, com a natureza-criada e com a história. É um processo de descoberta de sua capacidade de juízo crítico, ao

¹³⁹ Usamos o termo “conscientização” tal como ele se encontra nas reflexões freirianas, isto é, como despertar da consciência social para a construção de um processo de transformação comunitária (FREIRE, 1975; FREIRE, 1967).

qual a fé cristã pode apresentar uma contribuição inestimável (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 199).

Tal consciência ecológica integral deve ser capaz de avaliar os condicionamentos sociais, ambientais e ideológicos para fazer com que a comunidade crente se reconheça “alienada” e se ponha em marcha de superação de tal situação alienante. A comunidade de fé se reconhece inserida numa “estrutura de pecado” que comporta a superação de uma consciência ideologicamente deformada sustentada por interesses econômicos e corporativos que justificam ideologicamente as práticas e os comportamentos que lesionam a vida em todas as suas mais diversas expressões, compreendida, é claro, a própria vida humana:

As atitudes que dificultam os caminhos de solução, mesmo entre os crentes, vão da negação do problema à indiferença, à resignação acomodada ou à confiança cega nas soluções técnicas. Precisamos de nova solidariedade universal. Como disseram os bispos da África do Sul, “são necessários os talentos e o envolvimento *de todos* para reparar o dano causado pelos humanos sobre a criação de Deus” Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades (FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, 14).

Conclusão

A crescente sensibilidade pela questão ecológica está ajudando à Teologia Pastoral, bem como o Magistério católico romano¹⁴⁰, a tomar consciência das consequências práticas da relação (nesse caso má relação) da pessoa e da comunidade de fé com o seu *habitat*, favorecendo o aprofundamento da compreensão de que uma autêntica experiência de fé cristã resulta numa série de relacionamentos com outros seres criados que expressa-se em diversos níveis. Todos estes níveis estão intrinsicamente conexos.

A atenção a toda criação carece, ainda de uma melhor realização por parte daqueles que vivenciam a fé cristã. Temos ainda a tarefa de desenvolver uma antropologia e, a partir dela, uma experiência pastoral, onde a pessoa humana seja capaz de se entender como um ser criado e chamado por Deus em Cristo.

¹⁴⁰ O Magistério pela primeira vez se ocupou da questão ecológica no pontificado de Paulo VI, em 1971: PAULO VI, PP., *Octogesima adveniens*, 21.

Nesse cenário, a Teologia Pastoral pode, dentro do sistema teológico, evidenciar a estreita relação entre o cuidado com a casa comum, a dignidade universal da pessoa humana e a missão da comunidade de fé. De maneira especial, pode indicar como a opção preferencial pelos que sofrem (ecossistema incluído, porque um ser vivo) deve produzir um consciente processo de atenção e de cuidado não somente consigo, mas com a dramática situação da casa comum, em nossos dias.

Referências bibliográficas:

- CAPES, Documento de Área (2019). Área 44: Ciências da Religião e Teologia, Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/Documento_de_%C3%A1rea_2019/ciencia_religiao_teologia.pdf>. Acessado em: 29 de set. 2019.
- FRANCISCO, PP., Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acessado em: 29 de set. 2019.
- FREIRE, P., *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, P., *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- MIDALI, M., *Teologia Pastorale o Pratica*. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. Roma: LAS, 1991.
- MORAES, A., Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio. *Atualidade Teológica*, v.61, jan/abr 2019, p. 149-179. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/37777/37777.PDFXXvmi=>>>. Acesso em: 30 set. 2019.
- PAULO VI, PP., Carta apostólica Octogesima adveniens ao senhor cardeal Maurício Roy, presidente do Conselho dos Leigos e da Pontifícia Comissão “Justiça e Paz” por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html>. Acessado em: 29 de set. 2019.

A LAUDATO SI' E SEU CHAMADO AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO EM VISTA DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL

LAUDATO SI' AND ITS CALL TO INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN VIEW OF INTEGRAL ECOLOGY

*Chrystiano G. Ferraz**

Resumo

A carta encíclica *Laudato Si'*, sobre o cuidado da casa comum, do Papa Francisco, apresenta de maneira singular e atual os grandes problemas que a humanidade está enfrentando, oriundos da grande crise sócio-ecológica dos nossos tempos. A carta vem a propósito de uma visão ecológica integral, e o faz de forma tão abrangente que disserta sobre seus aspectos econômicos, políticos, antropológicos, sociais, teológicos, entre outros. Francisco convida todas as instâncias da sociedade para contribuírem através dos seus saberes distintos, “cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativa e capacidades”. (LS 14) O presente trabalho buscou destacar a importância do diálogo inter-religioso para a promoção de uma ecologia integral, que inclui a libertação ecológica e humana. Analisamos pormenorizadamente o chamado dialogal da carta, sua contribuição e seu apelo às religiões. Utilizamos algumas obras como suporte à leitura da carta encíclica da *Laudato Si'* (LS), principal objeto do nosso estudo. Ficou constatado que na LS, as tradições religiosas também foram convocadas a desenvolver uma nova e necessária solidariedade universal, para então, por meio de um diálogo frutífero, construírem vias de reparação aos danos que nós seres humanos – de várias etnias, crenças e descrenças – causamos à criação. Na LS, o diálogo é a atitude-chave para a construção de uma ecologia integral, por isso, Francisco deixa a sua contribuição à luz da fé católica e abre um espaço de diálogo e encontro dos saberes inter-religiosos por meio da carta.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso. Ecologia Integral. *Laudato Si'*. Papa Francisco.

Abstract

The encyclical letter *Laudato Si'*, on the care of the common house, by Pope Francis, presents in a unique way the great problems that humanity is facing, arising from the great socio-ecological crisis of our times. The letter is about an integral ecological view, and it is so comprehensive that it discusses its economic, political, anthropological, social, theological, and other aspects. Francis invites all instances of society to contribute through their distinct knowledge, “each from their own culture, experience, initiative and capabilities” (LS 14). The present work sought to highlight the importance of interreligious dialogue for the promotion of an integral ecology, which includes

*Chrystiano G. Ferraz é mestrando pelo Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). E-mail: chrysferraz@hotmail.com.

ecological and human liberation. We analyzed in detail the letter's dialogic call, its contribution, and its appeal to religions. We use some works to support the reading of the encyclical letter from *Laudato Si'* (LS), the main object of our study. It has been found that in LS religious traditions were also called upon to develop a new and necessary universal solidarity, by then, through fruitful dialogue, to build ways of redressing the harm we human beings - of various ethnicities, beliefs and disbeliefs - caused to creation. In LS, dialogue is the key attitude for building an integral ecology, so Francis gives his contribution in the light of the Catholic faith and opens a space for dialogue and meeting of interreligious knowledge through the letter.

Keywords: Integral ecology. Interreligious Dialogue. *Laudato Si'*. Paul F. Knitter. Pope Francis.

Introdução

A *Laudato Si'*, escrita pelo Papa Francisco, apresenta uma preocupação sócio-ecológica, e tem como um dos seus objetivos alertar a todos os seres-humanos para a importância do cuidado integral com a criação de Deus – com a natureza e todos os seres que habitam este planeta – para viabilizar o futuro da nossa casa comum e das próximas gerações da família humana (LS 159-162). Francisco propõe às diversas esferas que compõem a sociedade – política, econômica, científica e a religiosa – um amplo diálogo sobre a crise ecológica e suas possíveis soluções conjuntas. Este trabalho procurou fazer uma leitura da Carta Encíclica *Laudato Si'*, especificamente no seu chamado à colaboração das religiões na causa humano-ecológica para a construção de uma Ecologia Integral, oferecendo uma possível contribuição da carta ao diálogo inter-religioso (DIR).

Para tal, inicialmente, apresentaremos as raízes da crise ecológica descrita na LS, destacando a visão holística da carta e a necessidade de uma solução conjunta. Isto feito, seguiremos com a chamada à cooperação mútua das religiões, feita por Francisco na Encíclica, para o desafiador diálogo em vista de uma Ecologia Integral. Nas reflexões conclusivas foi reiterada a necessidade do diálogo inter-religioso para a promoção do bem comum.

1. Uma breve análise da carta encíclica *Laudato Si'*

Francisco começa a carta afirmando que a Terra “clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou” (LS 2), o que já denuncia os causadores da grande crise ecológica a qual se refere: nós, seres humanos. As linhas que seguem este início da carta nos chama a

reconhecer a nossa culpa neste processo destrutivo, pois todos, de uma forma ou outra, contribuímos para o estágio alarmante de ameaça a vida em seus diversos aspectos (LS 8) Fazendo uma associação da constituição biológica do ser humano com os elementos que compõem a Terra, na sua linguagem religiosa baseada no livro bíblico de Gênesis (Gn. 2,3), o Papa começa a tecer uma linha de pensamento que interliga o sofrimento da Terra com o sofrimento do ser-humano – maltratado, devastado e pobre – causado pelas mãos humanas, movidas pelo coração em pecado e praticante da violência contra a vida plena (LS 2)

No capítulo II da Encíclica, Francisco oferece uma abordagem teológica da crise ecológica, mostrando uma ruptura na relação do ser humano com Deus, e consequentemente com a Sua criação:

Segundo a Bíblia, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Esta ruptura é o pecado. A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas. Este facto distorceu também a natureza do mandato de “dominar” a terra (cf. Gn 1, 28) e de a “cultivar e guardar” (cf. Gn 2, 15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. Gn 3, 17-19). (LS 66)

Assim, a plena relação com o Criador, com os outros seres humanos, e com as outras criaturas de Deus, constituem a plena realização do ser humano. A Encíclica aponta como grande raiz da crise ecológica, e consequente sofrimento ecológico e humano, a falha do ser humano em sua atribuição primeira enquanto criatura de Deus, criada com o propósito de se relacionar com amor e harmonia. Dito em outras palavras, a raiz da crise se encontra no fato do ser humano ter falhado em *ser* humano nas suas relações fundamentais. O capítulo III da Encíclica – *A raiz humana da crise ecológica* – descreve com detalhes os empecilhos do nosso tempo presente que têm afastado o ser humano do seu modelo ideal.

Vale enfatizar mais uma vez que esta quebra de relação e evidente falha na missão de cuidar da Terra, não causa apenas o sofrimento da natureza, mas também do próprio causador. Estamos colocando em risco a própria vida humana no planeta, provocando “mudanças climáticas; extinção de espécies; diminuição da camada de ozônio; acidificação dos oceanos; erosão dos ciclos de fósforo e nitrogênio; abusos no uso da terra, como desmatamentos; escassez de água doce” (BOFF, 2016, p.17; Cf.: ROCKSTRÖM, 2009, p.472 – 475).

Uma das linhas de pensamento que corta toda a encíclica é a constatação de que: “tudo está interligado” (LS 138). Sob esta afirmação, Francisco apresenta a teia de relações que estamos ligados, de atitudes individuais ou de grupos, contra a ecologia ou contra a vida humana que sempre afetam o todo:

Quer dizer, o aquecimento global tem a ver com a fúria industrialista, a pobreza de boa parte da humanidade está relacionada com o modo de produção, distribuição e consumo. A violência contra a Terra e os ecossistemas deriva do paradigma de dominação que está na base de nossa civilização já há vários séculos. O antropocentrismo é consequência ilusória de que somos donos e senhores das coisas quando temos o nosso lugar no conjunto dos seres humanos, como parte e parcela da natureza, e com responsabilidade ética de guardá-la e cuidá-la. (BOFF, 2016, p. 19-20)

É esta visão do todo interligado e da evidente desarmonia do todo inter-relacionado, que surge como potencial solução a busca de diálogo com todos. Se o problema foi causado por todos, pelo nosso modo de viver em sociedade, não vão ser os esforços individuais aqui ou ali que resolverão a questão – apesar de serem bem-vindos – mas a junção de forças em prol dos mesmos ideais. Para confirmar esta ideia, Francisco cita Romano Guardini:

As exigências desta obra serão tão grandes, que as possibilidades das iniciativas individuais e a cooperação dos particulares, formados de maneira individualista, não serão capazes de lhes dar resposta. Será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições. (GUARDINI, 1965, p.72 apud: LS 119)

Esses esforços coletivos deverão estar direcionados para a construção de uma Ecologia Integral. A LS não se limita a ser uma carta “verde”, mero ambientalismo, ou apenas uma tentativa de oferecer caminhos para uma nova vida ecológica, ela aborda integralmente o tema. Nas palavras de Leonardo Boff: “É a primeira vez que o magistério pontifício aborda de forma tão cabal e extensa a questão ecológica” (BOFF, 2016, p.15). Essa é uma das novidades que marca a carta: O Papa Francisco empreende uma virada “no discurso ecológico ao passar da ecologia ambiental para a ecologia integral” (BOFF, 2016, p.19).

O Capítulo IV (LS 137-162) da carta explora mais amplamente a proposta de uma Ecologia Integral segundo Francisco: “proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos de uma *ecologia integral*, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais” (LS 137). O que segue é uma reflexão que abrange

a Ecologia ambiental, econômica e social, a Ecologia cultural, a Ecologia da vida cotidiana e a ecologia humana, que “é inseparável da noção de bem comum” (LS 156) e da justiça intergeracional.

Outra ênfase que perpassa toda a carta é a defesa dos mais pobres e excluídos da sociedade e dos povos originários. Para além do sentido exclusivamente sociológico, intencionalmente, Francisco faz menção ao pobre de diversas maneiras. Benedito Ferraro consegue elencar este recurso utilizado pelo Papa:

“Mais pobres e abandonados” (10); os “mais pobres do mundo” (13); os excluídos (13, 139); “mais pobres” (20, 158); “os mais frágeis do planeta” (48, 66 e 196); “pobres, fracos e vulneráveis” (52; 190, 237); “os abandonados do mundo” (53); os descartados (45); “irmãos e irmãs mais frágeis” (64); “pobres, órfãos. Viúvas, estrangeiros” (71); os “mais desfavorecidos” (93); “o pequeno” (94); “pobres crucificados” (241); “pobres libertados” (243). (FERRARO, 2016, p.70)

De forma mais explícita, ao tratar da busca pelo bem comum, Francisco externa em forma de apelo a necessidade de se fazer a opção preferencial pelos pobres:

Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres (LS 158)

Francisco insiste que todos devem colaborar para “sair da espiral de autodestruição, onde estamos afundados” (LS 163). E é propondo o diálogo e contribuição das religiões que o Papa oferece o espaço para a contribuição de todos para o desenvolvimento de uma Ecologia Integral.

2. O chamado ao diálogo inter-religioso na *Laudato Si'*

O Papa não demora a expor suas pretensões ao endereçar a carta. Logo no início Francisco claramente busca o encontro: “nesta encíclica, pretendo especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum” (LS 3). O diálogo que Francisco pretende estabelecer está longe de ser um monólogo, um anúncio de sua parte ou um pronunciamento. O Papa faz um chamado ao compartilhamento dos saberes e o dirige “a cada pessoa que habita neste planeta” (LS 3), não só à todas as pessoas, mas a todos os grupos que elas representam,

assim como a todos os setores atuantes na sociedade. Destacaremos nesta parte a convocação de Francisco à cooperação das religiões e a importância deste diálogo.

Francisco reconhece o número significativo de mulheres e homens que professam alguma fé, já que “a maioria dos cidadãos se declara crente” (LS 200). É bem verdade que esta maioria está distribuída entre as chamadas “Grandes religiões” – cristianismo, islamismo, budismo, hinduísmo, religiões chinesas e judaísmo – e que algumas delas carregam suas diferenças históricas entre si. O pluralismo religioso é uma realidade em nosso mundo atual. Os discursos exclusivistas e as tentativas de absolutizar uma religião sobre as outras estão se esvaindo cada vez mais. Com o crescente processo de *mundialização* (VIGIL, 2006, p.26), as religiões foram colocadas em proximidade, obrigadas à convivência nos espaços sociais e forçadas a dar uma resposta à alteridade. Agora, a identidade religiosa precisa estabelecer-se em meio ao contínuo contraste com o diferente, em um mundo secularizado que se transforma e se atualiza com imensa velocidade.

Não perdendo de vista o objetivo do diálogo – alcançar uma ecologia integral – o Bispo de Roma adverte:

Se quisermos, de verdade, construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria. (LS 63)

O Papa, como representante da fé cristã católica, entende que as convicções de fé podem oferecer aos cristãos – ou aos crentes de outras tradições – “motivações altas para cuidar da natureza e dos irmãos e irmãs mais frágeis” (LS 64). Portanto, o cuidado da casa comum e a opção pelos mais fragilizados se converte em lugar de encontro das religiões. O pluralismo religioso e toda a diversidade de representações religiosas não deveria afastar e ser um impeditivo ao diálogo, mas o grande motivo para “estabelecer diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e fraternidade” (LS 201).

O cristianismo possui tesouros a serem compartilhados com as outras religiões, para o enriquecimento delas: assim como as outras religiões têm os seus tesouros e podem enriquecer a vivência do cristianismo. Francisco não só encoraja as religiões – e os religiosos – a estabelecerem o diálogo entre si para o enriquecimento mútuo,

mas dá provas desse partilhar ao acolher a sabedoria do muçulmano Ali Al-Khawwas, e classificando-o como “um mestre espiritual” (LS 223)¹⁴¹.

A convocação ao DIR não é uma imposição, mas um chamado. Está implícito neste chamado o convite às religiões que pretendem contribuir com a causa ecológica, que não deixa de ser um diálogo em prol da vida (Cf. TEIXEIRA, 1997).

O DIR aparece na LS como uma possibilidade de estabelecer a harmonia entre as religiões para a cooperação mútua na causa ecológica e social.

Conclusão

Após estes breves destaques feitos da LS para o tema do diálogo inter-religioso, propomos a busca por uma atitude dialogal que nos poderá servir de impulso para a salvaguarda da Criação. As tradições religiosas também foram convidadas a desenvolver uma nova e necessária “solidariedade universal” (LS 14), para, por meio de um diálogo frutífero, construírem vias de reparação aos danos que nós seres humanos – de várias etnias, crenças e descrenças – causamos à Criação. Francisco acolhe os diferentes saberes religiosos como dados positivos para a questão, o que nos possibilitou, com cautela, fazer uma leitura da carta encíclica *Laudato Si'* em seu chamado inter-religioso para o desenvolvimento de uma Ecologia Integral.

Na LS, Francisco investe na eficácia do DIR para promover no arraial das religiões “o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e fraternidade” (LS 201). Sobre uma atitude em direção ao cuidado com a ecologia integral, Francisco faz um apelo à conversão ecológica.

A opção preferencial pelos pobres, injustiçados e maltratados pela sociedade, incluindo dentre estes fragilizados a mãe Terra, não pode ser esquecida pelos representantes da fé cristã neste processo libertador.

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: MURAD, A. T.; TAVARES, S. S. (Orgs.). *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 15 - 23.
FERRARO, Benedito. *Laudato Si'* e a opção pelos pobres. In: MURAD, A. T.; TAVARES, S. S. (Orgs.). *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 65-72.

¹⁴¹ LS 233. Cf.: Nota de rodapé, n.159.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus / Edições Loyola, 2015.

ROCKSTRÖM, Johan. et. al. A safe operating space for humanity. *Nature*, v.461, p. 472 - 475, set. 2009.

TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *O Diálogo Inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso*: para uma releitura pluralista do cristianismo. [Tradução de Maria Paula Rodrigues]. – São Paulo: Paulus, 2006.

A NECESSIDADE DO DIÁLOGO NA CASA COMUM

THE NEED FOR DIALOGUE IN THE COMMON HOUSE

André Luiz Bordignon-Meira¹⁴²

Resumo

No contexto atual com seus riscos, desafios e oportunidades, os escritos e discursos do Papa Francisco, bem como o seu ensinamento apresentam a necessidade do diálogo na Casa Comum, com relações de fraternidade e solidariedade. Os passos desse diálogo estão tanto na *Evangelii Gaudium* como na *Laudato Si'*, são eles: 1º o tempo é superior ao espaço, 2º a unidade é superior ao conflito, 3º a realidade é superior a ideia; e 4º o todo é superior às partes. O Papa manifesta os seus esforços realizados para garantir um mundo que tenha um crescimento inclusivo e sustentável. Um gesto prático e claro tem sido as mensagens que o Papa Francisco tem enviado aos líderes mundiais, ao se reunirem para a reunião do G20, para um caminho construído pelo diálogo. O método teológico do Papa é o da escuta para o diálogo que constrói um mundo novo. Em cada um dos princípios, o Papa Francisco verifica o que impede as soluções imediatas, diante do drama das migrações e da pobreza. É possível colocar em ação processos que sejam capazes de oferecer soluções progressivas e abertas pela construção de diálogo entre os povos, que são todos irmãos na Casa Comum. É necessário dar prioridade absoluta aos pobres, aos refugiados, aos deslocados e aos excluídos, sem distinção de nação, raça, religião ou cultura, e rejeitar os conflitos armados. Isso só será possível, segundo o Papa, se todas as partes se empenharem no espaço real, em reduzir substancialmente os níveis de conflitualidade, criando a unidade em que substitua as novas ideologias, que deixam um rastro de exclusão e de descarte, e inclusive de morte. Os líderes mundiais devem privilegiar o diálogo e a busca de soluções comuns. Uma proposta de uma nova era de desenvolvimento inovador, interconexa, sustentável, respeitosa do meio ambiente e inclusiva de todos os povos e de todas as pessoas. Esta busca de um diálogo dos líderes mundiais promove a cultura do diálogo, o ecumenismo e a construção de uma nova ordem mundial.

Palavras-chave: Diálogo. Casa Comum. Papa Francisco.

Abstract

The writings and speeches of Pope Francis, as well as his teaching, present the need for dialogue in the Common House, embracing relations of fraternity and solidarity, in nowadays context with its risks, challenges and opportunities. The steps for this dialogue exposed in *Evangelii Gaudium* and *Laudato Si'* are: time is superior to space; unity is superior to conflict; reality is superior to idea; total is superior to its parts. The Pope manifests his efforts to guarantee a world that has an inclusive and sustainable

¹⁴² André Luiz Bordignon-Meira, Mestre em Teologia (PUC-SP), Doutorando em Teologia pela PUC-RJ.

global growth. Practical and clear gestures are Pope Francis' messages addressed to world leaders at the G20 meeting. In each one of the principles, Pope Francis verifies hindrances to immediate solutions facing the drama of migrations and poverty. It is possible to set in motion processes able to offer progressive and open solutions to build a dialogue among societies, who are all brothers in the Common House. It is necessary to absolutely prioritize poor, refugees, dislodged and excluded, without distinction of nation, race, religion or culture, rejecting armed conflicts. According to the Pope, that will only be possible when all parts in real space commit to substantially reduce levels of conflicts, creating unity to substitute new ideologies that leave a trail of exclusion, discard and death inclusive. World leaders must privilege dialogue and the search for common solutions, a proposal for a new age of innovative development, interconnected, sustainable, respectful to the environment and inclusive for all nations.

Keywords: Dialogue. Common House. Pope Francis.

Introdução

O Papa Francisco nos interpela sobre o diálogo ser sempre um caminho indispensável para o ser humano, para que haja um diálogo na construção da unidade. Esta não cria ou estabelece leis, mas através do encontro e diálogo social renova a mentalidade da Igreja. Desta maneira, os encontros dos líderes mundiais se tornam um lugar privilegiado, que reúne governantes para a experiência da cultura do encontro, garantindo que “se encontrem” como um *Primeirear*¹⁴³! A cultura do encontro promove o movimento de uma preocupação social, econômica e política da diversidade cultural vivida pelos diversos povos, assim como torna-se elemento indispensável para a construção de um mundo solidário e fraterno.

Cada nação, no encontro do G 20, possui cultura própria do povo a que pertence, mas todas podem coincidir com o progresso histórico na construção de justiça e de paz, longe das estruturas de injustiça e violência institucionalizadas. Esta é a oportunidade do diálogo entre as culturas dos diferentes povos, realizarem um caminho comum, construindo uma cultura do encontro que sedimente o significado de fraternidade universal.

A relação do ser humano com a Casa Comum é uma preocupação do Papa Francisco para salvaguardá-la. O diálogo na cultura do encontro possibilita e fortalece a fé, transformando as relações humanas para que sejam perpassadas pelo cuidado e preservação do planeta. Assim o relacionamento humano com Deus, que quis

¹⁴³ O neologismo do Papa Francisco *Primeirear* está presente na encíclica *Evangelii Gaudium* 24, e ressalta a iniciativa de ir ao encontro. Esta iniciativa da Igreja em Saída num processo de diálogo.

habitar esta terra, permite compreender que a esperança de um mundo fraterno é possível com relações baseadas na cultura do encontro na Casa Comum.

1. O Diálogo na Casa Comum

A proposta missionária do Papa Francisco é de *Primeirear* a possibilidade de um diálogo entre todas as pessoas que habitam a Casa Comum, independentemente, de sua raça ou religião. Assim tem sido em suas mensagens aos governantes, presentes no G 20, apoiando o diálogo nos processos políticos que desconsideram os direitos humanos. É necessário e urgente garantir um diálogo profundo da qualidade institucional dos Estados para a justiça social e o bem comum. O direito das pessoas, especialmente, as das mais vulneráveis, deve ser garantido. Dessa maneira, os governantes contribuem para que o Estado possa realizar o seu papel: “pôr-se a serviço do bem comum do seu povo”, sobretudo, em nossa época, com o crescente poder de políticas ideológicas sem abertura ao diálogo. Este fechamento ideológico impede a superação das desigualdades e o aproximar-se das pessoas, em respeito aos seus direitos, carentes de eficácia¹⁴⁴.

Neste momento da ordem mundial, em que se vivencia a construção de sociedades e ações isoladas, o caminho deve ser contrário. A perspectiva necessária deve ser a da convivência e respeito "na" e "da" Casa Comum, criando-se lideranças compartilhadas e valentes, que saibam se envolver com as diversidades culturais e produzir um diálogo frutífero, diante dos acontecimentos histórico (EG 123). O envolvimento neste diálogo pela Casa Comum é capaz de abrir caminhos às gerações atuais e às futuras, semeando condições de superar as formas de descartes, exclusões e segregações, não sendo a desigualdade a última palavra (LS 53). É necessário um diálogo que produza e reivindique em nossos povos o *Primeirear* na construção de um futuro novo, ao invés de permitir a sua passividade diante da história.

Desta forma, a lógica a ser enfrentada deve ser a da virtualidade criadora de estruturas de descarte, que impedem um compromisso e contato real com o outro, sendo necessário pensar caminhos para o mundo atual de mudanças e

¹⁴⁴ Na *Laudato Si'* 158 e *Evangelli Gaudium* 123 é possível compreender as preocupações do Papa Francisco nas consequências, que a sociedade mundial pode acarretar aos bens da Casa Comum, e principalmente para os pobres.

fragmentações. Os direitos humanos e sociais¹⁴⁵ não podem ser apenas farol, mas "saúde das instituições de uma sociedade que tem consequências no meio ambiente e na qualidade de vida humana" (PAPA FRANCISCO, 2017). É de responsabilidade dos governantes a lucidez para dialogar sobre um diagnóstico e capacidade de decisão diante do conflito, não sendo dominados por uma política estéril. O ser prisioneiro no conflito faz as instituições criarem as suas próprias regras, confusões e insatisfações. A palavra que o Papa Francisco tem dirigido aos governantes é de "olhar de frente os conflitos para sofrê-los, resolvê-los e transformá-los através do evangelho num novo processo de diálogo" (EG 127).

É necessário assumir o diálogo frente ao conflito com o compromisso de buscar argumentos que desmantelem o que prejudica a Casa Comum. Deixar lacunas nesse diálogo gera corrupção que afeta diretamente os pobres e o meio ambiente. Assim, recuperar as instituições e lidando com as novas realidades sociais, são os ajustes necessários nessa mudança provocada pelo diálogo¹⁴⁶. O envolvimento das nações nesse processo de diálogo com os movimentos e setores populares poderá buscar soluções para um quadro institucional, que estimule a criatividade, para novas maneiras de facilitar as iniciativas pessoais e coletivas (LS 177).

2. A contribuição do diálogo religioso

O Papa Francisco também enviou uma mensagem aos organizadores do "G20", das religiões, realizado na Argentina, destacando a importância desses eventos inter-religiosos à comunidade Internacional para iluminar as questões sociais, que preocupam o desenvolvimento justo e sustentável, na garantia de um futuro para todos na Casa Comum (LS 164).

Só é possível construir uma casa comum, não excluindo as pessoas que pensam diferente. O futuro está na convivência respeitosa dos diferentes, portanto, não num pensamento único e neutro, e isso não se constrói em um laboratório ou em um aplicativo, mas em uma realidade de olhar o ser humano, na fé do criador, sem a

¹⁴⁵ Na *Laudato Si'* 178 o Papa Francisco alerta aos perigos e dificuldades que os governantes podem ter em pensar políticas efêmeras que desrespeitem os direitos humanos, princípio esse do tempo superior ao espaço também apontado na *Evangelli Gaudium* 222.

¹⁴⁶ Na *Laudato Si'* 198 outro princípio bergogliano, da unidade superior ao conflito, aparece para destacar a importância de uma política, que dialogue para combater a pobreza e a degradação ambiental.

lógica da dominação. "Toda intenção de buscar um autêntico desenvolvimento econômico, social e tecnológico deve levar em conta a dignidade humana e a importância de olhar para cada pessoa nos olhos, e não como um número de uma estatística fria" (PAPA FRANCISCO, 2014).

Por isso no G 20, em Breshane com os líderes mundiais, o Papa apreciou as abordagens e esforços em uma mensagem, apresentando a sua contribuição para um diálogo fecundo no esforço de um projeto de crescimento sustentável da economia mundial. Enfatizando, como necessário criar oportunidades e políticas de compromisso a favor de todos da Casa Comum. A defesa dessas políticas públicas exige e pressupõe um melhoramento na qualidade de vida e um esforço de transparência no setor financeiro e tributário (LS 197), " não se esqueçam que por detrás destes debates políticos e técnicos estão em jogo muitas vidas, e que seria verdadeiramente lamentável se tais debates permanecessem no plano de declarações de princípio " (PAPA FRANCISCO, 2017).

Existem demasiados homens e mulheres que sofrem por causa da grave subalimentação, desemprego, crescimento de exclusão social e a agressão contra o meio ambiente. O resultado de um consumismo exasperado que provoca sérias consequências para a economia mundial. É espoliador das riquezas naturais e matérias do planeta. Espoliação esta que protagoniza consequências gravíssimas para a vida das famílias mais pobres, e não limitando os índices globais de todas as formas de desigualdades aceitáveis. Esta desigualdade mantém conflitos de interesses provocando conflitos militares como forma de garantia para a segurança e paz global. Impedem o diálogo e excluem de sua agenda a solução para a pobreza e o subdesenvolvimento. A solução desse problema não é de natureza militar. O principal esforço deve ser educativo, nesse sentido é o despertar da consciência que abre espaço para a religião não justificar essa violência (EG 127).

Conclusão

Ir ao encontro das necessidades daqueles que são as vítimas dos conflitos, é salvaguardar os direitos humanos e dos excluído dos sem vez e sem voz. A proposição para a comunidade Internacional, em especial no G 20, baseia-se nas necessidades de priorizar o diálogo capaz de não avalizar a maximização do lucro como critério último das atividades econômicas e assim superar a mentalidade do descarte

de seres humanos. Este diálogo ser mantido pelo direito e pela justiça na construção de uma sociedade nova (Cf. Is1,27), como diz o Papa Francisco, “a necessidade de mudanças de rumo e algumas ações, procuramos agora delinear grandes percursos de diálogo que nos ajudam a sair da espiral de autodestruição onde estamos afundando” (PAPA FRANCISCO, 2018).

Segundo Terrazas, o Papa Francisco apresenta, dentro do conceito teológico de ecumenismo, o significado de busca de caminhos coma presença de Deus (TERRAZAS, 2019, p. 17). A cultura do encontro reflete as prioridades bergoglianas, presentes tanto na *Laudato Si'* como na *Evangelii Gaudium*, expressando um espírito de respeito, diálogo e a colaboração na vida política. O comprometimento com a cultura do diálogo torna-se um processo transformador e continuado do ser humano em relação a sua integralidade e construindo a sua história.

Portanto uma comunidade que constrói pontes numa perspectiva de trabalho global, com cuidado de saber projetar um desenvolvimento integral para todos que privilegiam a luta contra a desigualdade e a pobreza. A proposta da práxis cristã diante das várias indagações do modelo tecnocrático presentes na economia, na política, nas relações humanas é de criar um modelo de antropologia integral. O ser humano, visto em todas as suas dimensões e em contato com as suas fragilidades, poderá desenvolver um caminho de diálogo, para superar os descartes humanos e ambientais. Dessa forma, o ecumenismo poderá favorecer um caminho através da cultura do diálogo e do encontro para o consenso de resoluções dos problemas criados no descuido com a Casa Comum

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Exortação Apostólica Laudato Si*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. *Discurso aos participantes do G20 em Brisbane em 2017*.

Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017.html>.

Acesso em: 20 de maio de 2019.

_____. *Discurso aos participantes do G20 inter-religioso na Argentina*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018html>. Acesso em: 23 de maio de 2019.

_____. *Discurso aos participantes do encontro de movimentos populares em 2014*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014.html>. Acesso em: 18 de maio de 2019.

TERRAZAS, Santiago Madrigal. *“A unidade prevalece sobre o conflito”*. O ecumenismo do Papa Francisco. Brasília: Edições CNBB, 2019. 98 p.

CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA E O PRINCÍPIO DE SOLIDARIEDADE À LUZ DA *COMMUNIO* TRINITÁRIA

ECOLOGICAL CONSCIENCE AND THE PRINCIPLE OF SOLIDARITY IN THE LIGHT OF TRINITARIAN *COMMUNIO*

Suzana Regina Moreira¹⁴⁷

Resumo

Em tempos em que a crise ecológica torna-se cada vez mais um tema central nos debates políticos, econômicos, sociais e culturais, torna-se igualmente importante a discussão teológica sobre um novo modo de conceber o ser humano e sua relacionalidade. O intuito da discussão aqui abordada é de reconhecer os novos paradigmas do diálogo entre a ética ambiental e a antropologia teológica segundo determinados aspectos da teologia trinitária de Gisbert Greshake. Este artigo busca pontuar aspectos básicos sobre a consciência ecológica e o princípio da solidariedade, assim como a relação existente entre ambos a partir do paradigma da *communio* trinitária. As implicações teológicas da reflexão trinitária segundo a noção de comunhão estabelecem novos paradigmas para a compreensão da pessoa humana e sua capacidade relacional. Primeiro é exposta a reflexão sobre a *communio* trinitária segundo o pensamento de Gisbert Greshake, e suas consequências para a antropologia teológica. Em seguida, o conceito de consciência ecológica é traçado a partir de uma abordagem ética ambiental e o conceito de ecologia integral segundo Papa Francisco. Logo, o princípio de solidariedade e sua relação com a ecologia são abordados segundo a antropologia teológica. Por último, o artigo discute a relação intrínseca entre a consciência ecológica e o princípio de solidariedade expostos segundo os novos paradigmas da *communio* trinitária. Diante da indignação com as crises atuais pelas quais o mundo e a sociedade passam e sofrem juntos, novos caminhos podem ser traçados para as formulações éticas e antropológicas a partir da compreensão da *communio* trinitária. Portanto, estas formulações podem ser revisitadas segundo os novos paradigmas para a antropologia teológica, levando em consideração a implicação ecológica intrínseca a esta reflexão. A ecologia é um campo abrangente e pertinente a todas as áreas humanas, devido à convicção de que tudo se encontra inter-relacionado. Deste modo, pensar em soluções para as crises atuais, principalmente a crise ecológica, é pensar sobre o bem comum segundo uma devida compreensão do ser humano e do cosmos à luz da Trindade.

Palavras-chave: *Communio*. Consciência ecológica. Princípio de solidariedade. Ecologia integral.

Abstract

In a time when the ecological crisis is increasingly a central issue in political, economic, social and cultural debates, the theological discussion becomes equally important

¹⁴⁷ Bacharel em Teologia da PUC-Rio e mestranda em Teologia Sistemática da PUC-Rio.

about the new way to conceive human being and its relationality. The intention of the discussion here provided is to recognize the new paradigms of dialogue between environmental ethics and theological anthropology according to certain aspects of the trinitarian theology of Gisbert Greshake. This article seeks to present aspects of ecological conscience and the principle of solidarity, as well as the existing connection between the two according to the Trinitarian *communio* paradigm. The theological repercussions of Trinitarian reflection about the concept of communion opens new horizons for comprehending the human person and its relational capability. First, the reflection about Trinitarian *communio* is exposed according to Gisbert Greshake and some of its consequences for theological anthropology. Secondly, an environmental ethics approach is made along with the concept of integral ecology in accordance with Pope Francis. Next, the principle of solidarity and its connection with ecology is discussed according to theological anthropology. Lastly, the article reflects on the intrinsic connection between ecological conscience and the principle of solidarity according to the new paradigms of Trinitarian communion. Facing the outrage with current crises through which the world and society go through, new paths can be forged for ethic and anthropological formulations in light of the comprehension of trinitarian *communio*. Therefore, these formulations can be revisited according to the new paradigms of theological anthropology, taking into consideration the ecological implications intrinsic to this reflection. Ecology is a wide range field and relevant to all human areas, given the conviction that everything is interconnected. Thus, to think about solutions for current crises is also to think about the common good according to a proper comprehension of human being and cosmos in the light of the Trinity.

Keywords: *Communio*. Ecological conscience. Principle of solidarity. Integral ecology.

1. *Communio* trinitária

1.1. A pluralidade da unidade trinitária

Em seu livro, *El Dios uno y trino*, Gisbert Greshake expõe com propriedade a trajetória teológica do desenvolvimento dos tratados trinitários e a influência da compreensão sobre a Trindade para a compreensão do ser humano. O conceito de pessoa toma novas proporções com as formulações trinitárias sobre a essência e dinâmica das pessoas da Santíssima Trindade. Neste contexto, o autor demonstra como a compreensão de Deus enquanto *communio* se revela como a maneira mais propícia para se falar da Trindade sem cair no enfoque demasiado unitário, que foi a tendência predominante durante séculos na teologia ocidental.

Esta *communio* só pode ser entendida pela dinâmica do amor. Há um ritmo no íntimo da Trindade, caracterizado pelas relações entre as pessoas divinas. A relacionalidade é o fator principal para entender o sentido da *communio*, em contraposição à lógica de se pensar a essência da natureza divina segundo as origens, algo que corre o risco de cair em um subordinacionismo. Ser-pessoa em Deus

é um estar relacional do um com o outro, a partir do outro e em direção ao outro, é comunhão de vida e de amor. É a relacionalidade caracterizada pela reciprocidade que se dá no conhecimento do amor.

A *communio* da comunidade trinitária faz referência a tarefa, serviço, assim como graça, dom e presente. Estar em *communio* é estar obrigado a um serviço mútuo. Deus realiza o seu ser em diálogo de amor de três pessoas que se servem no amor que transborda em despojamento e serviço à criação. É assim que o paradigma da *communio* supera os perigos de subordinacionismo e triteísmo, pois implica a mediação recíproca de unidade e pluralidade em si mesmo. Não há uma complementariedade das pessoas, senão reciprocidade. “A essência divina uma é *communio*, esta essência existe somente no intercâmbio do Pai, Filho e Espírito Santo” (tradução nossa, GRESHAKE, 2001, p.230). O amor na Trindade é o elo da divindade, aquilo que dá razão de ser e justifica a dinâmica relacional recíproca intra-trinitária.

1.2. Novos paradigmas para a antropologia teológica

Não há como se pensar a antropologia teológica sem refletir sobre a maneira como entende-se Deus e, portanto, a razão de ser da humanidade e aquilo a que é chamada a ser. O aprofundamento da compreensão trinitária enquanto *communio* implica, portanto, em um aprofundamento da compreensão da pessoa humana. Enquanto imagem e semelhança de Deus, o ser humano deve corresponder à comunhão trinitária. *Communio* é a imagem do Divino por excelência.

Na revelação de Jesus Cristo como Filho e no Espírito Santo, Deus Pai se aproximou da humanidade e se “comunicou” totalmente a ela; “comunicação” no sentido de abertura e dom de si, de criação de comunicação e de dom de participação na própria vida divina (GRESHAKE, 2001, p.72). Jesus Cristo estabelece, desta forma, o paradigma para ser humano segundo a vontade do Pai. Ele é quem revela a comunhão trinitária e esta é a vida à qual toda a humanidade é chamada a fazer parte. Sendo Cristo não apenas a auto-revelação de Deus, mas também a revelação do ser humano a si mesmo, o novo paradigma da pessoa humana é esta comunhão de doação por amor.

A compreensão de que Deus é comunhão implica que esse mesmo princípio está inscrito no mais íntimo de todo ser e devir criado. Deste modo, o ser humano é

chamado a “reeditar a vida de Deus de maneira finita, reconhecendo livremente as relações que lhe foram dadas estruturalmente, tanto em relação a Deus quanto em relação ao resto da criação” (tradução nossa, GRESHAKE, 2001, p.348). Entender-se como comunhão relacional é o caminho a ser percorrido pela antropologia teológica à luz da *communio* trinitária.

2. Consciência ecológica

2.1. Uma abordagem ética ambiental

O conceito de consciência ecológica se encontra especificamente no campo da ética ambiental, pelo qual se discute a importância da responsabilidade do sujeito diante do habitat comum em que convive com outros seres humanos. Neste contexto, *ethos* quer “expressar o conjunto de valores, princípios e inspirações que dão origem a atos e atitudes (as várias morais) que conformarão o habitat comum e a nova sociedade nascente” (BOFF, 2014, p.45). Desenvolver uma consciência ecológica implica a compreensão ética de pertencimento ao ambiente em que se habita, do qual o ser humano faz parte como integrante e não consumidor.

O desenvolvimento da sociedade, seja no âmbito econômico e político, seja no âmbito social e cultural, não pode prescindir do cuidado com a natureza, sua biodiversidade, e sua vulnerabilidade às modificações humanas. Construir esta consciência ecológica não é tarefa fácil, e requer um processo longo e árduo de reeducação. Com efeito, “para cuidar do planeta precisamos todos passar por uma alfabetização ecológica e rever nossos hábitos de consumo. Importa desenvolver uma ética do cuidado” (BOFF, 2014, p.155).

2.2. Ecologia integral

Ecologia integral vai além das ciências exatas ou da biologia e nos coloca em contato com a essência do ser humano. Demonstra a “necessidade de ser desenvolvida uma dialética de *inclusão* entre aspectos positivo da realidade humana (sujeito-corporeidade-meio ambiente), o que exige uma relação de integração” (RUBIO, 2001, p.542). O cuidado com a ecologia implica o cuidado com o humano, pois “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).

É segundo esta compreensão que Greshake chega a afirmar que “por causa da rede de relações, o pecado individual está de tal modo relacionado com o todo do mundo, que ‘infecta’ e prejudica a face comunitária da criação” (tradução nossa, GRESHAKE, 2001, p.394-395). Qualquer pecado, pela condição da criação como comunhão assim como a realidade intra-trinitária, é um pecado não só contra Deus, mas contra as demais criaturas e todo o cosmos. Afeta toda a criação em sua constituição comunal. Desfigura a face do mundo no plano da criação, pois rompe com sua intencionalidade divina da integralidade. A partir desta integralidade o bem comum deve ser entendido como necessidade antropológica e ecológica, exigência de fidelidade à imagem e semelhança do Deus-comunhão.

3. Princípio de solidariedade

3.1. Uma abordagem a partir da antropologia teológica

A antropologia teológica parte da compreensão do ser humano criado por Deus dentro de um plano maior, a saber, toda a criação, ou cosmos. As virtudes intelectivas e morais no campo da antropologia teológica, como o saber e a solidariedade, a reta intenção e a justiça, não apenas se baseiam no exemplo concreto de Jesus Cristo, aquele que soube viver agindo a partir do amor para a justiça, encarnando a dinâmica da atenção ao próximo, como “têm alcance ecológico, pois nos educam ao respeito, à reciprocidade e à compreensão” (MAÇANEIRO, 2011, p.136).

A solidariedade, portanto, se movimenta a medida em que o ser humano se relaciona com o próximo e com a natureza, o contexto integral sob o qual foi criado e existe. “O desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade” (PP 43), tampouco sem o desenvolvimento solidário da ecologia. Há uma interdependência de relações no mundo contemporâneo que necessita ser considerada como categoria moral, devido às interações dos componentes econômico, cultural, político e religioso que constituem o mundo contemporâneo, portanto, a resposta correlativa a nível de atitude moral, social e virtuosa, deve ser a solidariedade.

A atitude de solidariedade não é um sentimento de compaixão qualquer, mas a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum, pois somos responsáveis por todos. A criação em si é imagem da Trindade, enquanto devir e

evolução contida em Deus como intenção desde sempre, e enquanto realização concreta através da relacionalidade comunal¹⁴⁸.

3.2. Solidariedade ecológica

Unindo a percepção integral da ecologia e a responsabilidade humana diante desta integralidade, a solidariedade ecológica se apresenta como consequência antropológica. Corresponde a um aprofundamento especial da ética do cuidado, afinal cuidar é um ato de ocupação e preocupação a partir da responsabilização e envolvimento ativo e afetivo com o outro que não é apenas o próximo, mas também a criação como um todo.

Rejeição de se viver de acordo com uma solidariedade ecológica é a rejeição da *communio* intencionada por Deus em sua criação. Enquanto Deus é comunhão que convida a humanidade a unir-se nela, “o pecado é por sua essência um centrar-se em si mesmo e isolamento em si mesmo, ou seja, uma rejeição da *communio* com Deus e com as demais criaturas” (tradução nossa, GRESHAKE, 2001, p.391). A *communio* ilumina o caminho para o desenvolvimento da ecologia integral e da consciência ecológica, fazendo assim a solidariedade ecológica uma realidade possível.

Considerações finais

Diante da indignação com as crises atuais pelas quais o mundo e a sociedade passam e sofrem juntos, novos caminhos podem ser traçados para as formulações éticas e antropológicas a partir da compreensão da *communio* trinitária. Estas formulações podem ser revisitadas segundo os novos paradigmas da antropologia teológica, levando em consideração a implicação ecológica intrínseca a esta reflexão. A ecologia é um campo abrangente e pertinente a todas as áreas humanas, devido à convicção de que tudo se encontra inter-relacionado. Deste modo, pensar em soluções para as crises atuais, principalmente a crise ecológica, é pensar sobre o bem comum segundo uma devida compreensão do ser humano e do cosmos à luz da Trindade.

¹⁴⁸ Greshake dedica um capítulo inteiro para desenvolver as implicações para a compreensão da Teologia da Criação à luz da *communio* divina, ver Greshake, 2001, p.269-389. Para uma perspectiva cosmológica da interligação da criação, evolução e ecologia, ver BOFF, 2015, p.79-131.

A compreensão da Trindade como *communio* ilumina de modo especial a compreensão do ser humano e sua dinâmica relacional enquanto parte do dom da criação. Se a humanidade é criada e chamada a ser reflexo do Deus criador, é chamada a ser reflexo da sua comunhão, comunidade plural pelo ser três pessoas unidas pela dinâmica do amor. A dinâmica do amor que une o ser humano e dá sentido à sua existência é o que justifica a necessidade de trabalhar por uma consciência ecológica, fazendo jus ao princípio de solidariedade como consequência do reconhecimento desta comunhão cósmica.

Apesar desta reflexão não indicar ações concretas para tal desenvolvimento, é importante lembrar que parte do processo se dá justamente em etapas, processo lento e paciente assim como a evolução do cosmos. Não podemos querer pular etapas e buscar respostas diretas e soluções rápidas se não tivermos um bom embasamento humano, que transforma a lógica interior de cada indivíduo, para que as soluções práticas se deem como consequência do desenvolvimento da conversão ecológica. Talvez não seja o caminho que idealizamos, pois a cada dia que passa são maiores e mais calamitosas as notícias dos nossos tempos, porém é o caminho que garante o desenvolvimento saudável e integral a longo prazo. À medida em que refletimos e nos relacionamos mais conscientemente com este Deus que é comunhão, saberemos também ir crescendo na dinâmica relacional com toda a criação.

Referências bibliográficas

- FRANCISCO, P. *Carta encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015. (LS)
- BOFF, L. *Ecologia*: grito da terra, grito dos pobres. ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *Ética e Moral*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Saber Cuidar*: ética do humano – compaixão pela terra. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino*: una teología de la Trinidad. Barcelona: Herder, 2001.
- MAÇANEIRO, M. *Religiões e Ecologia*: cosmovisão, valores, tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.
- PAULO VI, P. *Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos. Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html>. Acesso em 24 jun 2019. (PP)
- RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2001.

CASA COMUM E HOSPITALIDADE: ALGUNS TÓPICOS DA LAUDATO SI' PARA UMA TEOLOGIA EM DIÁLOGO

COMMON HOME AND HOSPITALITY: THEMES IN LAUDATO SI' FOR A THEOLOGY IN DIALOGUE

Maria Teresa de Freitas Cardoso¹⁴⁹

Resumo

Esta comunicação insere-se em projeto de pesquisa mais amplo, que propõe indagações a partir da *Laudato Si'*, com vistas ao diálogo interdisciplinar a propósito da teologia integral e de indagações em torno a temas e conceitos relacionados com a *Laudato Si'* e temas afins, de interesse para o diálogo teológico e interdisciplinar sobre a casa, a convivência, o cuidado da vida e as relações com as ciências e as culturas. A temática considerada nesse momento da pesquisa foi levantada a partir de estudos e aulas em parceria da autora Profa. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso, em trabalho com o pesquisador Prof. Dr. Carlos Eduardo Estellita-Lins, do ICICT/Fiocruz, tendo ambos ministrado em parceria uma disciplina no primeiro semestre letivo de 2020, no PPGTeo, da PUC-Rio, disciplina intitulada “Questões sobre diálogo e missão da Igreja”, versando particularmente sobre “indagações sobre a *Laudato Si'*”, e tendo como ponto de partida o conceito de casa / casa comum, e um desenvolvimento sobre antropoceno e outros temas, concluindo-se com uma preparação e perspectivas sobre o sínodo da Amazônia. Esta comunicação registra a pesquisa realizada e sinaliza, como um primeiro produto divulgado do trabalho em parceria, alguns pontos levantados para estudo. Além disso, propõe ao debate da ST2 do VII ANPTECRE alguns dados e aspectos conectados que merecem ser ainda abordados e tomados como novos eixos para a discussão teológica, bíblica, ecumênica e interdisciplinar. Entre os vários tópicos de estudo, estariam novas considerações do poliedro da *Evangelii Gaudium* 236, para o estudo da *Laudato Si'* e para o tema do diálogo e o anúncio no contexto ecológico. Esta comunicação pretende destacar principalmente algumas bases conceituais sobre o termo “oikos” e indicar conexões com o tema das inter-relações, sociabilidade e hospitalidade, ou ainda algumas alusões do tema do santuário ou o tema do cuidado, inclusive no nosso mundo atual, como se percebe na encíclica *Laudato Si'*. Dentro do contexto que descrevemos, que caracteriza a pesquisa, aqui se desdobra principalmente a indicação conceitual apresentada pelos autores estudados Florence Ghechenac e Émile Benveniste, com traços de análise, resumos e considerações reflexivas e instigantes que procuramos indicar. A partir dos estudos de base, percebe-se ser importante buscar intercomunicações da teologia bíblica com a sistemático-pastoral

¹⁴⁹ Doutora em Teologia pela PUC-Rio. Docente, Pesquisadora e Coordenadora no Programa de Pós-Graduação em Teologia, na PUC-Rio, e docente na Graduação no Departamento de Teologia da mesma IES.

bem como o interesse de estender o estudo a um olhar interdisciplinar. Indica-se o interesse do tema para a educação da pastoral em aspectos de relações humanas e ecohumanas, e de reflexão teórica sistemática ou de práxis pastoral com propostas dialogais em vista de uma ecologia integral. Neste momento de registro e compartilhamento do estudo, sejam registrados, da parte da autora pesquisadora Profa. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso, e também como representante do grupo de estudos de sua disciplina e do PPG, cordiais agradecimentos ao Prof. Carlos Eduardo Estellita-Lins (ICICT/Fiocruz) e sua IES, pela sua colaboração, com votos de se prosseguirem as oportunidades de pesquisa e enriquecimento mediante novas formas de parceria. Tal trabalho em parceria foi o que motivou e originou o lançamento da Sessão Temática 2 do VII Congresso da ANPTECRE.

Palavras-chave: Casa comum. Diálogo. Hospitalidade. Ecologia Integral. *Laudato Si'*.

Abstract

This communication is established within a larger research project, that proposes questions inspired by *Laudato Si'*, from the perspective of the interdisciplinary dialogue in the light of an integral theology and of questions around themes and concepts related to *Laudato Si'* and related themes of interest for the theological and interdisciplinary dialogue about home, interaction, care for life and the relationship with science and cultures. The theme considered at this moment of research was raised from studies and lectures of the author Professor Dr. Maria Teresa de Freitas Cardoso, in collaboration with the researcher Professor Dr. Carlos Eduardo Estellita-Lins, of the ICICT/Fiocruz, having given a course together in the first semester of 2019, in the PPGTeo, of PUC-Rio, with the subject titled "Questions about dialogue and mission of the Church", addressing particularly "questions about *Laudato Si'*", and having as a starting point the concept of home / common home, and development about anthropocene and other themes, concluding with a preparation and perspectives about the synod on the Amazon region. This communication registers the research done and signs, as a first product of the collaboration disseminated, some points raised for study. Moreover, it proposes to the debate of the ST2 of the VII ANPTECRE some data and related aspects that still deserve to be addressed and taken as new axes for the theological, biblical, ecumenical and interdisciplinary discussion. Among the various topics of study would be new considerations of the polyhedron of *Evangelii Gaudium* 236, for the study of *Laudato Si'* and for the theme of dialogue and announcing in the ecological context. This communication intends principally to highlight some conceptual bases for the term *oikos* and indicate connections with the theme of inter-relationships, sociability and hospitality, or even some allusions to the theme of sanctuary or the theme of care, including in our world today, as it is perceived in the encyclical *Laudato Si'*. Within the context that we describe, which characterizes the research, the conceptual direction presented by the authors Florence Ghechenac and Émile Benveniste principally unfolds, with traces of analysis, summaries, and reflective and thought-provoking considerations that we sought to show. From the base studies, we perceive that it is important to search for intercommunications of biblical theology with systematic-pastoral theology as well as pastoral education in aspects of human and eco-human relations, and of theoretical-systematic reflection or pastoral praxis with proposed dialogues in light of an integral ecology. At this moment of registering and sharing this study, the author and researcher Professor Dr. Maria Teresa de Freitas Cardoso, and also as representative of the study group of her discipline and of

the PPG wants to express cordial gratitude to Professor Dr. Carlos Educardo Estellita-Lins (ICICT/Fiocruz) and IES, for the collaboration, with the desire to continue opportunities of research and enrichment through new forms of partnership. This collaboration motivated and led to the launching of the Thematic Session 2 of the VII ANPTECRE Congress.

Keywords: Common home. Dialogue. Hospitality. Integral Ecology. Laudato Si’.

Introdução

A primeira e mais extensa parte da comunicação situa a pesquisa no quadro de um projeto, na linha de “Fé e Cultura” do PPG em Teologia da PUC-Rio, e em relação direta com uma parceria de pesquisa feita com o Prof. Dr. Carlos Eduardo Estellita-Lins (ICICT/Fiocruz), que também participou, junto desta pesquisadora, no trabalho de ministrar uma disciplina de discussão teológica e interdisciplinar, que foi a disciplina “Temas de diálogo e missão da Igreja”, tendo como temática fundamental: “Indagações sobre a Laudato Si’ – casa e cuidado”. Fique aqui registrado o nosso muito agradecimento ao Prof. Dr. Carlos Eduardo Estellita-Lins e à IES nele representada, pela inestimável colaboração e o espírito de coleguismo e zelo que demonstrou pelas causas acadêmica e colaboração ao participar de modo gratuito, operoso, generoso, tanto no acolhimento do projeto como na preparação e na participação das discussões em sala de aula, de modo que só se pode agradecer pelo que nos foi dado e desejar prosseguimentos para o trabalho.

Na segunda parte, para sinalizar alguns resultados e dados interessantes, destacam-se: a) uma retomada da figura do poliedro da *Evangelii Gaudium* (EG), de modo que o poliedro pode ser visto como ilustração na linha da cultura do encontro; b) o casa / oikos, é um tópico para investigação, presente no subtítulo da LS e na base terminológico do diálogo ecumênico; nesta comunicação aponta-se para a pesquisa de Florence Guerchanac, que discorreu sobre a casa (*oikos*), focalizando o mundo helenístico antigo. c) a noção de “hospitalidade” caracterizada pelo autor Émile Benveniste, sobre a terminologia das instituições de origem indo-europeia.

1. Contextualização e propostas desta pesquisa

Esta comunicação de pesquisa insere-se em projeto de pesquisa firmado no primeiro semestre deste ano de 2019, no Programa de Pós-Graduação em Teologia

na PUC-Rio. Enquadra-se na área de concentração de Teologia Sistemático-Pastoral e na Linha de Pesquisa de “Fé e Cultura”. Teve antecedentes nos estudos da sua disciplina Questões de Ecumenismo, no mesmo PPG, em 2018-2, tendo levantado a temática da Carta Encíclica *Laudato Si'*, como uma relevante e atual para os diálogos. Naquela ocasião a pesquisadora se situava na Linha de Pesquisa “Religião e Modernidade”. Porém, dada a direção que tomavam as pesquisas de sua orientação para uma perspectiva de cultura do encontro e de discussão dialogal e interdisciplinar das temáticas de diálogo, missão e cultura, houve uma nova configuração da pesquisa, com migração da linha anterior, de “Religião e Modernidade”, para inserir-se na a Linha de atuação “Fé e Cultura”. As pesquisas encontraram melhor guarida na nova Linha, mantendo-se os projetos anteriores com suas fundamentais preocupações, mas mais abertos às novas perguntas e demandas que as pesquisas vinham encontrando. Neste novo contexto, já foi elaborado e submetido para publicação um artigo sobre o tema da cultura do encontro. Várias dentre as pesquisas orientadas pela autora desta comunicação ganharam novo impulso e reencaminhamentos promissores. Uma delas, situada no projeto de temas da Igreja em diálogo, voltada particularmente sobre Eucaristia e Missão, veio a ganhar mais abertura quanto à questão do diálogo da *Laudato Si'* seja como desafio atual para o seu diálogo seja como nova pergunta para a Eucaristia no altar do mundo e na relação com a missão no mundo no novo contexto que demanda o diálogo e a responsabilidade dos temas da *Laudato Si'*. Tais aspectos foram trazidos para outra comunicação na presente Sessão Temática do VII ANPTECRE. O mesmo se deu com pesquisa de outro orientando, situada no projeto sobre Igreja em diálogo, que a considera “em saída”, em abordagem kenótica, que também encontra na temática da LS especial inspiração, e o estudando viu na LS apoio para apreciar a saída para o tema ecológico, em atividades similares do Papa Francisco em favor da ecologia. Já uma outra pesquisa sobre diálogo inter-religioso e, dentro dele, o tema de Knitter de uma teologia ecohumana, com especial demanda para o tempo presente, encontrou na nova linha de pesquisa o seu lugar ideal, de modo que aproveita da disciplina, da ST2 e dos incentivos da parceria e dados de estudo como primeiros resultados estabelecidos.

Com essas direções oriundas das demandas e oportunidades da pesquisa, e aplicadas seja nos projetos de doutorado seja de mestrado, e com a migração

reconhecidamente indicada, da pesquisadora. Para a linha de “Fé e Cultura”, sempre na área de concentração de Teologia Sistemático-Pastoral do PPGTeo da PUC-Rio, no início de 2019, abriu-se um projeto novo, para estudar “Indagações sobre a *Laudato Si*”. Dava-se continuidade ao proposto na disciplina lecionada em 2018-2, sobre a LS e contava-se com a disciplina, de “Temas de diálogo e missão da Igreja”, para 2019-1. Tinha-se a previsão do tema do VII Congresso da ANPTECRE e a expectativa e preparação para o Sínodo da Amazônia, que levantariam questões de interesse socioambiental e de diálogo e missão. A retomada da LS já não vinha como uma sua introdução de leitura e análise, mas aprofundando a metodologia e a dinâmica da encíclica, e levantando questões de diálogo e missão mais abrangentes, de interesse para o diálogo ecumênico, inter-religioso, inter-cultural; porém, fazendo levantamento de indagações, e nisso buscando alimentar a leitura e a reflexão com traços significativos de interdisciplinaridade.

Para isso, foi oportuna a parceria de pesquisa e de participação conjunta para ministrar a disciplina no primeiro semestre de 2019, no PPGTeo da PUC-Rio, com participação do Prof. Dr. Carlos Eduardo Estellita-Lins (ICICT/Fiocruz), um pesquisador no contexto da interdisciplinaridade, com elementos da saúde pública, da antropologia social e da filosofia, que figurou como professor em parceria, e interlocutor do diálogo. Foi acordado realizar um estudo particular sobre a *Laudato Si*, que retomasse sua leitura, análise da proposta, dos métodos, estrutura, conteúdos, linhas de exegese bíblica ou de ações e colaborações, e em geral a dinâmica ali já delineadas, mas também sobre alguns conceitos basilares que ali aparecem, como o da própria noção de “casa” ou de “casa comum,” e algumas temáticas de aprofundamentos e implicações de interesse para o âmbito da teologia aberta ao diálogo ecumênico, interdisciplinar, intercultural, ou com outros saberes. O projeto acordado estava interessado em chegar a um final da disciplina buscando preparar para acompanhar o sínodo da Amazônia e alinhar-se com perspectivas educativas. Foram abordados: a LS na sua origem, tema, objetivos, método; questões sobre o antropoceno e o problema do antropocentrismo; o panorama de referências bíblicas da LS e, em especial, aspectos especiais de Gn 1–2 e sobre os Salmos; discussão dialogal sobre mitos bíblicos, mesopotâmicos, ameríndicos; os conceitos de casa / oikos e de casa comum – considerações helenísticas; um olhar sobre moradia feito por E. Lévinas; considerações sobre hospitalidade; noções e relações entre economia,

imagem e ícone, em especial em M. J. Mondzain, em leitura do tema com a *Laudato Si'*; o tópico do cuidado – em especial sobre o mito do cuidado e considerações de Heidegger; o problema do etnocentrismo e perspectivas para o diálogo em vista de uma ecologia integral, vendo considerações de Lévi-Strauss; e perspectivas de preparação do sínodo da Amazônia.

2. Considerações sobre o uso do poliedro, a casa e a hospitalidade

Destacam-se a seguir três abordagens, como primeiros sinais representativos da discussão em andamento no projeto referido:

a) O uso do poliedro – Trata-se da imagem usada pelo Papa Francisco (FRANCISCO, 2013, EG 236) para representar que as diversas faces de um poliedro possam concorrer para a formação do conjunto. Não são como pontos dados uniformemente, equidistantes de um centro, mas como partes de um poliedro. Poderíamos prosseguir com a imagem e explicitar que as faces estão relacionadas umas com as outras, podendo-se aqui pensar nos rostos como expressivos do olhar e da intersubjetividade ou do envolvimento das pessoas, ou nas pessoas diversas em sua pluralidade, nas instituições diversas, tidos todos como as partes de um todo, que se compõem ou convergiriam na colaboração para a edificação e o bem comum. A sociedade plural, mas em interação para o bem comum. A descrição na EG é concisa, mas eloquente. Esse tema foi em outras palavras por nós retomado no artigo em co-autoria com o orientando Crhistiano Ferraz, como dado de contribuição para a cultura do encontro”, tema caro a Jorge Bergoglio/Papa Francisco.

b) O tópico da casa e da casa comum –tema central da LS, “sobre o cuidado da casa comum”, e pertinente para a discussão do diálogo ecumênico, etimologicamente ligada à habitação. Pareceu interessante ter em conta a pesquisa de Florence Gherchanoc, sobre “a casa em festa”, que versa sobre os personagens, os ritos e celebrações da casa no contexto helenístico antigo. As perguntas levantadas seriam: como definir a casa e a família? Quem seria seu habitante ou convidado? Quais seriam as relações entre as pessoas e o que significariam suas celebrações? Constata-se que *oikos*, como lar e família (ampla) é compreendida como um conjunto de relações e solidariedades, orgânicas e imbricadas, com fronteiras permeáveis, visibilidade social e relações externas junto à *polis*. Reúne os que convivem, interligando com funções específicas o chefe da casa ou pais, filhos, parentes, servos,

vizinhos, amigos, e eventualmente hóspedes. A autora intenciona mostrar “como é um grupo e um espaço de sociabilidade na cidade” (GHERCHANOC, p. 14), reconhecendo uma dinâmica de relações e influência interna na família, e da família com a sociedade e vice-versa.

c) O tópico da hospitalidade – Se Gherchanoc viu que naquele contexto da sociabilidade da casa e da extensão de interação casa-sociedade, numa expansão do tema, se devia perceber também um contexto de trocas, Émile Benveniste aprofunda no estudo do vocabulário das instituições indo-europeias os elementos de dom, troca e de hospitalidade, entre outros. O autor cita vários idiomas, não na linha de uma evolução dos termos de um para outro, mas como busca de comparações conceituais. O hóspede aparece como um distinto do grupo, mas que se torna próximo, em contexto favorável e já não figurando de inimigo. Na relação com o hóspede aparecem direitos e deveres, e reciprocidade. Aparecem bens, dons, trocas. Essas relações podem ser renovadas e perpetuadas. Podem implicar em aliança. Ele conclui o estudo mostrando que “termos muito diferentes levam a um mesmo problema: o das instituições de acolhida e reciprocidade” (BENVENISTE, p. 101), que envolvem os seres humanos e as instituições, incluindo dons e alianças. Parece sugestivo aprofundar a o vocabulário dos dons, das trocas, da aliança para a proposta da LS, que implica em se procurar uma aliança universal, onde todos chegam como hóspedes, segundo a inspiração bíblica do Lv (LS)

Conclusão

Sobre a dinâmica da pesquisa, houve aproximações entre pesquisadores, temas e de bibliografia e questões abertas, que demandam o prosseguimento. Sobre a casa/oikos, uma abordagem da casa um conjunto responsabilidades e sociabilidade, pode ser sugestiva para matizar o tema da “casa comum” (LS 164). Sobre a hospitalidade, é sugestivo que o estudo do vocabulário inter-relacione acolhimento e trocas, e alianças. Esses pontos permitem avançar em indagações sobre a LS.

Referências bibliográficas

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol.1: économie, parenté, société. Mayenne: Les Éditions de Minuit, 1993.

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium*: Exortação Apostólica sobre a o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP. *Laudato Si'*: Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

GHERCHANOC, Florence. *Oikos en fête*: Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne. Publications de la Sorbonne, s.d., p. 13-21: Introduction.

ECOLOGIA INTEGRAL E ESPIRITUALIDADE: O QUE AS RELIGIÕES PODEM FAZER PELA DEFESA DA CASA COMUM

INTEGRAL ECOLOGY AND SPIRITUALITY: WHAT RELIGIONS CAN DO FOR THE COMMON HOME DEFENSE

Kevin Willian Kossar Furtado¹⁵⁰

Resumo

Através de pesquisa bibliográfica e do conceito de “ecologia integral” presente na encíclica *Laudato si'* do Papa Francisco, o presente texto objetiva discutir as contribuições das igrejas e religiões para a preservação da casa comum. Todos são chamados a se arrepender e a reconhecerem o quanto tem atuado para a “destruição e desfiguração do ambiente” (LS 8). As religiões e a ecologia se cruzam em alguns pontos de seu percurso ético e epistemológico que contribuem para o cuidado do planeta. Cabe às igrejas ouvir, promover e honestamente debater com a ciência, em uma atitude de respeito à diversidade de opiniões, sobre a deterioração que afeta nosso planeta, pois a complexidade da crise ecológica faz reconhecer que as soluções não emanam de um único modo de interpretar e agir sobre a realidade. Necessita-se, também, acionar as múltiplas riquezas dos povos, da poesia e da arte, das espiritualidades. Nenhum ramo das ciências ou forma de sabedoria deve ser esquecida. Somam-se as convicções de fé como importantes motivações para o cuidado da natureza e dos mais frágeis. Apenas pensar em formas de conduta e até ordenar uma ética para o cuidado da Terra não será suficiente sem uma espiritualidade que crie raízes nas razões social e cordial, que transcorrerá em esforços pelo cuidado e em compromisso de amor, responsabilidade e compaixão para com a casa comum. Uma nova aliança será estabelecida com o planeta assim que se resgatar a dimensão do sagrado, para que a assertiva da dignidade da Terra e do limite a ser colocado ante toda forma de exploração não seja meramente retórica e sem efeito.

Palavras-chave: Ecologia integral. *Laudato si'*. Casa comum. Espiritualidade.

Abstract

Through bibliographical research and the concept of "integral ecology" present in Pope Francis 'encyclical *Laudato si'*, the present text aims to discuss the contributions of churches and religions to the preservation of the common home. All are called to repent and to acknowledge how they have acted for the “destruction and disfigurement of creation” (LS 8). Religions and ecology intersect at some points in their ethical and epistemological path that contribute to the care of the planet. It is up to the churches to hear, promote and honestly debate with science, in an attitude of respect for the diversity of opinions, about the deterioration that affects our planet, because the

¹⁵⁰ Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor substituto do Departamento de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

complexity of the ecological crisis makes to recognize that solutions do not emanate from a single way of interpreting. And act on reality. It also needs to trigger the manifold riches of peoples, poetry and art, spirituality. No branch of science or form of wisdom should be forgotten. Beliefs of faith are added as important motivations for caring for nature and the most fragile. Just thinking about ways of behaving and even ordering an ethic for caring for the earth will not be enough without a spirituality rooted in social and cordial reasons, that will go through efforts for the care and a commitment to love, responsibility and compassion for the common home. A new covenant will be established with the planet as soon as the dimension of the sacred is redeemed, so that the assertion of the dignity of the earth and the limit to be placed before all forms of exploitation is not merely rhetorical and without effect.

Keywords: Integral ecology. *Laudato si'*. Common home. Spirituality.

Introdução

Ao se considerar as cosmovisões das diferentes igrejas e religiões, nenhuma experiência religiosa está dispensada de um compromisso com a agenda ecológica, na medida em que todas as religiões possuem elementos ecológico-libertadores em suas teologias (TAMAYO, 2011, p. 111). Na maioria das tradições religiosas observa-se a ideia de que não existe salvação para o ser humano e para a história sem a salvação para a natureza (TAMAYO, 2011, p. 118).

Todavia, nos últimos 20 séculos, a desconsideração da experiência do sagrado resultou em um modelo civilizatório de agressão sistemática à Terra, que perdeu a consciência de sua origem, justamente no sagrado. Por isso, faz-se necessário o resgate do caminho de acesso ao sagrado no repensar a relação com a Terra. Do contrário, o futuro do planeta está ameaçado (BOFF, 2015, p. 235-236).

No caso do cristianismo, mesmo com a revelação bíblica e uma espiritualidade referencial para uma relação de interação e respeito com a natureza (BRIGHENTI, 2018, p. 133), lamenta-se que a religião, historicamente, teve pouca sensibilidade ecológica. Por isso, “em meio à grave crise ecológica da qual a humanidade tomou consciência a partir da metade do século XX, não foram os cristãos que levantaram a bandeira da ecologia, apesar de ser uma causa evangélica.” (BRIGHENTI, 2018, p. 45). Em tempos de agressão e destruição da casa comum, reconhece-se que o alerta para a defesa da ecologia veio da comunidade científica e dos movimentos ecológicos da sociedade civil (BRIGHENTI, 2018, p. 133).

O conceito de “ecologia central” está no centro da *Laudato si'*. Além da mudança espiritual – a espiritualidade pode ser tida como o conteúdo transversal de toda a

encíclica (PRATES, 2016, p. 181) –, articulam-se em torno da ecologia integral outras mediações: a mudança do sistema econômico, das práticas culturais de consumo e de comportamento nas relações humanas (PASSOS, 2016, p. 151).

Para a *Laudato si'* (2), a Terra, nossa casa comum e irmã, “geme dores de parto” (cf. Rm 8,22) e clama contra o uso irresponsável e os abusos dos bens nela colocados por Deus. O ser humano viveu tratando-a como sua propriedade, dominando-a entendendo-se no direito de saqueá-la.

O ser humano não tem se dado conta de que seu ambiente natural possui outros significados para além do consumo imediato. A destruição do ambiente expressa um ato contra o Deus que confiou o mundo à humanidade, cuja vida é um dom que deve ser protegido (LS 5), mas que está ameaçado, juntamente com a Terra, por conta de nosso comportamento irresponsável. Isso deve-se ao mal oriundo da ideia de que não existem verdades indiscutíveis que nos guiam e que a liberdade humana não tem limites (LS 6).

Desperdiçamos a criação quando olhamos apenas a nós mesmos e não reconhecemos o Criador (LS 6). Por mais que se elenque vários elementos que contribuíram para a atual crise ecológica – sejam, ou não, de origem humana, e que ameaçam a ‘*oikoumene*’, nossa casa comum (WOLFF, 2016, p. 79) –, identifica-se uma causa última, a ruptura permanente da ligação basilar que o ser humano instituiu com a natureza, o todo do universo e o seu Criador (BOFF, 2017b, p. 107).

1 O que podem fazer as igrejas e as religiões para preservar a casa comum?

Não apenas no âmbito das igrejas e comunidades cristãs, mas também em outras religiões, tem se desenvolvido uma profunda preocupação e se elaborado reflexões sobre a urgência do cuidado da casa comum (LS 7). Todos são chamados a se arrepender e a reconhecerem o quanto tem atuado para a “destruição e desfiguração do ambiente”, conclama o patriarca Bartolomeu; todos são chamados a reconhecer os pecados contra a criação. “Quando os seres humanos destroem a biodiversidade, [...] comprometem a integridade da terra e contribuem para a mudança climática [...]; quando os seres humanos contaminam a água, o solo, o ar”, cometem um crime contra a natureza e contra si próprios, e um pecado contra Deus, defende Bartolomeu (LS 8).

O patriarca atenta também (LS 9) para as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais que nos interpelam a buscar soluções para além da técnica, na mudança do ser humano, através do sacrifício, da generosidade, da partilha, da ascese do dar. A *Laudato si'* (13) aponta para o imperativo de proteger a casa comum por meio da união de toda a família humana através de um desenvolvimento sustentável e integral e do diálogo sobre como temos construído o futuro do planeta (14).

Cabe às igrejas ouvir, promover e honestamente debater com a ciência, em uma atitude de respeito à diversidade de opiniões – e não querendo impor sua compreensão específica –, sobre a deterioração que afeta nossa casa comum (LS 61), visto que, dada a complexidade da crise ecológica, reconhece-se que as soluções não emanam de um único modo de interpretar e agir sobre a realidade. Necessita-se acionar as múltiplas riquezas dos povos, da poesia e da arte, das espiritualidades. Nenhum ramo das ciências ou forma de sabedoria deve ser esquecida (LS 63). Somam-se as convicções de fé como importantes motivações para o cuidado da natureza e dos mais frágeis (LS 64).

A narrativa da criação do Gênesis (1,26) mostra a dignidade de toda e cada pessoa humana, feita à imagem e semelhança de Deus. A vida de cada qual não se perde num caos, em um mundo conduzido pelo acaso ou por ciclos sem sentido (LS 65). As narrações da criação do Gênesis mostram três relações profundamente conectadas: com Deus, com o próximo e com a Terra. Estas, no entanto, romperam-se exteriormente e dentro de nós, fruto do pecado, da desarmonia entre Criador, humanidade e criação, destruída pela pretensão humana de ocupar o lugar da divindade (LS 66).

Acusa-se o pensamento judaico-cristão de se apropriar do convite do Gênesis (1,28) – para se “dominar” a Terra – para explorar a natureza de maneira selvagem. Considera-se que o trato inconsequente do planeta não está baseado em uma interpretação correta das Escrituras. “Se é verdade que nós, cristãos, algumas vezes interpretamos de forma incorreta as Escrituras, hoje devemos decididamente rejeitar que, do fato de sermos criados à imagem de Deus e do mandato de dominar a terra, se deduza um domínio absoluto sobre todas as criaturas. ” (LS 67). A Bíblia não dá margem para um antropocentrismo despótico (LS 68). Do contrário, a tradição bíblica

(LS 71) realça a dimensão do cuidado, do descanso, da reabilitação da Terra no redescoberta dos ritmos da natureza estabelecidos pelo Criador.

As religiões devem reconhecer os erros que as levaram, ao longo da história, a abusar do planeta. “Se [...] uma má compreensão dos nossos princípios nos levou a justificar o abuso da natureza, ou o domínio despótico [...] sobre a criação, [...] podemos reconhecer que então fomos infiéis ao tesouro da sabedoria que devíamos guardar.” (LS 200). Visto que a maioria dos habitantes do planeta se considera crente, isto deveria conduzir as religiões a dialogarem entre si, com vistas ao cuidado da casa comum, da defesa dos pobres e pela construção de uma sociedade de respeito e fraternidade (LS 201).

As religiões possuem, segundo Maçaneiro (2011, p. 111-163), sete valores ecológicos que são contribuições para o saber e agir em prol da ecologia integral: saber, profundidade, reconhecimento, virtudes, humanidade, engajamento e espiritualidade. Sete também são as tarefas ecológicas que as religiões são chamadas a cumprir, enquanto responsabilidade ante a vida humana e do planeta: interpretar a condição humana na Terra, desenvolver a consciência ecológica de seus membros, elaborar uma epistemologia ambiental, promover a ética ecológica, dialogar sobre questões ambientais, agir em conjunto pela causa ecológica e reencantar a natureza (MAÇANEIRO, 2011, p. 167-198).

No particular da espiritualidade cristã, uma contribuição oferecida para a renovação da humanidade através da atenção com a casa comum está situada numa mística animadora (LS 216), no encorajamento de um estilo de vida profético e contemplativo, com foco na sobriedade, na capacidade de se alegrar com pouco, num regresso à simplicidade que nos possibilita deleitar-se nas pequenas coisas, sem apego ao que se tem ou tristeza pelo que não se possui. Isso evita a lógica do domínio e da acumulação de prazeres transitórios (LS 222).

2 As religiões na promoção do cuidado da casa comum

A perspectiva do holismo ecológico explicita a interação entre o homem e a criação como um todo, propiciando a reconciliação daquele com o universo. O ser humano passa a não se considerar mais como dominador, no direito de destruir a criação – visto ser responsável pela vida ou morte do planeta (BOFF, 2017a, p. 32) –

, mas compreende que cada espécie vivente tem sua razão de ser e sua própria dignidade (WOLFF, 2016, p. 83).

“[...] urge uma ‘ecologia integral’, que é também ecologia humana e ecologia social”, uma consciência na busca de novas formas de vínculos com a criação, baseados em programas de justiça social e ambiental. Tal comportamento deve empenhar as lideranças das igrejas e religiões e envolver toda a sociedade, pois a sobrevivência do planeta depende da escolha humana por um desenvolvimento sustentável (WOLFF, 2016, p. 84).

Situadas no âmbito do mistério, as religiões entendem que a criação não se configura como fruto do acaso, mas como ato de gratuidade independente da ação humana. Interpelado pelo que criou, o criado, inserido no projeto do amor divino, move a realidade para o cumprimento de sua razão de ser, a expressão do horizonte da transcendência (WOLFF, 2016, p. 85-86). Assim, o ser humano passa a adotar cinco atitudes em relação à criação: contemplação, intuída espiritualmente, na sensibilidade; pertença, de entrada na comunhão com toda a criação; relação, reconhecendo a dignidade de todas as formas de vida do planeta; cuidado, que resulta das demais, de comprometimento solidário com a realidade; e uso responsável, a partir da conversão ecológica em prol da resolução das mazelas do mundo (WOLFF, 2016, p. 86-87). Inclui-se aos cinco atos em relação à criação o seu louvor, em uma dimensão sabática, de gratuidade (WOLFF, 2016, p. 91).

Cabe às religiões articular seus adeptos em projetos que promovam as cinco atitudes elencadas em relação à criação, visto que defender a obra criada se configura como convicção de crença e profissão de fé naquele que criou e sustém toda criação. “As religiões não podem se escusar de colaborar com as iniciativas que visam defender as formas de vida da Terra, e devem criar outras próprias, integrando seus membros em projetos que promovam a justiça socioambiental. ” (WOLFF, 2016, p. 93). Necessita-se que tais projetos integrem a agenda do diálogo inter-religioso contemporâneo.

Considerações finais: uma espiritualidade para o cuidado da casa comum

As religiões e a ecologia se cruzam em alguns pontos de seu percurso ético e epistemológico (MAÇANEIRO, 2011, p. 199) que contribuem para o cuidado do planeta: no reconhecimento da Terra como casa comum das espécies, na visão de

humanidade inserida no dinamismo cósmico e natural, no senso do limite e cuidado da biodiversidade, na afirmação dos recursos da natureza como bens universais, na necessidade e possibilidade do desenvolvimento sustentável, na elaboração de uma ética ecológica, e na importância da educação ambiental.

Não obstante, pensar em formas de conduta e até ordenar uma ética para o cuidado da Terra não será suficiente se não estiver acompanhada de uma espiritualidade que crie raízes nas razões social e cordial, que transcorrerá em esforços pelo cuidado e em compromisso de amor, responsabilidade e compaixão para com a casa comum (BOFF, 2017b, p. 11).

Uma nova aliança será estabelecida com a casa comum na medida em que resgatarmos a dimensão do sagrado, para que a assertiva da dignidade da Terra e do limite a ser colocado ante toda forma de exploração não seja meramente retórica e sem efeito (BOFF, 2015, p. 235). Uma verdadeira espiritualidade (BOFF, 2015, p. 377), para uma nova aliança e o resgate do sagrado, não surgirá de repente ou será criada por algum pensador, mas resultará da compreensão e do espírito de uma época, o que implica, pois, senso de humildade e despretensão quando dela tratamos.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *A casa comum, a espiritualidade, o amor*. São Paulo: Paulinas, 2017a.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres – dignidade e direitos da Mãe Terra*. Ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOFF, Leonardo. *Ética e espiritualidade: como cuidar da casa comum*. Petrópolis: Vozes, 2017b.
- BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato si' no pensamento social da Igreja: da ecologia ambiental à ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas: 2015.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- PASSOS, João Décio. *A Igreja em saída e a casa comum: Francisco e os desafios da renovação*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- PRATES, Lisâneos Francisco. A espiritualidade como princípio transversal. In: PASSOS, João Décio (Org.). *Diálogos no interior da casa comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato si'*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2016.

TAMAYO, Juan José. A ecologia como lugar de encontro no diálogo inter-religioso. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos (Orgs.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

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

A CRISE ECOLÓGICA E SUA RAIZ HUMANA SEGUNDO BENTO XVI E FRANCISCO

THE ECOLOGICAL CRISIS AND YOURS HUMAN ROOTS ACCORDING TO BENEDICT XVI AND FRANCIS

Thadeu Lopes Marques de Oliveira¹⁵¹

Resumo

A crise ecológica enfrentada pela atual geração, fez surgir a demanda por respostas e soluções de todas as áreas do saber humano relacionadas a ela, direta ou indiretamente. Objetivando mostrar que o pensamento cristão também está atento à essas questões, a presente comunicação apresenta os resultados de uma pesquisa bibliográfica e documental, que analisou o aspecto antropológico da crise ecológica atual. Para aprofundar essa questão foram analisadas as principais contribuições dirigidas ao tema pelos últimos dois Pontífices, Bento XVI e Francisco. Na encíclica *Caritas in Veritate* (CV), Bento XVI dedicou preciosos parágrafos ao problema ecológico e suas causas humanas. Também é analisada a encíclica *Laudato'Si* (LS), onde Papa Francisco abordou o problema ecológico, dando forte ênfase à raiz humana do problema. Para tanto, dedicou um capítulo exclusivo ao tratamento dessa questão. Também se recorreu à produção bibliográfica de alguns comentaristas do pensamento ecológico de ambos os Pontífices, como suporte analítico. O material analisado permite afirmar que há continuidade no pensamento de ambos Pontífices, ao menos em dois aspectos: o prosseguimento e o aprofundamento da reflexão iniciada pelos Papas anteriores e a forte ênfase, de fato, na raiz humana do problema ecológico.

Palavras-chave: Antropologia. Bento XVI. Ecologia. Francisco.

Abstract

The ecological crisis facing the present generation demands answers and solutions from all areas of human knowledge related to it, directly or indirectly. Aiming to show that Christian thinking is also attentive of these questions, this paper presents the results of a bibliographic and documentary research that analyzes the anthropological aspect of the current ecological crisis. To deepen this question, the main contributions addressed by the last two Pontiffs, Benedict XVI and Francis, are analyzed. Benedict XVI, in his encyclical *Caritas in Veritate* (CV), devoted precious paragraphs to ecological problems and their human causes. Also analyzed is the encyclical *Laudato'Si*, (LS) where Pope Francis approached the ecological problem, emphasizing the your human root, devoting an exclusive chapter to addressing this issue. We also refer to the bibliographic production of some commentators of ecological thinking of both Pontiffs, as analytical resource. The material analyzed allows us to affirm that there is a continuity in the thinking of both Pontiffs, in at least two aspects: the continuation and deepening of the reflection initiated by the previous Popes and the strong emphasis, indeed, on the human root of the ecological problem.

* Mestre em teologia sistemático-pastoral pela PUC-RJ E-mail: thadeufiloteo@gmail.com.

Keywords: Anthropology. Benedict XVI. Ecology. Francisco

Introdução

Jean Ladrière afirmou que uma das causas centrais da atual crise ecológica é, indiscutivelmente, a modernidade filosófica, que alterou qualitativamente a compreensão do homem acerca de si mesmo e de suas relações com a natureza (LADRIÈRE, 2008, p. 21-36). O homem passou a compreender-se como o responsável pela dominação da natureza em favor do seu desenvolvimento próprio. Por meio do avanço científico e da técnica, o meio ambiente passou a ser explorado agressivamente. O mesmo filósofo entende que, a atual crise ecológica revela um problema intrinsecamente ligado a ética humana (LADRIÈRE, 1945, p. 41-64). Com o tempo, as intenções iniciais e as expectativas positivas prometidas pela ciência moderna estão sendo postas cada vez mais em questão. As esperanças iniciais tornaram-se desilusão, e, o problema ético-humano é cada vez mais evidente para os que refletem essa temática (LADRIÈRE, 1945, p. 65-80). Ao verificar como a fé cristã tem respondido à essas questões foram encontradas no Magistério dos últimos dois Pontífices, contribuições à reflexão da crise ecológica atual que convergem para as conclusões do filósofo já citado; o homem, uma das causas principais. A presente comunicação apresenta a principal contribuição de Bento XVI e Francisco a esse aspecto do problema. A primeira seção apresenta como os dois Pontífices dão continuidade a uma reflexão presente no Magistério, ao menos desde o Pontificado de João XXIII. A segunda analisa as contribuições de Bento XVI na encíclica *Caritas in Veritate* (CV). A segunda explora as contribuições dadas por Francisco na *Laudato'Si'* (LS), especificamente no capítulo terceiro, dedicado exclusivamente à raiz humana da crise ecológica. A modo de conclusão, são feitas perguntas que podem ampliar e aprofundar as análises iniciadas.

1. Tradição e continuidade

Um detalhe que chama a atenção, nas encíclicas *Caritas in Veritate* e *Laudato Si'*, é: já de início, Bento XVI e Francisco registram que suas contribuições ao tema não são inéditas. Elas seguem uma dinâmica de continuidade à reflexão de um tema que amadurece gradativamente nos pronunciamentos e documentos do Magistério.

Na introdução da *Laudato Si'*, Papa Francisco inicia afirmando que João XXIII, Paulo VI e João Paulo II abordaram a questão ecológica, respondendo às questões

pontuais ligadas à ela. Ele entende que: essas iniciativas demonstram crescente interesse e conscientização do Magistério e da Igreja, em sua responsabilidade para com a criação. Francisco não deixa de lembrar as contribuições de Bento XVI, deixando entrever que, o seu predecessor se dedicou significativamente ao tema, representando um desenvolvimento expressivo dessa reflexão na Igreja Católica. Nessa exposição, é possível observar, como o Pontífice lembra que, seus predecessores salientam sempre a causa humana do problema ecológico. Isso se torna mais evidente nas citações feitas por Francisco no capítulo terceiro, dedicado a raiz humana da crise ecológica. A maior parte das citações são das contribuições de Bento XVI, João Paulo II e Paulo VI (LS, 101-136).

Bento XVI não faz de forma diferente. Na introdução da *Caritas in Veritate*, ele admite que a sua contribuição é apenas uma continuidade das reflexões dos que lhe antecederam. Cita as contribuições de João XXIII, Paulo VI e João Paulo II. Assim como Francisco, salienta que os Pontífices anteriores eram sensíveis às causas humanas da crise ecológica (CV, 1-9). Isso torna-se mais evidente nos parágrafos, onde, na encíclica, Bento XVI aborda exclusivamente a questão ecológica relativa ao desenvolvimento humano; lá as citações de João Paulo II são as mais abundantes, seguidas pelas de Paulo VI (CV, 48-52).

2. Bento XVI por uma ecologia do homem

Bento XVI foi chamado por alguns de: “o Papa Verde”. O motivo para tal designação foi a grande dedicação ao tema da ecologia em seu Magistério (KOENIG-BRICKER, 2009, p. 1-10). Em uma antologia de textos de Bento XVI, sobre a temática ecológica, a autora Maria Milvia Morciano reuniu cinquenta e seis textos, onde, o atual Papa Emérito abordou a temática (MILVIA, 2015, p.31). Na introdução à essa série de textos, Jean-Luis Brugués nota que, uma das chaves principais da análise de Bento XVI à questão ecológica é a sua raiz ético-humana (BRUGUÉS, 2015, p. 33-41).

Ao abordar o tema do desenvolvimento humano, com o fundamento na verdade e na caridade, Bento XVI tem como ponto de partida para a reflexão a encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*. Ainda na encíclica, analisa as questões do desenvolvimento humano no tempo atual, as questões da fraternidade humana, o desenvolvimento econômico e a sociedade civil. No capítulo onde aborda o desenvolvimento integral dos povos, seus direitos e deveres, introduz o problema

ecológico, pois entende que essa está ligada às questões social e econômica. Bento XVI dá início à reflexão ecológica afirmando que, o desenvolvimento humano verdadeiro está ligado aos deveres que nascem do relacionamento entre o ser humano e o meio ambiente. O homem tem a responsabilidade de zelar pela natureza em defesa dos desfavorecidos e das gerações futuras. O cristão enxerga na natureza o resultado maravilhoso da intervenção de Deus, com uma dinâmica e um equilíbrio. Quando essa noção é transformada, o homem corre o perigo de abusar dela. Para Bento XVI a teologia cristã da criação possui elementos importantes para a compreensão do homem e sua relação com a natureza (CV, 48). Para ele quando o homem enxerga na natureza um “monte de lixo desordenado”, que precisa ser submetido pela ciência e pela técnica, abusa dela, resultando em uma relação errônea com o meio ambiente, causando desequilíbrio ecológico. Por isso, para o verdadeiro desenvolvimento humano, é necessária uma compreensão correta do papel do ser humano e de sua natureza específica de criatura (CV, 48-49). A citação abaixo representa, de forma clara, que para Bento XVI os maiores problemas ecológicos têm como causa central o ser humano.

As modalidades com que o homem trata o ambiente influem sobre as modalidades com que trata a si mesmo, e vice-versa. Isto chama a sociedade atual a uma séria revisão do seu estilo de vida, que em muitas partes do mundo, pende para o hedonismo e o consumismo, sem olhar aos danos que daí derivam. É necessária uma real mudança de mentalidade que nos induza a adotar novos estilos de vida, nos quais a busca do verdadeiro, do belo e do bom e a comunhão com os outros homens para um crescimento comum e sejam os elementos que determinem as opções dos consumos, das poupanças e dos investimentos (CV, 51).

Uma das principais questões ligadas ao desenvolvimento humano, que toca diretamente nas questões ecológicas, é o problema da energia não renovável. Bento XVI diz que os países mais pobres não possuem meios e recursos para acessar esses bens naturais, por isso, tornam-se cada vez mais dependentes dos países desenvolvidos. Esse quadro gera um desequilíbrio econômico que afeta diretamente o meio ambiente. O Pontífice afirma que uma das soluções para esse problema é a solidariedade entre os povos. Uma iniciativa que parte do ser humano para outro ser humano, uma atitude ética e moral. Esse exemplo pode, de acordo com o Papa Emérito, ser estendido a todos os bens naturais que o ser humano tem à disposição. Os países tecnicamente mais desenvolvidos devem ter consciência solidária e

fornecer recursos que igualem o acesso, pois é direito de todos para a sobrevivência do gênero humano. Mas esse processo deve ser feito de forma regrada e consciente, sem abusos (CV, 48-50).

De igual forma, a Igreja deve conscientizar o homem da sua responsabilidade e educá-lo em sua compreensão acerca de si mesmo. Para isso é necessária “uma espécie de ecologia do homem”. Bento XVI afirma que a “degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana: quando a ecologia humana é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia integral” (CV, 51). Não se trata de punir, mas “que o problema decisivo é a solidez moral da sociedade em geral” (CV, 51). Dessa breve exposição dos parágrafos 48 a 52 da encíclica *Caritas in Veritate*, é possível afirmar que, para Bento XVI o homem é o principal responsável pela crise ecológica (SÁNCHEZ, 2012, p. 159-163).

3. Papa Francisco. Uma abordagem ecológica original e inovadora

A maioria dos comentaristas salientam que a *Laudato Si'* é inovadora. Nunca na história do Magistério se dedicou uma encíclica exclusiva à questão ecológica, com um capítulo inteiro dedicado à raiz humana da crise ecológica. A chave da análise, feita por Francisco, é o paradigma tecnocrático, que domina e molda as ações e relações do ser humano para com o meio ambiente (MASIÁ, 2015, p. 23-29).

Para Francisco o crescimento tecnológico e científico dos últimos séculos proporcionou um desenvolvimento inegável para o ser humano, bem como aumento no seu bem-estar e conforto. Porém, o aumento do poder sobre a natureza, proporcionado aos que detêm o conhecimento e as ferramentas técnicas, revelou uma realidade inerentemente humana: o mal exercício da liberdade (LS, 101-105).

O ser humano não é plenamente autônomo. A sua liberdade adoece quando se entrega às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo, da violência brutal. Neste sentido, ele está nu e exposto frente ao seu próprio poder que continua a crescer, sem ter os instrumentos para controlá-lo. Talvez disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contenham dentro de um lúcido domínio de si (LS, 105-106).

Francisco enxerga que o problema fundamental é a globalização do paradigma tecnocrático. O sujeito passa a apropriar-se da realidade e manipula-la de forma descontrolada. O homem sempre interferiu na natureza e se apropriou dela, porém,

com o novo paradigma, passou-se a alterar a dinâmica da natureza na busca por transformá-la. O ser humano engana-se a si mesmo por achar que pode dispor da natureza de forma ilimitada e fazer dela o que planejar. A técnica é agressiva, transforma até mesmo as estruturas sociais. Manipular a natureza sem os recursos da técnica se tornou contra cultural. Francisco acredita que esse paradigma é capaz de reduzir “a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos” (LS, 106-108).

Ao passo que a economia atual passa a dominar a tecnologia e os meios de produção, com vistas a um lucro cada vez maior, o meio ambiente e as sociedades sofrem os resultados mais desastrosos possíveis. Pois, o ser humano e a natureza passam a ser vistos como meios totalmente manipuláveis para se chegar ao sucesso econômico. Francisco afirma que a apresentação errônea da antropologia cristã é também responsável pela má compreensão das relações entre o ser humano e a natureza.

Muitas vezes foi transmitido um sonho prometeico de domínio sobre o mundo, que provocou a impressão de que o cuidado da natureza fosse atividade de fracos. Mas a interpretação correta do ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável (LS, 116).

O ser humano é colaborar de Deus na obra da criação, se esse laço é perdido, desmoronam-se as bases da existência humana. O paradigma tecnocrático reforça essa deficiência ideológica, pois induz o homem a negar o valor peculiar de todas as criaturas. Francisco afirma que “não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS, 118). Uma verdadeira ecologia, segundo Francisco, passa também por uma renovação das relações sociais.

Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais (LS, 119).

Dessa exposição, fica claro que, para o Papa Francisco, se deve partir do problema ético-humano para uma fundamentação das reflexões ecológicas. Não é possível uma verdadeira cultura ecológica sem atentar-se para as questões humanas relacionadas. O problema ecológico é reflexo de um problema enfrentado pelo gênero humano. Papa Francisco não afirma que o problema é a tecnologia ou a ciência, mas sim, quem dela faz uso.

Conclusão

O Magistério da Igreja Católica tem sido sensível à crise ecológica, e, entende que a principal causa é a crise ético-humana. Essa sensibilidade é presente no Magistério Papal mais recente, representado por Francisco e Bento XVI. O Papa que trabalhou o tema de forma mais original e dedicou um espaço maior em seu Pontificado foi Francisco. O problema antropológico é uma possível chave hermenêutica para compreensão de grande parte dos enunciados ecológicos dos Magistérios Papais. Isso pode ser visto de forma mais clara em Francisco e Bento XVI. Encerra-se a presente comunicação com três perguntas, que surgem com base nos dados e nas conclusões a que se chegou a presente pesquisa. Por meio das análises e aprofundamentos na reflexão sobre a crise ecológica, tendo como critério a fé cristã, é possível extrair dados para uma antropologia teológica? É possível ter, na temática ecológica, um instrumento heurístico para uma antropologia teológica que responda à determinadas demandas pastorais recentes? É possível afirmar que ao invés de um aspecto humano da crise ecológica, é possível dizer: aspecto ecológico da crise humana?

Referências bibliográficas

- BENTO XVI, PP. *Caritas in Veritate*. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BRUGUÉS, Jean-Louis. Urgencia de una ecología humana. In: MASIÁ, Clavel Juan. (Ed.). *Hacia um ecoevangelio*. El llamado ecológico de los Papas Benedicto y Francisco. Barcelona: Herder, 2015, p. 33-41.
- FRANCISCO, PP. *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GARCÍA, Sánchez Emílio. Fundamentación ético-antropológica. In: BLANCO, Sartro Pablo; GARCÍA, Sánchez Emílio. (Eds.). *Benedicto XVI habla sobre vida humana y ecología*. Madrid: Palabra, 2013, p. 159-184.
- KOENIG-BRICKER, Woodeene. *Ten Commandments for the Environment*. Pope Benedict XVI speaks out for creation and justice. Indiana: AMP, 2009.
- MASIÁ, Clavel Juan. El ecoevangelio de Francisco y Benedicto. In: MASIÁ, Clavel Juan. (Ed.). *Hacia um ecoevangelio*. El llamado ecológico de los Papas Benedicto y Francisco. Barcelona: Herder, 2015, p. 13-29.
- MILVIA, Morciano Maria. Por uma ecologia del hombre. Antologia de textos. In: MASIÁ, Clavel Juan. (Ed.). *Hacia um ecoevangelio*. El llamado ecológico de los Papas Benedicto y Francisco. Barcelona: Herder, 2015, p. 43-259.
- LADRIÈRE, Jean. *A fé cristã o destino na razão*. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2008.
- LADRIÈRE, Jean. *Ética e pensamento científico*. Abordagem filosófica da problemática bioética. Rio de Janeiro: Letras e Letras, 1945.

“SERVIR” DO ATO CRIADOR EM GÊNESIS 2: POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO PARA “O CUIDAR DA CASA COMUM”

SERVING” FROM THE CREATIVE ACT IN GENESIS 2: POSSIBILITY OF UNDERSTANDING FOR “CARING FOR THE COMMON HOME”

Marcos Viera das Neves¹⁵²

Resumo

Antes da Criação, existe a ausência de relação de Deus com aquele que “ainda não havia” (Gn 2,5). Deus (privado de relação) está só em seu céu e sua terra (privada de vida). São como que uma roupa apertada os imensos espaços das relações trinitárias, por isso Deus os dilata, abrindo-se àquele que está preste a dar-Lhe o título de Senhor e Pai. Acontece, então, a criação de Adão em termos relacionais. Adão é criado em um ato perfeitamente relacional para servir o solo e, por meio dele, servir o seu Criador. Deus plasma Adão da terra para servi-la e, assim, servi-Lo. Por isso, objetiva-se, com esta investigação, buscar, na plantação do jardim em Gênesis 2, uma compreensão da alegria em “cuidar da casa comum” por se tratar de um serviço a Deus, para o qual o ser humano foi criado. Metodologicamente, bebe-se da visão dada por Cesare Giraudo no capítulo 2 de sua obra “Num só corpo”, onde ele trata da relação utópica primordial e a ruptura histórica da relação, assim como de autores afins. Como resultado observa-se que, na plantação do jardim, Deus plasma o homem, modela-o do barro, porém aí não existe relação, o homem ainda não é parceiro de Deus, servindo-O, ao servir o solo do qual ele foi formado. Adão só será constituído tal depois que tiver recebido em suas narinas o “hálito de vida”, entendido como algo que promana unicamente de Deus. Só então Adão começará a viver da vida mesma de Deus numa referência relacional indizível. É interessante notar que é Deus quem age por primeiro. É Deus quem dá a vida ao homem ao soprar suas narinas. Portanto, o primeiro ato do encontro é executado por Deus – o Senhor Deus insufla o hálito da vida no ‘Humano’ e este se torna um ‘ser vivo’. Ainda como resultado vemos que acontece, então, a plantação do jardim. Deus passa de oleiro para agricultor. O jardim é o ambiente favorável para se dar a relação. Na verdade, o ato criador de Deus que dá a vida ao homem é acompanhado por um jardim, que quer significar “proteger, esconder, defender”. Quando se faz o jardim, na verdade começa a se criar o espaço protegido desta relação, onde cada um dos parceiros possa mover-se e atuar a seu bel-prazer. Este espaço protegido é o local dentro do qual o homem e Deus se refugiam. Assim, podemos concluir que o relato de Gn 2 expõe a relação entre Deus e Adão na imagem de um jardim, entendido como espaço delimitado por um círculo de proteção. Essa “coisa” que o envolve é a piedade paterna. É a coerência do genitor com relação à criatura que pôs no mundo. Esta “coisa” é o vínculo relacional

¹⁵² Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP (2018); atualmente, aluno do PPG da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, doutorado em Teologia Sistemática, São Paulo/ SP.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

que o ser humano, por sua vez, deve ter para com o solo (do qual fora criado), servindo-o.

Palavras-chave: Criação. Servir. Jardim. Relação.

Abstract

Prior to Creation, there is the absence of God's relationship with the one who "there wasn't yet" (Gn 2, 5). God (deprived of relationship) is alone in his heaven and his land (deprived of life). They are like a tight clothe in the immense spaces of trinitarian relationships, so God expands them, opening Himself to the one who is about to give Him the title of Lord and Father. Then Adam's creation happens in relational terms. Adam is created in a relational act to serve the ground and thereby serve its Creator. God shapes Adam from the dirt to serve it and, thus, to serve him. Therefore, the aim of this research is to seek in the garden planting in Genesis 2 an understanding of the joy in "caring for the common home" because it is a service to God for which the human being was created. Methodologically, one draws on the vision given by Cesare Giraudo in chapter 2 of his work "In One Body", where he deals with the primordial utopian relationship and the historical rupture of the relationship, as well as related authors. As a result, it is observed that in the planting of the garden, God shapes man, modeld him using clay, but there is no relationship on it, man is not yet God's partner, serving Him by serving the soil from which he was formed. Adam will be constituted only after he has received in his nostrils the "breath of life," understood as something that proceeds solely from God. Only then, Adam will begin to live from God's very life in an unspeakable relational reference. It is interesting to note that it is God who acts first. It is God who gives life to man by blowing his nostrils. Therefore, the first act of the encounter is performed by God - the Lord God breathes the breath of life into the 'Human' and it becomes a 'living being'. Still as a result, we see that then happens the planting of the garden. God goes from potter to farmer. The garden is the favorable environment where the relationship may happens. In fact, God's creative act that provides man life is accompanied by a garden, which means "to protect, to hide, to defend." When the garden is made, actually the protected space of this relationship where each partner can move and act at its own will begins to be createed. This protected space is the place within which man and God take refuge. Thus, we can conclude that the report of Gn 2 exposes the relationship between God and Adam in the image of a garden, understood as a space delimited by a circle of protection. This "thing" that involves is fatherly piety. It is the consistency of the parent towards the creature he has placed in the world. This "thing" is the relational bond that the human being, in turn, must have towards the soil (from which he was created) serving him.

Keywords: Creation.Serving. Garden. Relationship.

Introdução

Esta comunicação, ou, se assim pudéssemos dizer, parafraseando Gigaudo, esta aventura teo-antropológica de um jardim que Deus plantou em Éden, ao Oriente, para aí habitar em companhia do homem (Giraudo, 2003, p.29), começa com a

constatação de que, antes da Criação, existe a ausência de relação de Deus com aquele que “ainda não havia” (Gn 2,5).

Deus (privado de relação) está só em seu céu e sua terra (privada de vida). São como que uma roupa apertada os imensos espaços das relações trinitárias, por isso Deus os dilata, abrindo-se àquele que está preste a dar-Lhe o título de Senhor e Pai. Acontece, então, a criação de Adão em termos relacionais. Adão é criado em um ato perfeitamente relacional para servir o solo e, por meio dele, servir o seu Criador. Deus plasma Adão da terra para servi-la e, assim, servi-Lo. (Giraud, 2003, p.29).

O objetivo aqui proposto nesta comunicação é buscar, na plantação do jardim em Gênesis 2, uma compreensão da alegria em “cuidar da casa comum” por se tratar de um serviço a Deus para o qual o ser humano foi criado. Deste modo, bebe-se da visão dada por Cesare Giraud no capítulo 2 de sua obra “Num só corpo”, onde ele trata da relação utópica primordial e a ruptura histórica da relação (Giraud, 2003, p.27-61).

No referido trecho da obra de Giraud desenvolve-se uma investigação acerca da questão da criação de Adão como um ato relacional que é apresentada textualmente com a criação de Adão e a plantação de um jardim. Giraud desenvolve a idéia de que, para descrever a relação, Gênesis 2 apresenta a plantação do jardim. Sendo assim, a narrativa da criação de Adão e a plantação do jardim descrevem a relação utópica primordial entre Deus e o ser humano. É uma linguagem mítica para descrever o que é teológico.

1 O solo

É em Gênesis 2, com sua linguagem mítica para descrever a relação, que encontramos, então, a questão do solo. É neste ponto que nos prendemos e desenvolvemos a ideia que nos remete ao “cuidar da casa comum”. Mas que idéia seria essa que nos faz explorar a relação utópica entre Deus e o ser humano para alcançar a compreensão do cuidar do nosso planeta? É a idéia de que, na criação, na relação perfeita para a qual Deus nos criou, Ele modela o homem da terra. E esta terra é o solo que o homem serve, e, ao servir este solo, ele serve ao seu criador, Deus.

Os pesquisadores bíblicos poderiam nos ajudar neste conceito com mais profundidade e variações, porém para a investigação que aqui se propõe basta sabermos que este solo, do qual Adão é criado, não pode ser compreendido

genericamente como qualquer solo. Na verdade, este solo do qual Adão é criado pode ser melhor conceituado com o termo pó. Adão é criado do pó da terra.

Olhando com mais variável de interpretação, podemos dizer que este pó não é qualquer pó. Este pó do qual Adão é criado é o pó mais fino da terra. Que em uma interpretação sistêmica poderíamos dizer que, ao mesmo tempo que é o mais fino, no sentido de mais delicado e frágil, também é o mais fino, no sentido de nobre e puro.

Pois bem, o ato relacional da criação carrega em si atributos próprios da Aliança. Os Verbos “servir” e “guardar” que aparecem em Gênesis 2,15 são termos técnicos na tipologia da Aliança (Giraud, 2003, p.33). E é bem aqui que reside o cerne desta investigação. Pois, teologicamente, o texto de Gênesis quer apresentar que o serviço relacional que o ser humano deve ter para com o Criador, por meio do serviço à própria relação, deve ser um servir à origem do que é próprio à vida.

Sobre este ponto, Giraud vai falar que, “embora no plano de uma leitura imediata, o verbo ‘servir’ soe simplesmente como ‘trabalhar, cultivar’, contudo, numa leitura teológica, não podemos deixar de captar o significado sacral de serviço relacional” (Giraud, 2003, p.32). Continuando, ele afirma, nesta linha do significado sacral, que “Adão deverá ‘servir’ ao jardim, concretamente ao parceiro superior a quem pertence o jardim, e ‘guardá-lo’, observar e respeitar fielmente a relação que o liga a seu senhor e pai” (Giraud, 2003, p.32-33).

Caso algum dia Adão atentasse contra a relação, “levasse a mão” à Árvore da ciência do bem e do mal – à Árvore da norma ou da lei, então morreria. Este morrer não é castigo de Deus, mas consequência da recusa de servir. Servir ao criador pelo solo é condição relacional. Pois “levar a mão (Gn 3,22) é o mesmo que ter uma atitude de raptar com finalidade de apropriação. Logo, “levar a mão” seria uma apropriação da parte do homem, com finalidade própria, daquilo que deveria “servir” e “guardar”.

2 O jardim

Passemos agora para a plantação do jardim. Constatamos, com Giraud, que, na plantação do jardim, Deus plasma o homem, modela-o do barro, porém aí não existe relação; o homem ainda não é parceiro de Deus, servindo-O, ao servir o solo do qual ele foi formado. Adão só será constituído tal depois que tiver recebido em suas narinas o “hálito de vida”, entendido como algo que promana unicamente de Deus.

Apenas depois de ter recebido o sopro de vida é que Adão começará a viver da vida mesma de Deus numa referência relacional indizível. É interessante notar que é Deus quem age por primeiro. É Deus quem dá a vida ao homem ao soprar suas narinas. Portanto, o primeiro ato do encontro é executado por Deus – o Senhor Deus insufla o hálito da vida no ‘Humano’ e este se torna um ‘ser vivo’.

Na criação de Adão afirma-se que ele será criado para trabalhar o solo... ou melhor... Adão será criado para servir à “adamá” (solo) e, pela mediação do solo, Adão será criado para servir ao seu criador. Deus decide plasmar Adão e o faz da terra. Deus se torna, então, oleiro, visto que é próprio do oleiro a arte de “plasmar”, modelar a terra. Poderíamos dizer aqui que este homem, criado, à imagem e semelhança de Deus, também tem como Dom a arte de modelar a terra, tem o Dom do cuidado plasmador, pois também recebe a incumbência de dominar sobre toda criatura.

Acontece, então, a plantação do jardim. E Deus, antes oleiro, passa agora a ser agricultor. Deus muda de ofício; Ele se faz agricultor. O jardim é o ambiente favorável para se dar a relação. Na verdade, o ato criador de Deus que dá a vida ao homem é acompanhado por um jardim, que quer significar “proteger, esconder, defender”.

Quando se faz o jardim, começa a se criar o espaço protegido desta relação, onde cada um dos parceiros possa mover-se e atuar a seu bel-prazer. Este espaço protegido é o local dentro do qual o homem e Deus se refugiam – é o lugar da relação. É o lugar em que o homem não deve “lançar a mão” com finalidade de apropriação.

A terra remete o homem a Deus. O jardim plantado está vinculado às exigências da relação, ao serviço que o ser humano deverá prestar. Bem por isso, no jardim plantado, Deus e o homem, cada um por seu lado, são um conjunto de relações, que subsistem em grau e em medidas diversas (Giraud, 2003, p.38).

Conclusão

Assim, poderíamos dizer que o relato de Gn 2 expõe a relação entre Deus e Adão na imagem de um jardim, entendido como espaço delimitado por um círculo de proteção. E este círculo de proteção, esta “coisa” que envolve, é a piedade paterna. Na verdade, é a coerência do genitor com relação à criatura que põe no mundo. Esta “coisa” é o vínculo relacional que o ser humano, por sua vez, deve ter para com o solo (do qual fora criado), servindo-o e fazendo, assim, o mesmo que seu criador – agindo à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27).

Esta “porção delimitada de terreno” denota a idéia de “cerca/sede de proteção” que designa a relação. Logo, nas palavras de Giraudo, “O paraíso terrestre, se nos decidimos a ler a história com o olhar teológico do autor sagrado que a criou, é, pois, o espaço exuberante de graça dentro do qual Deus e Adão se encontram e se movem. E diz ainda que cada um desses parceiros tem seu papel, pois este mover-se acontece “no respeito mútuo do que é próprio ao criador e do que é próprio da criatura” (Giraudo, 2003, p.30). Aqui vemos que o próprio do criador é fazer brotar – Deus enquanto origem fontal do sopro de vida é o único a quem compete dispor, regular, normar a vida que dele procede. Já o próprio de Adão é ter sido plasmado a partir da “adamá” (solo) e ter recebido em suas narinas o sopro de vida, para assim servir a Deus servindo “adamá” (solo).

Portanto, cuidar da casa comum é servir a Deus, servindo ao solo do qual se é criado. Servir ao solo é o serviço relacional próprio da criação, seja no âmbito literal ou teológico. Por isso, vamos sempre “nos” lembrar de que a lógica da relação impôs a Deus lançar Adão para fora do Jardim de Éden, visto que ele não quis servir o solo e, conseqüentemente, seu senhor, dentro do jardim. Adão preferiu uma tarefa ingrata e e-relacional ao não servir a Deus pelo solo, preferindo “levar a mão” para finalidade própria.

Referência bibliográfica:

GIRAUDO, Cesare. *Nun só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ECOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO: A BUSCA DE UMA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA INTEGRAL

ECOLOGY, SPIRITUALITY, AND EDUCATION: SEARCHING FOR INTEGRAL ECOLOGICAL AWARENESS

Clélia Peretti¹⁵³

Resumo

A Ecologia é um campo de estudos aberto para diferentes abordagens. Ao termo ecologia está atrelada nossa relação com o meio-ambiente, com a percepção e o modo como nos colocamos no mundo. Objetiva-se analisar como o desenvolvimento da espiritualidade pode ajudar-nos a sentir parte do cosmo, quais *insights* ecológicos a espiritualidade oferece e o papel da espiritualidade diante das crises ecológicas do nosso tempo. Discute-se, a partir da Carta Encíclica do Papa Francisco “Laudato si”, a relação ecologia e espiritualidade no processo educacional de conscientização ambiental. A espiritualidade é uma ferramenta para o despertar de uma Ecologia integral e humana e leva-nos a compreender que tudo está ligado – o eu, o ser humano, a sociedade, a natureza e tudo mais que compõe nosso planeta e o universo. Na ecologia integral, as dimensões pessoal, social e ambiental têm reflexos umas nas outras, numa complexa rede, e podem atuar no desenvolvimento de pessoas mais conscientes que auxiliem a responder às crises ecológicas atuais a partir de uma perspectiva transdisciplinar. Utilizou-se a revisão bibliográfica a fim de buscar fundamentos para a conexão das realidades objetivas, subjetivas e intersubjetivas e de convivência harmônica entre ser humano e natureza. É por meio da educação que formamos um ser humano mais sensível, para enfrentar os desafios da vida e auxiliar para o despertar de uma ecologia integral, no desenvolvimento da capacidade inata de transcendência e na compreensão de que Deus criador é a essência que unifica um só mundo e um só projeto comum

Palavras-chave: Ecologia Integral. Transcendência. Ecologia. Espiritualidade. Educação.

Abstract

Ecology is a field of study open to different approaches. The word ecology evokes our relationship with the environment, our perception, and our attitude towards the world. Our objective is to analyze, based on our theoretical framework, how developing spirituality can help us feel as if we were a part of the cosmos, which ecological insights spirituality offers, and what is the role of spirituality in the face of the ecological crises of our time. We discuss the relationship between ecology and spirituality in environmental education from the perspective of Pope Francis’s encyclical *Laudato si’*. Spirituality is a tool to awaken an integral and human ecology, and it leads us to understand that everything is connected—the self, the human being, society, nature,

¹⁵³ Doutora em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (EST/RS). Professora do PPGT em Teologia da PUCPR. cpkperetti@gmail.com

and everything else that comprise our planet and the universe. In integral ecology, the personal, social, and environmental dimensions reflect on one another in a complex network, and they can contribute towards developing more aware people who can help address the current ecological crises with a transdisciplinary perspective. We conducted a bibliographical review to ground the connections between the objective, subjective, and intersubjective realities, as well as the congenial connections between humans and nature. It is through education that we shape a more sensitive human being, capable of facing life's challenges and helping in the awakening of consciousness, in the development of one's innate capacity of transcending, and in the understanding that God is the essence that unifies a single world and a single common project.

Keywords: Integral Ecology. Transcendancy. Ecology. Spirituality. Education.

Introdução

A crise de degradação ecológica é de dimensões planetárias e faz-nos “tomar consciência de que o meio-ambiente é constituído por elementos, coisas, espécies vegetais e animais, manipuláveis e subjugados impunemente pelo gênio humano” (PENA-VEGA, 2005, p. 19). O grande problema é o da nossa onipotência, pois “atrás dela se esconde aquela fraqueza - e aquele medo” de nos abrir para “consentir na existência do mundo e do Outro, como tais e enquanto tais” (PELLEGRINO, 2000, p. 19). Não nos consideramos mais parte do mundo, e não “nos apoderamos dele, de seus cheiros, suas paisagens, seus humores, seu sêmen, suas sementes. [...] O mundo se despaisagiza e se torna um reflexo – ou cabide - onde dependuramos nossos fantasmas” (PELLEGRINO, 2000, p. 19). O momento histórico em que vivemos é, de fato, caracterizado pela “instalação persistente, insidiosa, angustiante da dúvida e da perplexidade”. A falta de confiança primitiva e pré-reflexiva leva-nos a substituir a realidade pelo imaginário, fazendo com que desapareçam os nossos referenciais básicos: “não se sabe o que é noite e o que é dia. Não há orientação possível. Não há como medir o tempo” (UNGER, 2000, p. 21). Não mais reconhecemos o outro como Outro. “Como cegos, esbarramos uns nos outros. Tropeçamos. Caímos”. (UNGER, 2000, p. 22). Também perdemos a esperança. Encontramo-nos numa escuridão que não sabemos se é noturna ou eclíptica, provisória ou definitiva. Para esse autor:

O que resta é uma aposta na humanidade. Uma aposta apaixonada, porque a humanidade é coisa de paixão. É desta paixão sem provas, não racional, obstinada,

injustificada, tecida de não sei que manter que partimos na nova encruzilhada que é o entre a busca e o nada” (UNGER, 2000, p. 23).

O grande problema, segundo o Papa Francisco na *Laudato si* (2015,106), é verificar “o modo como realmente a humanidade assumiu a tecnologia e o seu desenvolvimento juntamente com um paradigma homogêneo e unidimensional”. A raiz humana da crise ecológica está “no modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até ao ponto de a arruinar (LS 101). Na modernidade, “a humanidade entrou numa nova era”, a virada paradigmática da tecnociência “nos põe diante de uma encruzilhada” (LS 102). Se, por um lado, a tecnociência, com seus recursos e instrumentos, produz coisas valiosas para melhorar a qualidade da vida do ser humano, dos ecossistemas, da casa comum, por outro, a tecnologia torna-se, em pleno século XX, ostentada pelos regimes totalitários “instrumento cada vez mais mortífero”, de extermínio de milhões de pessoas e de destruição da casa comum (LS 103-105). É preciso averiguar – segundo Francisco -, nas mãos de quem está e onde pode chegar a estar tanto poder. E, diz: “é tremendamente arriscado que resida numa pequena parte da humanidade” (LS 104).

Crise ecológica, educação e ética da responsabilidade

Educar o homem moderno, para o reto uso do poder, é a medida proposta por Francisco, isso “porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência” (LS 105). É necessária uma “reforma do pensamento” teórico-conceitual, a fim de incorporar, nas ciências do homem, o conceito de vida e/ou, inversamente, uma ciência ecológica capaz de integrar, em seu desenvolvimento reflexivo, uma nova abordagem à dimensão antro-po-social (PENA-VEGA, 2005).

O problema da consciência, da ética da responsabilidade, supõe uma reforma das estruturas da própria consciência (autoética). O despertar ecológico permite o surgimento de reflexões e programas interdisciplinares; põe em relevância questões de ordem epistemológica em diferentes campos como: da ciência da terra, da ciência da vida e da natureza, das ciências sociais e humanas, as quais postulam uma interação entre vida, natureza, homem, sociedade, indispensável para a sobrevivência e a integração dos ecossistemas (PENA-VEGA, 2005).

Francisco, com a *Laudato Si*, retoma, de maneira incisiva, o debate sobre os impactos da degradação ambiental. O pontífice traz à tona a essência da crise ecológica: o valor da natureza. A *Laudato Si* possibilita o diálogo com abordagens sistêmicas, desenvolvidas pelas chamadas ciências do sistema terra, que envolvem a física, a química, a biologia, entre outras. A ênfase dada à encíclica é aquela da “ecologia integral” (LS 10; 11; 62; 124; 137; 156; 159; 225; 230).

Ecologia Integral e humana

Na *Laudato Si*, o termo “ecologia” não assume um significado genérico ou aplicado a questões de meio-ambiente, mas compreende todos os sistemas complexos, cuja compreensão requer que se ponha em primeiro plano a relação das partes singulares entre si e com o todo. Trata-se, portanto, de ecologia integral e justiça ambiental no cuidado da “casa comum”. Refere-se, também, a uma ecologia humana que toca nossas vidas, nossa civilização, nossos modos de agir e nossos pensamentos. “Tudo está interligado” no compromisso de guardar a Criação inteira e com os problemas da sociedade (LS 91). A ecologia integral deve, portanto, estar atenta a todos os aspectos da crise mundial e incluir em suas reflexões os diferentes elementos das dimensões humanas e sociais (LS 137).

A educação ambiental contribui para dar um salto para o mistério e para uma ética ecológica. No passado, a interrogação fazia-se em relação a uma opção existencial, a uma disponibilidade e a uma capacidade de aguentar os sacrifícios e as privações. Também se questionava como trilhar um caminho com suas incógnitas. Diante da virada paradigmática das ciências, as indagações feitas anteriormente levam-nos ao desencanto e ao desespero; impele-nos a fazer interrogações, silenciosamente em meio a uma espantosa solidão.

Na carta encíclica *Redemptor hominis* (1979, 287), João Paulo II já havia advertido que o ser humano parece “não se dar conta de outros significados do seu ambiente natural, para além daqueles que servem somente para os fins de uso ou consumo imediatos”. E, numa de suas Catequeses, em 17 de janeiro de 2001, convidava a uma conversão ecológica global (LS 5). Assim, também a carta encíclica *Centessimus annus* (1991, 38) fazia notar o pouco empenho para “salvaguardar as condições morais de uma autêntica ecologia humana”.

Diante desses apelos e, ainda, aqueles de Bento XVI, na encíclica *Caritas in Veritate* (2015, 51) na qual ele diz que: “a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana”, Francisco recolhe, na *Laudato Si*, as reflexões dos papas e as contribuições de inúmeros cientistas, filósofos, teólogos e organizações sociais sobre o cuidado da casa comum e introduz o paradigma da ecologia integral, que, a exemplo de Francisco de Assis, propõe o cuidado pelo que é frágil e recomenda “atenção particular pela Criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados” (LS 10).

O ponto central de sua construção teórica e prática acerca da ecologia é que essa vê todos os fatos e fenômenos interligados. A ecologia integral, diz Francisco, “requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano” (LS 11). É preciso, aproximarmo-nos da natureza e do meio ambiente com esta abertura para despertar à admiração e ao encanto, pois, “se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo”, seremos dominadores, consumidores e meros exploradores dos recursos naturais (LS 11).

O Evangelho da criação

A complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas requerem, além do que foi exposto anteriormente, que se reconheça o *Evangelho da Criação*. Por mais que esta ideia seja considerada irrelevante no campo político e do pensamento, é preciso considerar que as religiões são fundamentais para pensar “uma ecologia integral e o pleno desenvolvimento do gênero humano”. (LS 62). As religiões, com suas riquezas e diferentes abordagens da realidade, podem oferecer importantes elementos para um intenso e frutuoso diálogo entre a ciência e a religião (LS 62). Na ecologia integral, inclui-se, a necessidade de defender o trabalho. De acordo com a narração bíblica da Criação, esta é a forma mais adequada de cuidar a criação: “Deus colocou o ser humano no jardim recém-criado (Gn 2, 15) não só para cuidar do existente (guardar), mas também para trabalhar nele a fim de que produzisse frutos (cultivar). Assim, os operários e os artesãos ‘asseguram uma criação perpétua’ (Sir 38, 34)”. (LS 124).

Deste modo, a intervenção humana deve favorecer o desenvolvimento prudente da criação. Outro paradigma fundamental da ecologia integral é o bem comum,

“princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social” (LS 156). “O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral”. O bem comum promove a superação das desigualdades sociais, faz apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. Para isso, “o bem comum requer a paz social, isto é, a estabilidade e a segurança de uma certa ordem, que não se realiza sem uma atenção particular à justiça distributiva, cuja violação gera sempre violência” (LS 157). O bem comum engloba, igualmente, a justiça intergeracional, ou seja, que “pensem na situação em que se deixa o planeta a gerações futuras”. Trata-se de entrar numa outra lógica de que a terra, o ambiente, é um dom. “É um empréstimo que cada geração recebe e deve transmitir à geração seguinte. [...] A terra que recebemos pertence também àqueles que hão-de- vir” (LS 159).

Espiritualidade da Comunhão Trinitária

Na perspectiva da ecologia integral, “a paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado e com o bem comum” (LS 225). A paz, autenticamente vivida, reflete-se num equilibrado estilo de vida e na capacidade de admiração da vida e, ao mesmo tempo, no empenho de “recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença ‘não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada’” (LS 225).

Do mesmo modo, o paradigma ecológico trouxe um novo enfoque para a teologia. A reflexão teológica se quer ser adequada para a contemporaneidade, precisa, por um lado, fazer uma crítica e ponderação a todo e qualquer pensamento preponderante quer seja ele, político, social, ecológico ou ideológico e, por outro, “necessita clara e urgentemente de perspectivas não somente antropocêntricas que possam servir como ponto de partida para uma postura ética de respeito pela vida capaz de impedir ou limitar a destruição da vida” (UEHLINGER, 1995, p. 70). E a reconstrução da vida começa pela redescoberta do Deus Trino e Uno, um Deus de amor, de reciprocidade e de vida.

Diante dos desafios humanos atuais, é urgente voltar nossos olhos para a Palavra da Vida (ESTÉVEZ, 1995), resgatando a dimensão do sagrado que existe em todas as coisas, pois “se não conseguirmos refazer o caminho de acesso ao sagrado,

não garantiremos o futuro da vida na Terra” (BOFF, 1996, p. 8). Esta perspectiva se fundamenta na ética da sensibilidade, do cuidado e de respeito para com todas as formas de vida. Urge afirmarmos categoricamente que a “Criação” é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus em que cada criatura tem um valor e um significado. “...A criação só se pode conceber como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos, como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal” (LS 76).

Deste modo, ‘o amor de Deus é a razão fundamental de toda a criação: ‘Tu amas tudo quanto existe e não detestas nada do que fizeste; pois, se odiasses alguma coisa, não a terias criado” (Sab 11, 24) ” (LS 77). Todo ser, quer humano ou não, é sacramento de Deus por excelência porque, ao ser obra das mãos de Deus, adquire uma dignidade e um valor intrínseco do qual nenhum ser humano pode prescindir.

A Criação encontra a sua maior elevação no sacramento da Eucaristia, essa é, “...um ato de amor cósmico. [...]. Porque mesmo quando tem lugar no pequeno altar duma igreja da aldeia, a Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, sobre o altar do mundo. A Eucaristia une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação” (LS 236). Resgata-se na participação da Eucaristia, as relações do ser humano, com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo. A espiritualidade cristã, no “domingo dia da Ressurreição”, integra o valor do repouso e da festa, da dimensão receptiva e gratuita, da contemplação e do louvor. “Assim o dia de descanso, cujo centro é a Eucaristia, difunde a sua luz sobre a semana inteira e encoraja-nos a assumir o cuidado da natureza e dos pobres” (LS 237).

Conclusão

A espiritualidade cristã leva-nos a acreditar num Deus único que é comunhão trinitária e que toda a realidade contém em si mesma uma marca trinitária (LS 238). Deus, enquanto comunidade trinitária, apresenta, em si mesmo, uma comunhão plena do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Essa relação de comunhão também se estende para ~~com~~ o mundo criado. Na compreensão cristã, a criação é um ato trinitário: o Pai cria através do Filho no Espírito Santo. Portanto, criação é da Trindade, vem da Trindade, vai para a Trindade, espelha a Trindade, mas não é a Trindade. O plano da criação é um transbordamento para fora, para nós que fomos chamados a participar do amor trinitário, a chegar à intimidade com o Pai por Cristo no Espírito Santo.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BENTO XVI. Carta enc. *Caritas in veritate*. Sobre o desenvolvimento integral do ser humano. (29 de junho de 2009). Roma: Copyright. Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- ESTÉVEZ, Eliza. Transformar o Universo numa casa solidária. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, São Leopoldo, n. 21, 1995.
- JOÃO PAULO II. Papa. Carta Encíclica *Centessimus annus*. No Centenário da *Rerum Novarum*. (1 de maio de 1991). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus.html. Acesso em: 16.09.2019.
- JOÃO PAULO II. Papa. *Redemptor hominis* (4 de março de 1979). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Acesso em: 16.09.2019.
- PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015. (24 de maio de 2015). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 08.09.2019.
- PELLEGRINO, Hélio. Introdução. In: UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- PENA-VEGA, Alfredo. *O Despertar ecológico: Edgar Morin e a ecologia complexa*. Tradução: Renato Carvalheira do Nascimento e Elimar Pinheiro do Nascimento. Rio de Janeiro: Gramond, 2005.
- UEHLINGER, Christoph. O clamor da terra: perspectivas bíblicas para o tema "Ecologia e Violência". *Revista Concílium*, Petrópolis, n. 5, fasc. 261, 1995, p. 70.
- UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

A EUCARISTIA E O MEIO AMBIENTE NA *LAUDATO SI*: ACENOS SISTEMÁTICOS EM PERSPECTIVA DIALOGAL

THE EUCHARIST AND THE ENVIRONMENT IN THE *LAUDATO SI*: SYSTEMATIC TRACES IN PERSPECTIVE OF DIALOGUE

Laerte Tardeli Hellwig Voss¹⁵⁴

Resumo

Esta comunicação analisa o ponto 6 do capítulo VI da encíclica *Laudato Si*, especialmente os parágrafos 235, 236 e 237, onde o Papa Francisco aborda a importância do Sacramento da Eucaristia como “fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente”. O objetivo é o de destacar a riqueza sistemática de sua argumentação e teologia sacramental-eucarística para o cuidado com a criação. Percebe-se nesta riqueza, pelo menos 4 dimensões: protológica, litúrgica/sacramental; cristológica e missiológica/escatológica.

Palavras-chave: Eucaristia. Meio Ambiente. *Laudato Si*. Papa Francisco.

Abstract

This communication analyses the 6th point in the chapter VI of the Encyclical *Laudato Si*, specially the paragraphs 235, 236, 237, where Pope Francis deals with the importance of the Sacrament of Eucharist as “font of light and motivation to our concerns for the environment”. The goal is to highlight the systematic richness of his argument and sacramental theology related to the care of Creation. It is noticeable, at least, 4 dimensions in this richness protological; liturgical-sacramental; christological and missiological/eschatological.

Keywords: Eucharist. Enviroment. *Laudato Si*. Pope Francis.

Introdução

O presente artigo busca destacar a riqueza sistemática da argumentação do Papa Francisco no documento *Laudato Si* no tocante ao encontro da eucaristia com as preocupações com o meio ambiente. Tal encontro é fecundo do ponto de vista teológico e essencial para a reflexão e prática pastoral cristã.

As questões ambientais estão cada vez mais ocupando as pautas dos debates e das produções teológicas. Novas propostas de vínculos com temas bíblicos e doutrinários estão sendo suscitadas, autores do passado que se aventuraram nesta área, sendo relidos e revalorizados. Salpicam artigos e teses, organizam-se

¹⁵⁴ Mestre em Teologia (pela PUC-Rio), doutorando em Teologia (na PUC-Rio).

congressos e seminários em âmbitos acadêmicos e pastorais por toda a parte do mundo e dentre as mais variadas tradições cristãs. Os dados preocupantes e inquestionáveis dos “gemidos” da Criação (Romanos 8) finalmente parecem estar sendo escutados e levados a sério. O *Antropoceno* - a era onde a atividade humana se tornou a maior responsável pelas transformações do cosmos – está em pleno vigor e deixando vestígios destruidores dramáticos. Johan Rockström juntamente a um considerado número de colegas cientistas e pesquisadores, já em 2009, alertava para a imprescindibilidade de se identificar e medir os “limites planetários” que põem o projeto humano em risco de existência. No artigo *A safe operational space for humanity*, Rockström e alguns colegas identificaram nove limites críticos com perigos de consequências desastrosas, e ressaltaram, mesmo com uma abordagem considerada conservadora, que três dessas balizas (mudança climática, taxa da perda da biodiversidade e ciclo do nitrogênio e fósforo) já haviam sido transpostas à época. (ROCKSTRÖM, 2009, p.472-475). Outras estavam às margens de serem atravessadas. Já é passada a hora de todos os atores sociais, teólogos e religiosos incluídos, falarem, escreverem e agirem proativamente na direção de uma mordomia responsável, saudável e sustentável dos recursos da Criação. O “jardim” tem sido descuidado; pior, devastado, por demasiado tempo.

O líder máximo da Igreja Católica está dando um precioso exemplo. Em 2016, como um dos seus primeiros escritos, dirigindo-se não somente à sua Igreja, mas à comunidade global em geral, o papa convidou a um amplo colóquio em torno da problemática ambiental com a sua carta encíclica *Laudato Si*. Abordou o problema e indicou possibilidades. Navegou por mais de um lócus teológico e descreveu situações antropológicas e sociológicas. Ecumenicamente, e em espírito de diálogo, desejou falar com o mundo sobre a *casa comum* do ser humano. Dentre os tópicos, ressaltamos o objeto deste artigo: o relacionamento da Eucaristia com o meio ambiente, que fora abordado por Francisco particularmente nos parágrafos 235, 236 e 237 do documento. Está inserido em seu capítulo conclusivo “Educação e espiritualidade ecológicas”, quando propõe, a partir da experiência da fé, uma conversão a “novas convicções, novas atitudes e novos estilos de vida” (FRANCISCO, 2016, p.146) em direção a um engajamento mais translúcido, frutífero e integralizado com o planeta e seus ecossistemas. Nesses parágrafos, percebemos no seu arrazoado uma riqueza preciosa de elementos teológicos que tencionamos destacar

a seguir, aprofundando-os com aportes de outros teólogos. Fazemos a ressalva que sistematizações são normalmente um tanto limitadas, por muitas vezes não ser possível categorizar perfeitamente determinadas afirmações. Nossa proposta certamente pode ser questionada e aperfeiçoada.

1. Dimensão Protológica

A primeira dimensão que constatamos na argumentação é a protológica. Francisco aponta para o íntimo elo que existe entre a eucaristia e as origens do universo e da vida, que constituem a doutrina da criação. “A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia”, vai escrever no parágrafo 236. Na união mística com o Cristo ressuscitado, o cosmos inteiro “dá graças a Deus”. Ocorre uma espécie de louvor invisível de parte da criação como um todo, porque no sacramento ela se sente plenamente amada por Deus. Inspirado em João Paulo II, Francisco entende a eucaristia como “um ato de amor cósmico” (FRANCISCO, 2016, 236): “Sim, cósmico! Porque mesmo quando tem lugar no pequeno altar de uma igreja da aldeia, a Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, *sobre o altar do mundo*” (JOÃO PAULO II, 2003, p.438, apud FRANCISCO, 2015, n.). Também fará coro ao seu antecessor, Bento XVI, neste pensamento que enxerga que no *Pão Eucarístico* se dá uma espécie de retorno do mundo às mãos de seu criador, uma “volta em feliz e plena adoração” (FRANCISCO, 2016, 236): “a criação propende para a divinização, para as santas núpcias, para a unificação com o próprio Criador” (BENTO XVI, 2006, 513, apud FRANCISCO, 2015, n.).

Esta dimensão protológica representa uma retomada fundamental de importante locus para a teologia e a pastoral. Por muito tempo, a doutrina da criação, com suas implicações e desdobramentos, foi relegada a segundo ou terceiro plano no discurso da Igreja. O *kérigma* centralizado na pessoa e na obra de Cristo, e às vezes amarrado a um Jesus quase desmaterializado, a-histórico e desconectado do universo, ocupou não apenas o coração da mensagem cristã, mas sua totalidade. A maioria dos teólogos da história do dogma apontam para a influência da filosofia e religiosidade grega, com seu dualismo entre espírito e matéria, neste quase abandono da revelação judaico-cristã sobre a criação. Foge ao escopo deste artigo o debate sobre as raízes e matizes do desinteresse que por séculos maculou a crença, o ensino e a ação da Igreja, levando a uma presença espiritualista e alienada na sociedade. Tampouco é o

caso de alimentar a crítica, porque ela já fora feita suficientemente e em âmbitos internos e externos abundantes. Importa-nos ressaltar a recuperação oportuna e legítima dessa dimensão teológica. Se o segundo artigo de cada símbolo cristão (apostólico e/ou niceno) – que tratam do mistério salvífico-vicário do Filho de Deus – merece a proeminência da comunicação e da esperança que o cristianismo é chamado a transmitir, essa transmissão não exige que se salte o primeiro artigo (que trata de Deus Pai, especificamente, e sua obra da criação) por completo, menosprezando os aspectos próprios relacionados com o mundo aos olhos da Trindade.

Bem escreve Francisco, no parágrafo 235: “Não fugimos do mundo, nem negamos a natureza, quando queremos encontrar-nos com Deus”. O mundo não é um subproduto negativo ou de valor inferior dos deuses, ou ainda uma realidade accidental de um percurso desvinculado de qualquer ato criativo por parte de um ser inteligente e transcendente, segundo a crença judaico-cristã. Pelo contrário, o mundo fora criado, redimido e é permanente objeto de amor e cuidado de um Deus visceralmente atrelado ao que chamou a ser. Por isso, Francisco não tem dificuldades em notar que a “a eucaristia une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação” (FRANCISCO, 2016, 236).

2. Dimensão Litúrgica/Sacramental

Uma segunda dimensão teológica da qual Francisco tira vantagem em sua argumentação em prol da relação entre eucaristia e o cuidado com o meio ambiente é a litúrgica/sacramental. Com esta sistematização, queremos referir ao ramo teológico que se dedica a estudar os temas ritualísticos e cerimoniais que toma parte a comunidade de fé cristã em sua reunião celebrativa com Deus. Trata-se dos aspectos cúlticos da espiritualidade cristã. Chamaremos à atenção em particular para os eventos sacramentais que foram salientados na racionalização de Francisco.

Dentro da argumentação litúrgica, o papa lembra o significado do dia consagrado para o culto, quando via de regra realiza-se a Eucaristia, correlacionando-o com o propósito terapêutico e multidimensional do descanso. Ele escreve no parágrafo 237: “A participação na Eucaristia é especialmente importante ao domingo. Este dia, à semelhança do sábado judaico, é nos oferecido como dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo”. O culto

eucarístico, partilhado entre celebrante e assembleia no primeiro dia da semana, ícone da ressurreição que substitui / amplia em sentido e relevância o *shabat* véterotestamentário, aponta para a imposição e anseio humano por renovação, refrigério, satisfação, que em última instância tem a ver com um apetite para o relacionamento com a própria divindade. Citando o Catecismo Católico, lembra que o domingo anuncia “o descanso eterno do homem, em Deus”. (FRANCISCO, 2015, 237 apud CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2175).

Retornando existencialmente às questões de ordem e ao âmbito em que coexistimos no tempo presente, os indicativos de saúde revelam que todo o ser vivente carece de ter seu tempo de alívio. Na tradição judaico-cristã, Deus descansou, deixando-nos um modelo e santificando estas pausas pluri-temporais. Como se não bastasse o exemplo, Deus elevou o hábito à categoria de mandamento, envolvendo com tal diretriz mosaica também o reino animal e o vegetal, dando mostras de uma preocupação ecossistêmica. Por fim, o ressuscitamento de Jesus, mencionado anteriormente e rememorado em cada Eucaristia dominical, abre uma perspectiva ainda mais corpórea desse presente-mandamento do descanso que toca diretamente a postura ambiental.

Assim, a espiritualidade cristã integra o valor do repouso e da festa. O ser humano tende a reduzir o descanso contemplativo ao âmbito do estéril e do inútil, esquecendo que deste modo se tira à obra realizada o mais importante: o seu significado. Na nossa atividade, somos chamados a incluir uma dimensão receptiva e gratuita, o que é diferente da simples inatividade. Trata-se doutra maneira de agir, que pertence à nossa essência. Assim, a ação humana é preservada não só do ativismo vazio, mas também da ganância desenfreada e da consciência que se isola buscando apenas o benefício pessoal. A lei do repouso semanal impunha abster-se do trabalho no sétimo dia, «para que descansem o teu boi e o teu jumento e tomem fôlego o filho da tua serva e o estrangeiro residente» (Ex 23, 12). O repouso é uma ampliação do olhar, que permite voltar a reconhecer os direitos dos outros. Assim o dia de descanso, cujo centro é a Eucaristia, difunde a sua luz sobre a semana inteira e encoraja-nos a assumir o cuidado da natureza e dos pobres. (FRANCISCO, 2015, 237).

Ajustando nossa lente focal para os sacramentos em si, lemos no parágrafo 235 considerações que apontam para a virtude dos elementos materiais, advindos da natureza e ressignificados para um projeto metafísico. É acolhido majoritariamente na tradição cristã que os sacramentos requisitam um ingrediente material que unido à promessa revelada conceberá a dádiva divina. A grandiosidade do mistério foge à capacidade de compreensão intelectual e comprovação empírica. É absorvida na experiência da fé. Mas chama à atenção que, para este crente partícipe, o elemento

material é de profundo consolo, pois lhe dá certa garantia objetiva, como uma espécie de selo palpável e sensível, da bênção que se espera. Além disso, o inspira a buscar uma espiritualidade coerente que não se desvincula dessa materialidade e dessa natureza que lhe forneceu os recursos para seu encontro com Deus.

“Os sacramentos constituem um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural. Através do culto, somos convidados a abraçar o mundo num plano diferente. A água, o azeite, o fogo e as cores são assumidas com toda a sua força simbólica e incorporam-se no louvor. A mão que abençoa é instrumento do amor de Deus e reflexo da proximidade de Cristo, que veio para Se fazer nosso companheiro no caminho da vida. A água derramada sobre o corpo da criança batizada, é sinal de vida nova.” (FRANCISCO, 2015, 235).

Novamente apoiando-se em João Paulo II, Francisco explora ainda com maior penetração o enlace entre Cristo e os comungantes que ocorre no sacramento, e, particularmente, na Eucaristia:

“O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo”. (JOÃO PAULO II, 1995, 757, apud FRANCISCO, 2015, n.).

3. Dimensão Cristológica

Encontramos vestígios cristológicos cristalinos na argumentação eucarística da *Laudato Si*. Não são exaustivos em quantidade, mas por outro lado, qualitativamente, sabiamente aludem a pelo menos dois aspectos essenciais da doutrina sobre a pessoa e a obra de Jesus: a cristologia messiânica-soteriológica e a cristologia cósmica. Duas são as frases que apresentamos para análise. E duas são as palavras, justapostas no texto, que resumiriam essa dupla cristologia que estamos pontuando: Verbo Encarnado.

Primeiramente, reportamos o comentário de Francisco já no parágrafo 235, onde ele cita o “Verbo encarnado” como aquela personalidade divina que dá “verdadeiro sentido a todas as criaturas do universo material”. Com isso, antes de tudo, deixa claro que sua teologia eucarística não apenas possui itens cristológicos, mas é, em essência, cristocêntrica. Identifica na figura de Jesus de Nazaré mais que um mártir ou um profeta regional merecedor de pena ou atenção, mas o ser divino-humano que habita nos anelos mais profundos de cada DNA criatural. Ele é maior que a soma dos

dados que se conhece a seu respeito. Ele é maior até que a repercussão substancial que deixou em seus seguidores. Chamando-o de Verbo, Francisco está articulando seu enunciado eucarístico-crístico iluminado pelo apóstolo João, que intencionalmente descreveu seu mestre ao público greco-romano com o conceito filosófico do *logos* (João 1,1-14). Historicamente, o pensamento cristão entendeu que, ao fazer referência a Jesus como o Verbo, estava-se ultrapassando as fronteiras palestinas rumo a territórios multiculturais. O Verbo seria uma maneira de apontar para essa entidade transcendental que responderia às inquietações de cada coração humano, e, por que não dizer, de cada organismo vivo do universo. Biblicamente, encontram-se sinais dessa cristologia cósmica também na carta de São Paulo aos Colossenses (capítulo 1), onde escreve sobre o Cristo que “preenche todas as coisas”, em quem “todas as coisas subsistem”, ou mesmo nas citações apocalípticas do “Alfa e do Ômega” (Efésios 1,23; Colossenses 1,17; Apocalipse 22,13), dentre outras. O ponto é destacar seu senhorio e sua representatividade total e eterna.

Francisco reivindica todo esse peso e amplitude para Cristo. Lembramos a já citada alusão ao parágrafo 236, quando demonstra que, da união do comungante com o Cristo verdadeiramente presente na Eucaristia, todo o cosmos é afetado positivamente. Isso acontece, “porque o Filho de Deus incorporou na sua pessoa parte do universo material, onde introduziu um germen de transformação definitiva” (FRANCISCO, 2015, 235).

Numa outra perspectiva, lembra-se que o Verbo Eterno se humanou, habitou entre nós, avizinhou-se de forma concreta e permanente. Nessa encarnação, nasce, por assim dizer, uma cristologia mais pessoal e documentada, a mais difundida e relacionada ao Evangelho. Podemos classificá-la de messiânica-soteriológica, porque se concatena com as expectativas de um povo para a chegada de um Messias prometido que traria a inauguração de uma nova era de paz e justiça, e porque está ligada a uma ação específica de perfil salvífico. Aqui tendes o Jesus histórico, o filho de Maria, o carpinteiro de Nazaré, o crucificado-ressuscitado, o Salvador. O rabi Galileu que deixou pegadas no tempo e no espaço através de seus ensinamentos, atividades saneadoras, e particularmente, através de sua morte e retorno à vida.

Francisco aborda esta cristologia voltada para a manifestação de Deus em Cristo na feição de servo e substituto da humanidade no parágrafo 236. E ele é transparente e deliberado em sua assertiva, evocando dois atributos intimamente ligados ao Jesus

Salvador e ligados entre si: a graça e a *kénosis*. O Deus que decidiu amar e sofrer, dar-se em favor para servir, para morrer, para ser comido e bebido numa refeição memorial.

“A graça, que tende a manifestar-se de modo sensível, atinge uma expressão maravilhosa quando o próprio Deus, feito homem, chega ao ponto de fazer-Se comer pela sua criatura. No apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo” (FRANCISCO, 2015, 236).

4. Dimensão Escatológica / Missiológica

Como última divisão sistemática da argumentação eucarística de Francisco decidimos unir duas rubricas teológicas. Fazemos isso por dois motivos, a saber: a) a natural correspondência entre elas, e, b) o fato de terem ambas sido apenas timidamente exploradas nos parágrafos 235-237 da carta pontifical *Laudato Si*. Estamos nos remetendo à escatologia e à missiologia. Francisco, em seu propósito de síntese, parece não ter querido adentrar profusamente nestas vastas matérias, apesar do potencial delas para uma justificativa eucarística no engajamento da crise ambiental. No entanto, não deixou seus leitores órfãos de pelo menos, breves menções.

Sobre a escatologia, por exemplo, lemos no parágrafo 237 a respeito do domingo, dia litúrgico por excelência, elevado à condição máxima de bem-aventurança a partir da sua analogia com o bendito “terceiro dia”, o dia da ressurreição. Francisco faz essa ponte: “o Domingo é o dia da ressurreição”. Mas ele avança na sentença, recordando que se o domingo pode, sim, ser comemorado como um registro daquele famoso domingo-pós-sexta-feira-santa, ele também pode ser enaltecido como o sinal escatológico de um “primeiro dia”, que se estabelece na histórica como uma novidade de Deus para a humanidade e para todo o universo. A ressurreição não apenas o coroa como o épico final feliz de um fim de semana que tinha tudo para ser trágico no movimento cristão incipiente, mas o unge como a inauguração de uma nova fase, a fase da re-criação ou da nova criação. Aqui está presente a força escatológica do domingo pascoal original, a fé de que a ressurreição de Cristo impactou a tudo e a todos, como que em um *reset* do sistema, “o ‘primeiro dia’ da nova criação, que tem as suas primícias na humanidade ressuscitada do

Senhor, garantia da transfiguração final de toda a realidade criada” (FRANCISCO, 2015, 237).

Interligando a escatologia com a missiologia, Francisco vai redigir que “na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim” (FRANCISCO, 2016, 236). Ou seja, primeiro faz lembrar essa significância escatológica da refeição, alicerçada na promessa do encontro com o Cristo ressurreto. Se em Cristo, a humanidade e a nova criação já foram restauradas, ao visitar a comunidade comungante ao redor da mesa sagrada dominical, o mesmo Cristo atualiza, traz e compartilha esta plenitude com aqueles que são unidos a Ele e os envia missionariamente. O paradoxal temporal escatológico *já e ainda* não do Reino de Deus deve ser observado. Apesar de ainda estarem sob um determinado jugo do mal que neles habita *intra* e *extra*, eles já são tocados e recebem misteriosamente o efeito e a capacidade da cura proporcionada por Cristo. E essa faculdade é destinada a ser vivenciada e disseminada nas múltiplas vocações da vida cotidiana, nas relações humanas e nas relações com a natureza. A plenitude gera um “centro vital” e esse centro vital faz transbordar amor e vida sem fim. E tal linguagem, para Francisco, não se destina ao mero verso poético, mas a um verdadeiro e coerente seguimento ao Cristo e caminhada com Ele em missão.

Noutro laivo missiológico, lemos no final do parágrafo 236 que “a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira”. O texto é quase uma paráfrase do documento Lineamenta “A Eucaristia: fonte e ápice da vida e da missão da Igreja”, que levou a Igreja Católica ao profundo estudo das implicações missionais da Eucaristia nos últimos anos. Fonte e ápice, fonte de luz e motivação são expressões que se assemelham e aproximam a reflexão. Se havia ficado algum resquício de dúvida ou omissão de que a Eucaristia germina e provoca a uma missão no mundo que abrange o caráter ambiental, a *Laudato si* quer esclarecer com um claro e firme sim.

Conclusão

Cremos ter demonstrado a argumentação teológica legítima, pluri-temática e fecunda de Francisco no seu argumento eucarístico em benefício do envolvimento sadio da espiritualidade cristã nos problemas relacionados à Casa Comum chamada

universo. Passeamos por dimensões protológicas, litúrgicas-sacramentais, cristológicas e escatológicas-missiológicas, apreciando e reverberando as linhas teóricas dos parágrafos 235-237 da encíclica *Laudato Si*. Oferecemos uma sucinta e primitiva sistematização desse argumento, que, se peca em não perceber outras potencialidades dogmáticas, pode ser saudado como uma primeira e inédita tentativa de realizar a tarefa. Nossa dificuldade havia sido antevista. Por si só, sistematizações são limitadas. Por outro lado, nessa temática da Eucaristia, e dentro do estilo comunicativo de Francisco e de seu ponto de vista teológico, os *loci theologici* se misturam, num entrelaçamento unificador. Destacamos o resgate da argumentação com respeito a doutrina da Criação, as anotações sobre a importância da liturgia e sacramento e sua cristologia binária. Sentimos falta de maior pujança nos pressupostos escatológicos e missiológicos ou alguma tese pneumatológica ou hamartiológica, que certamente caberiam no raciocínio eucarístico-ambiental. Mas, sobretudo, saudamos a presença da teologia eucarística na conclusão da *Laudato Si* e pretendemos aprofundarmo-nos nesta pesquisa.

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

ROCKSTRÖM, Johan, *et alli*. *A safe operational space for humanity*. Nature, Vol 461|24, September 2009, p.472-475.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, 2015.

ST 03 - CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

A ORIGEM DO DINHEIRO NA RELIGIÃO E NO SACRIFÍCIO. OS ESTUDOS DE CHRISTOPH TÜRCKE SOBRE CAPITALISMO E RELIGIÃO

THE ORIGIN OF MONEY IN RELIGION AND SACRIFICE. CHRISTOPH TÜRCKE'S STUDIES ON CAPITALISM AND RELIGION

Alberto da Silva Moreira*

Resumo

Esta comunicação se propõe examinar a contribuição do filósofo e teólogo luterano alemão Christoph TÜRCKE para a compreensão das origens do dinheiro, que segundo sua reconstrução paleohistórica e filogenética estão no sacrifício, a forma mais antiga de religião. No contexto dos seus estudos sobre capitalismo e religião a primeira obra mais importante é *Sociedade excitada – Filosofia da sensação*, na qual interpreta a obsessão (pós) moderna por sensações e emoções fortes como forma encriptada e sub-reptícia de continuação das epifanias ou hierofanias religiosas do passado. A segunda obra de peso é o livro, ainda sem tradução para o português, *Mehr! Philosophie des Geldes* (Mais! Filosofia do dinheiro). Esse livro será apresentado mais detidamente no artigo que segue. Nele TÜRCKE retraza as origens do dinheiro e da moeda na civilização ocidental até chegar ao mecanismo básico do ritual do sacrifício, que se estrutura sobre a expiação ou pagamento de uma dívida ou culpa que é trocada pela oferta de um equivalente de valor, a vítima do sacrifício. Segundo TÜRCKE o ritual do sacrifício tem a função de exconjuram um pavor originário e traumático, que precisa ser afastado sempre de novo. Na repetição ritual e compulsiva, que tenta controlar e domesticar o trauma vivido, TÜRCKE localiza tanto o ponto inicial do processo de mentalização do *homo sapiens*, como também o início da escrita e do pagamento na história humana. Ao reconstruir nessa obra a proto-história do dinheiro como equivalente universal, e ao elaborar na primeira obra o diagnóstico da busca obsessiva pelo sensacional na cultura capitalista, TÜRCKE conclui que hoje vivemos, de forma encriptada, um retorno do arcaico e do neolítico sob as novas condições da alta tecnologia. Além de apresentar e discutir as ideias de um autor pouco conhecido do público brasileiro, pretende-se usar sua teoria para discutir a idolatria do capital em produções recentes da ideologia ultraliberal.

Palavras-chave: Dinheiro. Sacrifício. Capitalismo. Religião.

Abstract

This paper examines the contribution of the German Lutheran philosopher and theologian Christoph TÜRCKE to the understanding of the origins of money, which according to his paleo-historical and phylogenetic reconstruction are in sacrifice, the

* Doutor em Teologia e Ciências da Religião, professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. E-mail: alberto-moreira@uol.com.br Comunicação apresentada à ST 3 Capitalismo como Religião.

oldest form of religion. In the context of his studies on capitalism and religion the first major work is *Excited Society - Philosophy of Sensation*, in which he interprets the (post) modern obsession for strong feelings and emotions as an encrypted and surreptitious way to continue religious epiphanies or hierophanies. From the past. The second major work is the book, not yet translated into Portuguese, *Mehr! Philosophie des Geldes* (More! Philosophy of Money). This book will be presented more closely in the following article. In it Türrcke traces the origins of money and currency in Western civilization to the basic mechanism of the ritual of sacrifice, which is based on the payment of a debt or guilt that is exchanged for the offering of an equivalent of value, the victim of sacrifice. According to Türrcke, the ritual of sacrifice has the function of exorcise an original and traumatic dread, which must always be removed again. In the ritual and compulsive repetition that attempts to control and tame the trauma experienced, Türrcke locates both the starting point of the homo sapiens mentalization process and the beginning of writing and payment in human history. By reconstructing in this work the protohistory of money as a universal equivalent, and by elaborating in the first work the diagnosis of the obsessive pursuit of the sensational in capitalist society, Türrcke concludes that today we live, in encrypted form, a return of the archaic under the new conditions of high technology. In addition to presenting and discussing the ideas of an author little known to the Brazilian public, we intend to use his theory to discuss the idolatry of capital in recent productions of ultraliberal ideology.

Keywords: Money. Sacrifice. Capitalism. Religion.

Introduzindo o autor e sua obra

Christoph Türrcke nasceu em 1948 em Hameln, na Baixa Saxônia, e fez lá seus estudos secundários. De 1966 a 1972 estudou Teologia Evangélica e Filosofia em Göttingen, Tübingen, Zurique e Frankfurt. De 1973 a 1977 estudou e fez seu doutorado em filosofia na Universidade de Frankfurt. De 1977 a 1986 Christoph Türrcke trabalhou como professor assistente de Teologia evangélica e sua didática na Faculdade de Lüneburg; realizou sua livre docência em 1987 na Gesamthochschule de Kassel. De 1991 até 1993 esteve em Porto Alegre como professor convidado de filosofia na UFRS. Em 1993 foi chamado a assumir uma cátedra de filosofia na Faculdade de Artes Gráficas de Leipzig, onde permaneceu até sua aposentadoria em 2014.

Através dos estudos de teologia Christoph Türrcke tornou-se crítico da religião, aproximou-se da teoria crítica de Adorno e Horkheimer e também da Psicanálise de Freud. Ao fazer o diagnóstico da sociedade e da cultura atual afirma que vivemos um retorno do arcaico e do neolítico sob as novas condições da alta tecnologia. Em 1994 Türrcke publicou no jornal *Die Zeit* nove artigos tratando da permanência de conceitos religiosos como blasfêmia, martírio, graça, etc na linguagem profana do cotidiano; em

2003 publicou o livro *Fundamentalismo – Nihilismo mascarado*, onde interpreta o fundamentalismo e o fanatismo como formas disfarçadas de ateísmo. Sua principal obra de análise social, a única traduzida em português, é *Sociedade excitada – Filosofia da sensação*, de 2002, na qual interpreta a obsessão (pós) moderna por sensações e emoções fortes (o que chamo de estetização da realidade; MOREIRA, 2015), como forma encriptada e continuada das hierofanias religiosas do passado. Para Türccke, através da obsessão pelo sensacional, pelos choques de sensação, os humanos estão se re-arcaizando, voltando ao neolítico na sua estrutura de percepção e nas suas pulsões. Em 2008 escreveu *Filosofia dos Sonhos*, no qual desenvolve uma genealogia teórico-pulsional do pensamento e da linguagem. As tendências de re-arcaização latentes na sociedade da alta tecnologia o levaram a publicar dois estudos sobre hiperatividade, déficit de atenção, aprendizado e escolarização: *Hiperativo! Crítica da cultura do déficit de atenção* (2012) e *Crepúsculo do professor. O que a nova cultura de ensino e aprendizado está fazendo com a escola* (2016). Para o autor, a nova cultura do aprendizado, exigida globalmente pelo neoliberalismo, é uma ameaça vital para a capacidade de concentração e perseverança das pessoas. No livro *Mais! Filosofia do dinheiro*, de 2015, Türccke acompanha passo a passo o processo de substituição do dinheiro desde a idade da pedra até o moderno mercado financeiro. Ele vê o dinheiro fundamentalmente como meio de pagamento e de expiação de uma dívida ou culpa (*Schuldtilgungsmittel*), que teve seu início nos rituais sagrados de sacrifício. Türccke defende a tese de que até hoje o fascínio provocado pelo dinheiro nunca deixou seu enraizamento no contexto do sagrado primitivo.

O sacrifício - expiação e pagamento da culpa-dívida

Christoph Türccke, mais ainda que Benjamin ou Assman/Hinkelammert (e de forma diferente desses autores), não identifica o capitalismo apenas como uma forma histórica tardia de religião prática e profana que teria surgido sobre os escombros da religião ou do cristianismo/catolicismo tradicional (Benjamin, Assmann, Hinkelammert), mas localiza na própria condição possibilitante do sistema capitalista, o dinheiro, o equivalente universal, uma natureza, ou uma função, que nunca deixou de estar vinculada à estrutura de um sagrado primevo e arcaico. O capitalismo contemporâneo é, para Türccke, a forma atual de uma substituição e de um pagamento simbólico-sagrado que surgiu na aurora do processo de humanização e cujo

mecanismo de funcionamento continua reproduzindo uma dependência arcaizante e inconsciente do sagrado. As questões básicas que o autor se põe logo no início são: O que é, de onde vem e como funciona o dinheiro? O dinheiro não existe por si, precisa do ser humano para ser dinheiro. Porque o dinheiro se tornou o medidor universal de valor? O dinheiro, como já analisara Marx, tem uma natureza misteriosa: apesar de apenas quantidade, a partir de certo patamar passa a medir também o qualitativo. No dinheiro há muitas questões humanas ocultas e que na maior parte do tempo não aparecem. Mas as épocas de crise mostram que o dinheiro perpassa a vida e as emoções das pessoas, pois elas entram em depressão ou cometem suicídio por causa dele.

Segundo Türrcke, Simmel tratou dos aspectos emocionais e estéticos do dinheiro, mas não explicou o que é um valor. Para demonstrar isso, ele procede a uma genealogia do dinheiro na civilização ocidental. Mas Türrcke não para nas explicações, que julga simplistas, de Marx, Smith, Hegel ou mesmo Aristóteles, segundo os quais o dinheiro – primeiro na forma de moeda – teria surgido ou sido criado para facilitar as trocas de mercadoria. Para Türrcke, dinheiro e juros só podem ser compreendidos dentro de um paradigma da dívida (e da culpa), nunca através do paradigma da troca, ainda que a necessidade de efetuar trocas fosse real. Ao examinar a raiz de vocábulos antigos nas línguas indo-germânicas para dinheiro, Türrcke crê encontrar evidências para sua afirmação: o dinheiro deve ter surgido num contexto elementar de dívida e de pagamento. Para ele o dinheiro não nasceu nos mercados do mundo antigo, deve ter raízes muito mais antigas, na pré-história. Os mais antigos registros relatam que o dinheiro girava em torno dos templos e dos sacerdotes. A forma mais antiga de medição de valor registrada no Ocidente é o boi, o gado amansado. Homero (800 a.C.?) relata que uma mulher vale quatro bois, um escravo outras tantas cabeças de gado: na sua época o boi já era um equivalente normal de valor. O boi era a coisa mais valiosa que os mais antigos e ainda precários povos agricultores possuíam. Como era a coisa mais valiosa, era justamente a oferenda usada nos sacrifícios. No enterro de Prócolo, na vitória contra Troia e em outras ocasiões solenes e especiais, os bois eram sacrificados em grande número e isso ficou registrado na linguagem: hecatombe, por exemplo, significa sacrifício de cem bois. Mas Türrcke vai mais fundo na pré-história, ele se pergunta sobre o que havia uns 100 mil anos antes do surgimento da escrita e das grandes civilizações. O dinheiro, pelo peso e significado

que tem na vida inclusive afetiva dos seres humanos, deve ter raízes fundas nessa pré-história.

O sacrifício da coisa mais valiosa aponta para o dado óbvio: antes do boi eram oferecidos sacrifícios humanos. Mas, antes de tudo, porque se sacrificava? Para responder a essa questão Türrcke recorre à neurologia e à paleoneurologia, pois lá nas brumas do surgimento do homo sapiens não há dados arqueológicos ou registros históricos que ajudem a entender as razões e as circunstâncias de oferecer sacrifícios. Na falta de documentos ou restos arqueológicos Türrcke traça sua genealogia através da análise (freudiana e além-freudiana) do inconsciente e do estudo filológico dos vestígios deixados no inconsciente e na linguagem por uma experiência chocante e traumática. Uma experiência recorrente na humanidade, especialmente depois de eventos altamente violentos e traumáticos, como guerras, desastres e chacinas, é a sua contínua reaparição na forma de sonhos. O cérebro repete com um choque a experiência traumática do pavor, do medo pavoroso do sinistro. A neurose traumática, ou repetição compulsiva (mais tarde em forma onírica ou simbólica) do pavor sentido e da violência vivida, é a forma de terapia que a mente humana parece utilizar para tentar curar-se do trauma. O cérebro tenta “proporcionar à insuportável sobre-excitação (sobrecarga) uma possibilidade de descarga” (2010, p. 124). Essa necessidade de procurar descarga e compensação para o pavor e o trauma, através da repetição, foi para Türrcke uma força neuronal que induziu a uma determinada formação e crescimento do cérebro do homo sapiens; ela se tornou, por conseguinte, um fator para o desenvolvimento da própria cultura humana. A repetição cria memória, a memória do pavor a ser exconjurado, ela domestica o pavor, sublima o monstruoso, transforma-o em angústia, em entidade, em algo com poderes divinos com a qual os humanos podem estabelecer relação. A divindade precisa então ser aplacada, compensada e satisfeita. O descarrego coletivo se dá através do sacrifício, que com o passar dos séculos toma formas cada vez mais rituais. Mas lá no início é apenas o frenesi surdo e violento da horda que quer matar e sacrificar outros hominídeos para aplacar a natureza ou a divindade enraivecida, um bando cego e violento que precisa compensar uma falta, expiar uma culpa ou dívida em relação a essa entidade superpoderosa. A horda descarrega ritualmente na vítima sua violência e assim se aplaca e restabelece a ordem do cotidiano.

Aqui localiza Türcke os inícios da religião e do dinheiro, no sacrifício sangrento de homens e animais. Segundo ele, nos albores da humanidade, no mais longínquo que os vestígios dessa violência deixaram no inconsciente humano, havia um sentimento coletivo da necessidade de apaziguar os poderes violentos e destruidores da natureza. O homo sapiens sente-se em falta para com essas forças, sente que deve fazer algo para acalmar e satisfazer esses poderes arrasadores. A forma encontrada foi oferecer de si o que de melhor havia, o sacrifício de outros seres humanos. Para Türcke o homo sapiens só se torna especificamente humano através do desejo de redimir, de resgatar ou pagar uma culpa que é também uma dívida. O resgate da dívida/culpa é vivido tanto individual como coletivamente como uma forma de catarse, libertação, salvação. A vítima do sacrifício é a primeira forma de pagamento da história. Alguém é sacrificado para que os outros sejam poupados, para pagar sua dívida. A violência é tamanha que só é factível se toda a comunidade participa e a referenda num tipo de transe coletivo. A vítima é o primeiro referencial de valor, ela se torna o primeiro equivalente. A dívida ou culpa podem ser imaginárias, mas o pagamento desde o início é bem real. Segundo Türcke o próprio mecanismo do cálculo nasceu nesse contexto. Culpa e agradecimento se misturam. Aqueles que através de sua morte pagam a dívida e a culpa dos outros se tornam referentes de valor, se tornam caros, estão no início do processo de atribuir valor, de praticar a valoração das coisas. A palavra grega “time” significa atribuir valor. Devido ao crescente complexo coletivo de culpa e tristeza, surge um longo processo de substituição e de profanação no ritual do sacrifício. Cria-se uma forma de enganação da divindade, que Turcke denomina astúcia sacerdotal. Em algum ponto do neolítico, há 14 ou 12 mil anos, no Oriente, os sacerdotes substituíram e transferiram o valor do ser humano ao boi. O boi passa a ser o equivalente real da dívida coletiva ou pessoal em relação à divindade. O vocábulo original ainda registra essa equivalência gado=dinheiro: pecus, gado, ovelha = pecúnia. A mudança da vítima do humano para o animal é vista como sacrilégio, mentira contra a divindade, mas com o tempo o mesmo processo de substituição acontece em relação ao carneiro e a outros animais. Finalmente, passa-se a oferecer também objetos de argila e cerâmica. Mas o motivo fundamental continua o mesmo: é pagamento\expição de uma dívida. Desde o início, a história dos meios de pagamento é uma história de substituição e, portanto, de

profanação e enganação da divindade. E por isso é sempre também uma história de emancipação humana em relação à divindade.

O templo, o banco e o capital da divindade

Mais tarde, segundo Türrcke, passa-se a oferecer no templo cópias dos animais esculpidas ou modeladas em ouro, prata e outros metais. Ao invés de serem oferecidas em sacrifício, elas passam a ser depositadas para a divindade e tornam-se sua propriedade. Administradas, é claro, pelos sacerdotes. O próprio templo, que antes designava um espaço, um areal sagrado onde se realizava o sacrifício, se torna um edifício, uma construção, e assume essa função de guardar as oferendas destinadas à divindade. Os templos acumulam enormes tesouros e se tornam grandes construções, grandes depósitos de cereais e de oferendas, em torno dos quais logo se formam aldeamentos. Os sacerdotes passam a fundir novamente as figuras de metal oferecidas aos deuses e a revendê-las por uma taxa. Os templos se tornam os primeiros bancos, com tesouros imensos na Grécia antiga e no Oriente. Aqui Türrcke localiza o primeiro impulso de acumulação capitalista: a avareza, a fome insaciável de riqueza começa nos templos, na esfera do sagrado, e depois é copiada pelos reis e chefes militares, ou seja, pela esfera política. O tesouro do templo financiava as caravanas, o grande comércio internacional, os projetos de expansão dos reis; ele se torna a primeira forma de grande capital, sempre de novo reinvestido. Por isso o tesouro dos templos se torna uma presa cobiçada, motivo de guerras, cercos e conquistas militares. Os sacerdotes, que no início estavam misturados com outras profissões, se profissionalizam. E passam a ter direito a um pagamento por seu trabalho, que começa pelo direito a uma porção grande da carne dos animais sacrificados. Depois, quando as ofertas são feitas na forma de figuras de metal isso muda, surge o honorário. O primeiro trabalho assalariado na história deve ter sido o do sacerdote; e o primeiro tipo de juro foi pago ao templo, quando este emprestava ouro ou metais aos grandes mercadores por uma taxa extra. Novamente a linguagem o registra: Oikonomia: dinheiro, propriedade, salário, pagamento, juros, banco, capital – tudo isso já existia na época em que se forma o tesouro do templo, nos povos entre o Ganges e o Mediterrâneo.

Dinheiro, moeda, salário

A moeda, muito mais tardia, surge na polis grega também no contexto dos banquetes sacrificiais. Segundo Türcke, os sacerdotes do templo recebiam pagamento na forma de participação nas carnes oferecidas às divindades. A forma desse pagamento era um espeto usado nos banquetes sacrificiais (symbolon) e a sua posse dava direito a participar do banquete sacrificial. Quando a carne é pouca e os convidados numerosos cria-se um substituto: o sacerdote ou agente sagrado recebe um espeto que lhe dá o direito de receber depois um pedaço de carne, que já não é sagrada. O direito à carne transforma-se em direito a uma porção de cereal ou de outro alimento. O espeto se transmuta em bastão, óbelos, um privilégio dado pelo templo, que podia ser apresentado a outros proprietários que davam ao portador o que ele necessitava em alimentos. Os bastões eram riscados e marcados. Serviam como moeda. Segundo Heródoto foi um tyranos dos lídios, Pheidon de Argos, que devido ao grande número de obeloi (bastões de metal) em circulação, os recolheu, fundiu-os novamente e cunhou as primeiras moedas. O primeiro uso das moedas era para pagar a guarda pessoal do rei, seus mercenários. Ou seja, o dinheiro nasce na esfera sagrada do templo e em seguida é encampado pela esfera política, dos reis e poderosos. Só muito mais tarde, nos inícios da modernidade, a necessidade de expiar/pagar se tornará uma pressão sistêmica, ou seja, uma pressão estrutural, para produzir excedente e lucro. “O culto foi outrora o único e autêntico lugar do pagamento” – o sistema econômico é um derivado tardio de uma prática sagrada arcaica de pagamento. O longo processo histórico de sua profanação (no sentido de torná-lo profano, secular) precisa ser levado em conta se se quiser entender o que é o dinheiro. Na Antiguidade clássica o dinheiro e a moeda estavam ligados principalmente ao pagamento dos soldados e à grande atividade econômica em torno da escravidão. Nessa época o dinheiro passou por sua primeira grande fase de expansão. Mas quando a economia baseada na escravidão entra em crise e o império colapsa com as invasões, a moeda entra numa fase secular de grande letargia. Apenas na Idade Média, com as doações às cruzadas e aos santos, o dinheiro irá conhecer sua segunda e definitiva expansão na sociedade ocidental.

Conclusão

Observa-se que nesse longo trajeto histórico houve um processo de desmaterialização progressiva do dinheiro. O dinheiro começou com o material mais precioso, o corpo humano, e hoje se transformou na coisa mais efêmera, um simples impulso eletrônico numa tela de computador. Assim, ele chegou aos seus limites físicos de desmaterialização e imponderabilidade, é uma mera luzinha que pisca. Mesmo assim o dinheiro não perdeu nada do seu significado e da sua função, nem do seu imenso poder, e nada faz prever que, sob qualquer forma física que assuma, ele vá desaparecer. Türcke mostrou que quem primeiro atribuiu valor e poder de compra a alguém ou alguma coisa, foi a esfera do sagrado, através do sacrifício. Tantos milênios depois, o que continua fascinando no dinheiro é justamente essa sua estranha qualidade atribuída pelos humanos de sintetizar valor, o seu poder de compra. O templo foi a instância social que primeiro instigou a sanha pela acumulação do dinheiro, transformando-se depois no banco central e nas instituições financeiras do Estado; elas vigiam o dinheiro, mas não mandam nele. Para Türcke o dinheiro é um meio de pagamento revestido do sagrado que foi profanizado, fruto de uma enganação dos deuses, que constitui talvez a própria história da humanização. Quem ambiciona dinheiro sempre ambiciona mais do que dinheiro: consolo, satisfação, aconchego, prazer, potência. Por esse motivo o sistema monetário não pode existir sem uma redoma imaginária, uma superestrutura de fantasias e desejos insatisfeitos e insaciáveis. O dinheiro é só o substituto. Mas satisfazer-se com o substitutivo é melhor do que nada. Todavia, tomar o substituto pela coisa mesma, é perverso, doentio, falso. Mas no sistema global do capital financeiro e na economia libidinal centrada na mercadoria, a obsessão pela acumulação se orienta cada vez mais por essa perversão. Tanto mais importante se torna então, num horizonte de manipulação dos desejos e da vitimização massiva de seres humanos, dar-se conta do mecanismo originário do dinheiro para reconstruir uma economia em bases não-sacrificiais.

Referências bibliográficas

- MOREIRA, Alberto S. A religião sob o domínio da estética. *Horizontes*, vol. 13, no. 37, p. 379-405, 2015.
- SIMMEL, Georg. *Philosophische Kultur*. Frankfurt: Zweitausendeins, 2008.
- TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada – Filosofia da sensação*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.
- TÜRCKE, Christoph. *Mehr! Philosophie des Geldes*. München: C.H. Beck, 2015.

RELIGIÃO, MERCADORIA E CONSUMO: CRÍTICA AO DISPOSITIVO NEOLIBERAL DA TROCA

RELIGION, MERCHANDISE AND CONSUMPTION: CRITICISM TO THE DEVICE NEOLIBERAL EXCHANGE

Drance Elias Da Silva¹⁵⁵

Resumo

A diversificação e expansão das atividades religiosas com seus correspondentes objetos de consumo aprofunda uma certa característica que o homem, através de suas instituições, se volta para atender às demandas da sociedade moderna expressas pelo poder do dinheiro, pela exacerbação do consumo e pelo utilitarismo como ideologia eficaz da prática social. A vida está se tornando cada vez mais permeada por um tipo de vida em que as pessoas não precisam se aproximar. Separamo-nos da nossa convivência para nos rendermos ao "poder das mercadorias" que exige obediência e um rito de nós. Segue-se acreditando em ações milagrosas contidas em objetos (bens) que são considerados eficientes na solução de problemas concretos. No mercado religioso, bens de consumo específicos para esse campo são apresentados com poderes "sobrenaturais", não apenas como produtos oferecidos para consumo. O dinheiro, como expressão da cultura, não escapa a esse destino, dado que não são apenas jogadas palavras, imagens que o reconstituem positivamente, mas também a fé, que se expressa como força geradora de realizações prósperas e consumidoras. Este artigo tem como objetivo refletir sobre a natureza da relação entre religião, sociedade e economia, buscando identificar no discurso religioso um ethos de expressão induzida: consumismo associado à prosperidade como condição de pertencimento religioso.

Palavras-chave: Religião. Neoliberalismo. Mercadoria. Pertença e Dádiva.

Abstract

The diversification and expansion of religious activities with their corresponding objects of consumption deepen a certain characteristic that man, through his institutions, turns to meet the demands of modern society expressed through the power of money, the exacerbation of consumption and utilitarianism as an effective ideology of social practice. Life is becoming more and more permeated by a kind of living in which people do not need to approach each other. We separate ourselves from our conviviality to surrender to the "power of commodities" that demands obedience and a rite from us. It follows by believing in miraculous actions contained in objects (goods) that are said to be efficient in solving concrete problems. In the religious market, consumer goods specific to this field are presented with "supernatural" powers, not simply as products offered for consumption. Money as an expression of culture does not escape this fate,

¹⁵⁵ Pós-doutorado pela Escola Superior de Teologia - RS (Faculdades EST), Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Sociologia (UFPE). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Bacharelado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. País de origem: Brasil. E-mail: dranceelias1991@gmail.com

given that not only words are thrown upon it, images that positively reconstitute it, but also faith, which expresses itself as a generating force for prosperous and consuming achievements. This paper aims to reflect on the nature of the relationship between religion, society and economy, aiming to identify in religious discourse an ethos of induced expression: consumerism associated with prosperity as a condition of religious belonging.

Keywords: Religion. Neoliberalism. Merchandise. Belonging and Gift \ Donation.

Introdução

O pentecostalismo evangélico está ancorado na Teologia da Prosperidade desde a década de 1970, por meio da qual ganhou notória visibilidade no cenário religioso, e desde então, passou a ser classificado de “neopentecostalismo”, por sua ênfase no aspecto econômico-financeiro. Mas, não somente. Trata-se de uma teologia cativante, que atrai o indivíduo por intermédio do seu discurso sobre a relação pessoa, mundo e Deus.¹⁵⁶ Cura divina, rituais de exorcismo, guerra espiritual – aspectos bastante significativos –, mas a nosso ver, o que se sobressai se desvela coberto com o manto da prosperidade, haja vista a real condição de vida que os fiéis apresentam quando depositam seus pedidos perante o altar e os confessam em particular ou os expõem por meio do testemunho, quando alcançam bênçãos, sobretudo de ordem material. O aspecto da prosperidade – convém lembrarmos – faz parte do interesse do homem religioso, pois, na experiência que se busca fazer do sagrado, dele se espera todo o socorro e todo êxito. Essa força que o fiel tenta mobilizar tem sido entendida como fonte de sucesso, de potência e de fortuna.

O fiel, em seu pertencimento religioso, quer ser bem-sucedido em seus empreendimentos, evitar os infortúnios que o espreitam. Na arena religiosa neopentecostal, luta-se por conquistas e bênçãos e, para tal êxito, exige-se participação e dedicação exclusiva de seus membros, com trabalho e estilo de vida religiosa bem definida e numa perspectiva de realizações econômicas. A Teologia da Prosperidade com seus aportes bíblicos cotidianamente recitados é detentora de uma “hermenêutica” discursiva centrada no dinheiro. Dessa forma, pretendemos identificar no discurso pentecostal um consumismo associado à prosperidade como condição de

¹⁵⁶ Cf. SILVA, D.E. **Consumo, prosperidade e pertencimento religioso**. In: Polifonia do Sagrado. Pesquisas em Ciências da Religião no Brasil. Péricles Andrade (Org.). São Cristóvão: Editora UFS, 2015, p. 87.

pertencimento religioso.

1. Espaço religioso e encantamento dos objetos

Antes de tudo, interessa-nos o fato de podermos tratar objetos materiais que circulam no espaço religioso, como objetos que ganham significado e sentido, na medida em que o discurso religioso, seja visto e entendido como responsável/produtor dessa significação que merece, em relação a esse significado e sentido, uma análise que desvende o processo de seu funcionamento, e com isso, chegar a compreender melhor, sua legitimação perante um determinado público de fiéis.

Situando-nos especificamente no campo neopentecostal é importante observar que, há uma distinção entre discurso teológico e discurso religioso. Discurso teológico é aquele em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmática das verdades religiosas, e onde o teológico, ele mesmo aparece como aquele que faz a relação entre dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão. E em oposição a este, estaria o discurso religioso, aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado. E, no âmbito neopentecostal, essa relação “espontânea” deixa livre os negócios que se fazem e se expressam na comunicação do fiel com seu deus, ao tomarem seus objetos\produtos como mediação para essa relação. Nesse sentido irrompe uma modalidade religiosa na qual os fiéis são orientados a saber como negociar com Deus e ter sucesso. Mas essa orientação passa por certa percepção da fé que todos os fiéis que a ela aderirem, devem ter em mente e no coração:

A fé se mede por meio da qualidade da oferta que se doa. Quem semeia muito é porque crê que muito mais vai receber. O jogador que tem certeza de que acertará os números desejados arrisca tudo o que tem. Assim também se dá em relação à fé na Palavra de Deus, e quem nela crê, verdadeiramente, lança-se de corpo, alma e espírito (MACEDO, 2007, p. 16).

“Qualidade da oferta” e “arriscar tudo que tem” ... No ensinamento religioso neopentecostal, qualidade e risco é o valor contido nos objetos assim como expressão da fé respectivamente. A fé tem que arriscar, mas a mediação concreta que se expressa por meio dos objetos para tal, deve conter a essência de uma sublime tríade religiosa: corpo, alma e espírito. A estética religiosa dos objetos tem esse sabor sobrenatural para que também seja, no plano da qualidade, profundamente eficiente.

Não é essa a condição de toda mercadoria?

Valdemiro Santiago¹⁵⁷ começou a veicular em seus programas de TV ofertas de um perfume, batizado com o nome de ‘VS’ (iniciais de Valdemiro Santiago), desenvolvido a partir de seu gosto pessoal, com preços que variam de R\$: 50 a R\$ 60. ‘Muitas senhoras já compraram para seus maridos e estão adquirindo (o perfume) já pela segunda vez. Por causa da sua qualidade’, disse Valdemiro Santiago no anúncio. ‘Uma pequena parte [da venda do perfume] é destinada à obra de Deus’, acrescentou o religioso.¹⁵⁸

A vida no âmbito dos pertencimentos religiosos sempre foi uma vida em volta dos objetos de referência, pois eles, os objetos, não se destinam apenas para consumo, servem também, para compor a relação com o sagrado para o qual apontam. Parece que o sagrado o qual o fiel espera tocar, exige, que as coisas passem por uma mutação em termos de serem mais importantes do que o fiel mesmo. Rodeados de objetos mais do que pessoas o sagrado está. Ao sagrado os fiéis se dirigem prescindindo dos seus próprios laços, basta, para tal efeito, os objetos com suas essências, como a de um bom e ungido perfume. A “obra de Deus” é garantida não por ações humanas, mas pelo poder dos objetos que têm de significar como meio de proximidade com esse deus que faz prosperar.

O espaço religioso vive o tempo dos seus objetos. A exemplo dos espaços neopentecostais, o fiel existe para seguir o ritmo de uma produção religiosa que parece fazê-lo ascender ao céu. Mais que isso. Fazer com que sua doação de tão qualificada, derrame Deus bênçãos para sua sobrevivência. O pertencimento religioso neopentecostal é isso: uma relação de trocas por meio da qual os bens significam um absoluto quase total: os objetos como bênçãos que são, exprimem esse status. Um perfume ungido não é um mero utensílio porque perdeu essa sua individualidade, ele agora, exala, pelo poder de sua essência consagrada, uma “força” que faz derramar bênçãos do céu. Assim, no culto neopentecostal não há possibilidade alguma de uma reforma do ser porque as coisas se constituem no tom fundamental dos seus cultos. “Testemunhar” mais do que uma modificação moral pela qual passa a pessoa, seria a

¹⁵⁷ “Apóstolo” e líder maior da Igreja Mundial do Poder de Deus.

¹⁵⁸ Valdemiro Santiago lança nova aposta: “perfume ungido” com seu cheiro. Publicado em 28 de agosto de 2019 por Tadeu Ribeiro em Mundo Cristão | Tags: Igreja Mundial, Perfume, Valdemiro Santiago. Cf. <https://www.portaldotrono.com/valdemiro-santiago-perfume-ungido-cheiro/> - Acesso em 02/09/2019.

“conquista” de bens que adquiriu das mãos de quem as trancavam para si.

Walter Benjamin disse algo interessante que nos faz pensar:

Na época da Reforma, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no capitalismo. Metodologicamente, seria preciso investigar quais foram as ligações que o dinheiro estabeleceu com o mito no decorrer da história, até ter extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para constituir o seu próprio mito (2013, p. 24).

Religião, objetos e dinheiro tendem na arena neopentecostal, a se expressarem como núcleo de força e poder. Os objetos que se ganham ou que se doam quando adentram o espaço do sagrado, revelam, uma eficiência quase mágica. Como diz Jean Baudrillard em uma referida citação *‘uma parte do sentimento de eficácia da magia primitiva tornou-se crença incondicional no progresso’* (2000, p. 64). E mais. Esse espaço como recinto específico estabelece como única forma de laço, um tipo de afeto em que o testemunho permanente e o uso da fé inteligente, sejam a alma do negócio com o seu deus. Não há presença simbólica como investidura envolto aos objetos. Na verdade, são reais, e a relação faz-se objetiva. Tudo não passa de combinação e jogo.

Na arena neopentecostal o valor que se adota para esse tipo de relação é a tática.¹⁵⁹ Testemunhos e uso da fé inteligente são as características e as diligências do jogo que irão distinguir os fiéis entre si. Ganha quem assim jogar (= perseverar). No interior do templo o fiel é usuário e sobretudo informante ativo: informa a dor e a abundância de que está usufruindo de tanto ter perseverado como exigência tática do sistema no qual está inserido.

Nos cultos neopentecostais, em sua forma de organização, se apresentam uma verdadeira obsessão pela posse. É preciso que tudo comunique uma conquista. A função do culto é precisamente isso: nada de mistérios, a mensagem é sempre clara, pois tudo está organizado para que os testemunhos apresentem suas “bênçãos”. Não é preciso dizer os esforços e nem os gastos, mas, ter seguido o roteiro do desafio para no momento certo, comunicar a eficácia da troca quando da obtenção da

¹⁵⁹ Por exemplo, como estabelecer o combate com o demônio tem sido algo sistematicamente refletido e orientado pelos líderes dessas denominações. Se constituindo quase numa orientação prioritária nos cultos semanais. A tática religiosa de combate a esse espírito maligno é antes de tudo, identifica-lo como próprio da identidade do outro que ameaça e ao qual se deve vencer.

“mercadoria”, que foi posta ao alcance por meio de uma fé de resultados. Assim, as bênçãos passam pelo filtro de uma hermenêutica de perspectiva econômica, pois como objetos materiais dizem mais das necessidades. Isso soa forte como parte de um discurso que oferece abrigo para quem quer progredir. A troca é ter e não crescer interiormente para ser.

2. O reducionismo hermenêutico de “bênção” no dizer neopentecostal.

Nas expressões religiosas neopentecostais há certo reducionismo na compreensão do significado de “benção”. Vejamos uma breve definição do termo, que diz:

A bênção no Antigo testamento nada tem em comum com a magia. É sempre um pedido dirigido a Javé, ou um reconhecimento de alguém escolhido por Javé, ou ainda uma decisão tomada pelo próprio Javé. A bênção só se torna efetiva se o homem, em favor do qual ela é proferida, se torna digna dela, pela sua fidelidade a Deus e à sua lei ou quando Javé, não obstante a indignidade do homem, lhe dá bênção por pura graça. [...] Ao contrário da Antiga Aliança, em que a bênção tinha por objeto bens terrenos, a bênção que sai de Jesus é uma ‘bênção espiritual’ (BAUER, 1984, p. 138\139).

Bênção “nada tem a ver com magia” e não tem mais por objeto “bens terrenos”. Ao menos na perspectiva do Novo Testamento. Conquistar bens, possuir bens, acumular bens por meio do pertencimento religioso é o mesmo que dizer que religião é compatível com produção e progresso material. Negociar com Deus no campo religioso neopentecostal é ter um resultado que possa ser apresentado como quem realizou necessidades e saiu da miséria. A moral religiosa neopentecostal, tipo iurdiano, por exemplo, transforma o fiel em uma máquina de trabalhar pelo “propósito” alçado pelo pastor, por meios de mecanismos de arrecadação os mais variados. Um mês apenas de pertencimento a essa denominação é experimentar um ciclo de produção por meio de um processo de arrecadação que não se reduz apenas ao dízimo.

- Bispo Edir Macedo orienta os que buscam o novo nascimento. [...] Em outras palavras: o segredo para ter o Espírito de Deus é entregar tudo o que você é, tem, pretende ter ou ser. Caso contrário, nada acontecerá. ‘Para receber tudo de Deus, você tem que dar tudo de si’.
(Cf. <https://www.universal.org/noticias/post/o-segredo-para-receber-o-espírito-santo-2/> - Acesso em 08\09\2019).

A cidadania evangélica neopentecostal se sabe, é a luta por prosperidade. Esse é o lastro por sobre o qual se estende a bandeira de muitas denominações que, para fugirem do determinismo da imagem de um Deus inerte, o ressignificam para compor o novo tempo: o tempo da representação de um deus que exige “mobilidade” do fiel a fim de desfrutar dos propósitos divinos que se encontram ao seu alcance, desde que se sacrifiquem para “receber tudo de Deus” ou, “entregar tudo o que você é, tem, pretende ter ou ser”.

Os objetos privados e de posse particular, alcançados sob a forma do sacrifício ao modo como a IURD orienta e justifica, são ricos de funcionalidade e de significação pobre, pois referem-se à atualidade e se esgotam na cotidianidade. Alimentam um tipo de fé que, do ponto de vista religioso, se expressa como busca por tornar refém o deus que se acredita. Os versículos da Bíblias sinalizados e sistematicamente recitados, exigindo que se cumpra as promessas desse deus, soam como fórmulas ao serem manipuladas. Do caldeirão da fé neopentecostal iurdiano sai um tipo de alimento de sabor mágico, suficiente e eficiente, para alimentar o desejo de consumo dos seus fiéis. As “bênçãos” são a negação da sabedoria religiosa, pois trazem como valor máximo, a posse de bens e não crescimento espiritual. Negociar com Deus é o grande fetiche do universo religioso neopentecostal.

À guisa de conclusão: a troca sob a ótica do dom ou, o dom como antítese do dispositivo liberal da troca.

Na dádiva, o bem circula a serviço do vínculo. A reciprocidade é o que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade. A noção que assimilamos do *potlatch*, por exemplo, tem experiência vivida, que se realiza a partir de um grandioso cerimonial durante o qual são trocados presentes e a circulação desses prescinde da ideia de valor em prol da prodigalidade. O sentido aqui proposto não é de posse ou acúmulo de riqueza, mas de sustentação da vida proveniente do vínculo, da possibilidade mesma da continuação do encontro. Da nossa relação com o símbolo emana um jogo em que tudo cabe, desde que isso não resulte em comércio racional das coisas, o que tornaria mercantil tal relação; a relação terminaria por fechar-se tão só ao reino da necessidade, o que se resolve pela emissão do valor, e não pela sua negação. Isso se percebe no âmago do *potlatch*, pois tal coisa é a base radical da troca simbólica, ou seja, a não-equivalência, o que possibilita a festa, o

esbanjamento.

- Quando Deus fala de ‘bênçãos sem medida’, refere-se a coisas incontáveis, imensuráveis. Quando Ele diz que é ‘Grande’ é porque é Grande; mas, quando Ele diz que é ‘MUI GRANDE’, não podemos questionar ou duvidar. [...]. Quem pode medir ou contar aquilo que Deus tem feito na vida das mais de 320 milhões de pessoas que já foram beneficiadas por meio deste trabalho sério, bíblico, eficaz e prático da Igreja Universal do Reino de Deus, nos 182 países onde estamos estabelecidos? Ou aquilo que Deus ainda quer fazer em nossas vidas? [...]. A pessoa que crê no Senhor Jesus como o seu Único e Suficiente Salvador, não pode cometer o erro de querer medir ou limitar aquilo que Deus tem para ela. O problema é que muitos, depois que alcançaram uma melhoria na vida – já que pagavam aluguel e agora têm uma casinha –, acham que isso é o ‘suficiente’ para as suas vidas. [...]. (Cf. Blog - 01 de janeiro de 2013 - <https://blogs.universal.org/bispomacedo/2013/01/01/nao-se-pode-medir-o-que-deus-quer-nos-dar/> - Acesso em 08\09\2019) .

Na perspectiva da dádiva, não se concebe a troca enxergando-a como experiência estritamente de relação entre meios e fins, pois esta, conforme a entendemos e a encontramos na base da concepção utilitarista, não faz parte, pura e simplesmente, daquela lógica, já que o fundamental da experiência é a vida ser vivida em comunidade (Cf. GOBOUT, 1998, p. 49). Os testemunhos iurdiano são expressões de aquisição de bens como já dissemos. Nesse sentido, não há possibilidade de vivência comunitária, de experiência de comunidade, se as “coisas” ganham mais autonomia e valor em relação às pessoas. Em outras palavras, no espírito da dádiva, as coisas não são determinadas como objetos privilegiados, mas as pessoas. É isso que falta ao senso religioso dessas expressões classificadas por neopentecostais. A moldagem do laço institucional na relação com os fiéis ainda é muito utilitária e sua concepção de troca na relação com o sagrado, soa como mero dispositivo liberal.

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- BAUER, Johannes. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- SILVA, D.E. Consumo, prosperidade e pertencimento religioso. In: Polifonia do Sagrado. *Pesquisas em Ciências da Religião no Brasil*. Péricles Andrade (Org.). São Cristóvão: Editora UFS, 2015, p. 87.
- MACEDO, Bispo. *Fé e dinheiro*. Conheça a única moeda de troca que podemos usar com Deus. Rio de Janeiro: UNIPRO Editora, 2007.
- GODBOUT, Jacques. *Introdução à dádiva*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13, n. 18 outubro de 1998.

ST 04 - O DIÁLOGO CATÓLICO-PENTECOSTAL: TEOLOGIA, BÍBLIA E HISTÓRIA

A RELEITURA ECUMÊNICA DA TEOLOGIA PENTECOSTAL-CARISMÁTICA NO MOVIMENTO ENCRISTUS

THE ECUMENICAL REREADING OF PENTECOSTAL-CHARISMATIC THEOLOGY IN THE ENCRISTUS MOVEMENT

André Luís da Rosa¹⁶⁰

Resumo

Católicos e pentecostais possuem uma história marcada por inúmeros conflitos e preconceitos. Tendo em vista esta realidade, o ENCRISTUS (*Encontro de Cristãos em Busca da Unidade e da Santidade*) surgiu no ano de 2008 tendo como inspiração iniciativas internacionais de diálogo católico-pentecostal que iniciaram com o movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), nos EUA. Hoje, com uma nova proposta de ecumenismo, o ENCRISTUS trata-se da principal iniciativa ecumênica para católicos e pentecostais no Brasil. Mesmo que as lideranças do ENCRISTUS afirmem que ele não se trata de uma comissão teológica, mas apenas de um grupo fraterno que busca novas relações entre católicos e pentecostais, é possível depreender, das pregações de seus encontros e de entrevistas realizadas com as suas principais lideranças, uma releitura dos principais elementos da teologia pentecostal-carismática em chave ecumênica. O objetivo desta comunicação será identificar estas releituras e apresentar suas contribuições para a construção de uma teologia ecumênica em linguagem pentecostal-carismática.

Palavras-chave: Encristus. Pentecostalismo. Renovação Carismática Católica.

Abstract

Catholics and Pentecostals have a history marked by numerous conflicts and prejudices. In view of this reality, the ENCRISTUS (Meeting of Christians in Search of Unity and Holiness) emerged in 2008 with inspiration from international Catholic-Pentecostal dialogue initiatives that began with the Catholic Charismatic Renewal (CCR) in the USA. Today, with a new proposal for ecumenism, ENCRISTUS is the main ecumenical initiative for Catholics and Pentecostals in Brazil. Even if the leaders of ENCRISTUS claim that it is not a theological commission, but only a fraternal group seeking new relations between Catholics and Pentecostals, it is possible to absorb from the preaching of their meetings and interviews with their main leaders, a rereading of the main elements of Pentecostal-charismatic theology in ecumenical key. The purpose of this paper will be to identify these readings and present their contributions to the construction of an ecumenical theology in Pentecostal-Charismatic language.

¹⁶⁰ Doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH/UFSC). E-mail: andreldarosa@hotmail.com.

Keywords: Encristus. Pentecostalism. Catholic Charismatic Renewal.

Introdução

O diálogo entre católicos e pentecostais apresenta-se como um dos principais desafios ecumênicos no Brasil. Em busca de ser uma resposta para este desafio, há 11 anos, desde 2008, surgiu o movimento ENCRISTUS (*Encontro de Cristãos em Busca da Unidade e da Santidade*), que tem como objetivo realizar encontros entre católicos de comunidades carismáticas católicas, da Renovação Carismática Católica e de igrejas e ministérios pentecostais independentes. Esse movimento possui como objetivo unir as expressões cristãs que vivenciam em suas comunidades a experiência do batismo no Espírito Santo para orarem juntos, por isso afirmam ser um movimento de *ecumenismo espiritual*. Todavia, mesmo que o ENCRISTUS se afirme apenas como um grupo de oração fraterno, é possível depreender dele uma releitura dos principais elementos da teologia pentecostal-carismática em chave ecumênica. Nesse sentido, objetivo desta comunicação será as contribuições do ENCRISTUS para a construção de uma teologia ecumênica em linguagem pentecostal-carismática.

A teologia do diálogo ecumênico do ENCRISTUS

Segundo Rui Luis Rodrigues, o ENCRISTUS nasceu com o propósito de viabilizar, no Brasil, uma experiência de *ecumenismo espiritual*. Termo que pertence ao decreto sobre ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, número 8. Seu objetivo tem sido o de aproximar católicos e evangélicos de tradições pentecostais e carismáticas, estes tradicionalmente refratários ao diálogo ecumênico. Assim, ainda segundo Rodrigues (2014, p. 56), desde o início frisou-se que sua intenção não era entrar no debate doutrinário, que já era realizado por outras instâncias do movimento ecumênico, mas disponibilizar espaços para que católicos e evangélicos pudessem se encontrar e orar juntos. Nas palavras de Marcial Maçaneiro (2014, p. 51):

Não somos uma comissão teológica e nem um concílio de igrejas. Somos muito mais simples, serenos e fraternos. Somos irmãos batizados no Senhor e no Espírito Santo que estão se unindo para pedir a graça do perdão e da cura, para que o corpo de Cristo se erga como sinal entre as nações, curado das divisões.

Com estes objetivos, o ENCRISTUS está delineando um novo modelo de diálogo ecumênico no Brasil, diferente da tradição ecumênica latino-americana, como reconhecem suas próprias lideranças: “o ENCRISTUS caminha de forma diferente do que se chama ecumenismo. [...] Somos aquilo que o pessoal dos diálogos ecumênicos chama de ecumenismo espiritual” (NOBRE, 2017), nas palavras de Jamê Nobre (2017), que continua dizendo que o ENCRISTUS “não é o que se pode chamar de ecumenismo clássico, mas uma caminhada de irmãos que tiveram a mesma experiência com o Espírito de Deus e querem viver em unidade e santidade”. Padre Douglas Pinheiro (2017), em seu relato, aponta que não se identificava com a forma de fazer ecumenismo do CONIC:

Eu ainda quando seminarista, no período entre 2009 e 2010, recebi convites do meu reitor de seminário, para participar de encontros ecumênicos representando a diocese, sobretudo dos encontros ecumênicos do Regional Sul 1. São encontros promovidos pelo CONIC. Eu comecei a ir em alguns desses encontros mas tinha muita dificuldade de me identificar com a índole dos encontros. São encontros mais formais, pautados nos estudos em comum. Geralmente são apresentadas as temáticas e as palestras e os grupos de partilha visam aprofundar certos conteúdos para que se possa fazer propostas pastorais para a caminhada das igrejas cristãs históricas. Como eu venho do movimento carismático, as melhores experiências de unidade com outros cristãos que eu tive ao longo da vida foi com cristãos de comunidades pentecostais, até porque eles são maioria numérica nos relacionamentos que nós temos no cotidiano.

A partir destas afirmações dos membros do ENCRISTUS, pode-se fazer algumas observações sobre o seu modelo ecumênico. Em primeiro lugar, percebe-se que se trata de um ecumenismo que reproduz as características do movimento pentecostal-carismático, o que não poderia ser diferente, afinal, seus membros são pentecostais e carismáticos. Assim, o ENCRISTUS trata-se de uma versão ecumênica do movimento pentecostal-carismático, pois, obviamente, faz uma releitura ecumênica de sua espiritualidade. Por isso, a primeira questão que diferencia o ENCRISTUS do movimento ecumênico no Brasil e na América Latina é a que diz respeito ao engajamento social. Estes possuem um compromisso com a libertação social e são responsáveis por muitas entidades ecumênicas de serviço, que geralmente prestam serviços especializados às populações carentes, assessoram movimentos sociais, formações e treinamento de agentes, entre outras atividades (WOLFF, 2002, p. 364). Já os encontros do ENCRISTUS estão focados apenas em momentos de louvor e adoração em comum, como a maioria das comunidades pentecostais e carismáticas.

Assim como no pentecostalismo e no movimento carismático católico, o ENCRISTUS está desenvolvendo uma teologia baseada na experiência religiosa e na cultura oral. A experiência do sagrado possui centralidade no pentecostalismo, pois, para os pentecostais, *conhecer a Deus* é o mesmo que fazer uma experiência pessoal *de Deus* (ROSA, 2016, p. 245). Pois, como constata o teólogo pentecostal Claiton Ivan Pommerening (2017, p. 1), “a teologia pentecostal, historicamente foi feita levando-se em conta a experiência de fé e uma alta dose de emotividade e manifestações do Espírito Santo”. Logo, suas pregações não possuem um caráter doutrinário, catequético, mas valorizam o testemunho das suas experiências religiosas pessoais. Também no ENCRISTUS isso ocorre, a diferença é que as narrativas se concentram em testemunhos de convivência ecumênica entre católicos e pentecostais, como é próprio de sua espiritualidade.

Quanto aos temas tratados nos encontros do ENCRISTUS, tratam-se dos mesmos grandes temas do movimento pentecostal-carismático, porém, com uma reinterpretação ecumênica. Por exemplo, como em todo o movimento pentecostal carismático o Espírito Santo recebe grande ênfase, no ENCRISTUS ele é entendido como o grande promotor da unidade dos cristãos, ele é a origem do ecumenismo espiritual (CALISI, 2015, p. 6-7). No ENCRISTUS o batismo no Espírito Santo é uma experiência ecumênica em si mesma, que o Espírito Santo derramou sobre diversas denominações para uni-las (REIS, 2015, p. 54). Nas orações por cura do ENCRISTUS o grande pedido é pela cura das feridas causadas no corpo de Cristo pelas divisões da Igreja, pela cura dos relacionamentos das pessoas de igrejas diferentes. Sobre a segunda vinda de Cristo, o ENCRISTUS enfatiza que esta só se dará quando a Igreja estiver unida na terra, ligando este tema ao ecumenismo (RODRIGUES, 2014, p. 51-52). Nas pregações sobre conversão, ela está intimamente relacionada a uma nova convivência entre católicos e evangélicos (ARRUDA, 2014, p. 27-28).

Outras duas características marcantes do pentecostalismo e do movimento carismático no ENCRISTUS é o recurso à musicalidade e ao uso da mídia. A música no ENCRISTUS, assim como no movimento pentecostal-carismático, assume o lugar de principal veículo de louvor e adoração a Deus, por isso seus encontros são regrados a muita música católica e evangélica (CUNHA, 2007, p. 67). Quanto à atuação midiática, o ENCRISTUS possui apoio das duas principais emissoras católicas, Canção Nova e Século XXI, que transmitem diversos de seus eventos. Um

marco musical e midiático do ENCRISTUS foi a gravação do DVD *Somos Um*, idealizado pelo leigo católico Izaías Carneiro. Em 10 de junho de 2016 realizou-se a gravação do DVD, nos estúdios da TV Século XXI, com o apoio da CNBB e do fundador da TV Canção Nova, monsenhor Jonas Abib. Participaram da gravação do DVD, o Cardeal Arcebispo Dom Orani Tempesta, do Rio de Janeiro, o padre Douglas Pinheiro, da Diocese de Osasco, os cantores católicos Tony Allyson e Olívia Ferreira e os cantores evangélicos Asaph Borba e o Bispo Bené Gomes (CUNHA, 2016, p. 158).

Também o ENCRISTUS reproduz a característica do movimento pentecostal-carismático de uma religião mais carismática e menos institucional, como constata o teólogo René Laurentin (1997, p. 193): “a Renovação no Espírito, corresponde à necessidade de sinais sensíveis, dos quais, os cristãos estiveram exageradamente privados pela excessiva abstração dos teólogos e liturgicistas”. Assim, afirma o teólogo Marcial Maçaneiro (2014, p. 50):

o ENCRISTUS nasceu pelo mover da graça. Não temos endereço ou sede, não queremos uma unidade institucional de igrejas, não estamos pregando uma confusão de credos. Pelo contrário, todos professam o credo apostólico da primeira à última fase, todos professam a integridade as Escrituras, principalmente do Novo Testamento, todos sabem que o batismo em nome da Trindade é o início da vida da graça, todos sabem que a caridade precede os carismas.

Nesse mesmo sentido, Reinaldo Beserra (2017) comentou em entrevista para mim:

a gente recusa ser uma estrutura, uma organização que promove grandes propostas de anúncio através da mídia e tal. Não! O nosso ecumenismo é feito face a face, é feito de pessoa pra pessoa. Nós temos uma reunião regular da equipe ampliada de serviço, umas 20-25 pessoas, e promovemos alguns encontros regionais em alguns estados já, e um encontro nacional, geralmente um encontro por ano. Nós somos uma plataforma só de encontro, não somos uma organização, não temos livros de regras, não temos uma agenda definida, sempre nos encontramos para definir que passo vamos dar da próxima vez, com muita simplicidade. Nós somos um grãozinho de areia mesmo, não temos uma estrutura visível como se poderia esperar de uma atitude dessa.

Ainda uma outra questão vivenciada entre pentecostais e carismáticos e não superada pelos membros do ENCRISTUS é a do diálogo com outras religiões. O ENCRISTUS não levanta muitas questões que são tratadas pelo CONIC, como o diálogo inter-religioso, pois a tradição ecumênica latino-americana tem buscado uma

aproximação com as religiões de matriz indígena e africana (RIBEIRO, 2016, p. 41). Todavia, na RCC e nas igrejas pentecostais há uma demonização destas expressões religiosas (HATTORI, 2010, p. 446-447; ORO, 2005, p. 135). Em um momento de testemunho no ENCRISTUS, o padre Douglas Pinheiro (2015, p. 62-66) narrou sua conversão do Candomblé ao movimento carismático, onde ele trata as religiões de matriz africana como idolatria e pecado, relacionando-as ao inferno. Portanto, o ENCRISTUS tem tentado superar a divisão entre católicos e pentecostais, mas, ao que os dados indicam, tem absolutizado o Cristianismo, correndo o risco de tornar-se um ecumenismo exclusivista, sem uma perspectiva mais ampla de unidade.

Considerações finais

No link *Quem Somos*, do site oficial do ENCRISTUS, não se utiliza o termo 'ecumenismo', não se afirma ser um 'movimento ecumênico', nem que possui alguma relação com outro organismo ecumênico. Apenas utiliza palavras como unidade e fraternidade. Pode-se arriscar dizer que essa opção por não utilizar a palavra ecumenismo seja reflexo da aversão histórica dos carismáticos católicos e pentecostais ao movimento ecumênico. Nesse sentido, a partir dos discursos analisados neste trabalho, o ENCRISTUS demonstra se tratar de um grupo em que se exalta as semelhanças, não se celebra as diferenças. Em outros movimentos ecumênicos o importante é destacar a unidade nas diferenças das diversas tradições religiosas. Já no ENCRISTUS, o importante é o que se tem de igual: ter passado pela experiência religiosa do batismo no Espírito Santo.

Referências bibliográficas

- ARRUDA, Pedro. Não impunhais aos homens suas transgressões (1º parte). In: ENCRISTUS 2014. *Ele pôs em nossos lábios a palavra da reconciliação*. Cachoeira Paulista: ENCRISTUS, 2014.
- CALISI, Matteo. Andeis na vocação a que fostes chamados. In: ENCRISTUS REGIONAL 2015 – RIO DE JANEIRO. *Batizados no amor que gera a unidade*. Rio de Janeiro: ENCRISTUS, 2015. p. 6-7.
- CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 67.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Quando a unidade tem limite: o ecumenismo de conveniência entre católicos e evangélicos conservadores no Brasil. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira (Org.). *Evangélicos e católicos: encontros e desencontros no século 21*. Vila Graciosa: Reflexão, 2016. p. 147-164.

HATTORI, 2010, p. 446-447. / Cf. ORO, Ari Pedro. A demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. *Debates do NER*. Porto Alegre, a. 6, n. 7, p. 135-146, 2005. p. 135.

LAURENTIN, René. *Pentecostalismo entre os católicos: riscos e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 193.

MAÇANEIRO, Marcial. Embaixadores da Reconciliação (1ª parte). In: ENCRISTUS. *Ele pôs em nossos lábios a palavra da reconciliação*. Cachoeira Paulista: ENCRISTUS, 2014. p. 46-51.

NOBRE, Jamê. *Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil*. Santa Catarina, 20 mar. 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

PINHEIRO, Douglas. A carne vencida pelo Espírito. In: ENCRISTUS REGIONAL 2015 – SOROCABA. *Unidade como fruto do Espírito*. Sorocaba: ENCRISTUS, 2015. p. 55-69.

PINHEIRO, Douglas. *Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil*. Santa Catarina, 04 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

POMMERENING, Claiton Ivan. A experiência como elemento primário da Teologia Pentecostal. *Revista de Estudos Pentecostais Assembleianos*, [S.l.], v. 1, n. 01, p. 1-10, 2017. Disponível em: <<http://revista.repas.com.br/index.php/repas/article/view/6>>. Acesso em: 14 jul. 2017.

REIS, Reinaldo Beserra. *Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil*. Santa Catarina, 20 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

REIS, Reinaldo Beserra. Testemunho. In: ENCRISTUS REGIONAL 2015 – SOROCABA. *Unidade como fruto do Espírito*. Sorocaba: ENCRISTUS, 2015. p. 54.

RIBEIRO, Claudio Oliveira. *Religião, democracia e direitos humanos: presença pública inter-religiosa no fortalecimento da democracia e na defesa dos direitos humanos no Brasil*. Vila Graciosa: Reflexão, 2016. p. 41.

RODRIGUES, Rui Luis. A dimensão escatológica da unidade. In: ENCRISTUS REGIONAL 2014 – SOROCABA. *Benção e vida na unidade*. Sorocaba: ENCRISTUS, 2014. p. 51-52.

RODRIGUES, Rui Luís. Embaixadores da reconciliação (2ª parte). ENCRISTUS 2014. *Ele pôs em nossos lábios a palavra da reconciliação*. Cachoeira Paulista: ENCRISTUS, 2014. p. 56.

ROSA, André Luís; SANTOS, Paulo Jonas dos. Experiência religiosa: da Reforma Protestante ao avivamento pentecostal. *Encontros Teológicos*. FACASC: Florianópolis, v. 31, n. 2, maio-ago, p. 235-252, 2016. p. 245.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

OS BATISTAS E A CONTROVÉRSIA ECUMÊNICA: SER OU NÃO SER?

BAPTISTS AND THE ECUMENICAL CONTROVERSY: TO BE OR NOT TO BE?

Márcio Pureza de Lima

Resumo

O ecumenismo é o movimento em busca da união das igrejas cristãs. O termo aplica-se aos esforços das diversas igrejas para descobrir o que elas têm em comum, e em quais pontos discordantes e assim tentar uma união. Apesar dos esforços de alguns da Igreja para alcançar um ideal ecumênico, há muita incompreensão e resistência sobre este assunto. Os batistas, através dos tempos se têm notabilizado pela defesa do princípio de absoluta liberdade de consciência. Portanto, cada pessoa tem o direito de cultuar a Deus, segundo os ditames de sua consciência, livre de coações de qualquer espécie. Este princípio na teoria precipitaria a abertura dos batistas ao diálogo inter-religioso, até mesmo seu envolvimento em ações ecumênicas. Entretanto, o envolvimento dos batistas em movimentos ecumênicos ocorre raramente, com algumas exceções, com representações institucionais. Antes são alguns pastores e leigos que participam e se envolvem nessas questões. Este estudo procura abordar a controvérsia que há entre os batistas sobre o ecumenismo. Para isso, uma breve apresentação do histórico dos batistas é realizada, para trazer à tona as tensões que marcam esse segmento do protestantismo histórico, marcado pela luta de liberdade desde sua gênese. O exclusivismo em algumas áreas é apontado como uma barreira ao diálogo religioso. E por fim, algumas ações que os batistas, e outras confissões religiosas têm procurado promoverem em cooperação são apresentadas. Acredita-se que estar consciente do que divide as diversas confissões e denominações cristãs, não pode ser uma razão para deixar de cooperar no campo social, quando as situações em que se encontram assim o exigirem.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso. Igreja Batista. Liberdade Religiosa.

Abstract

Ecumenism is the movement in search of the union of Christian churches. The term applies to the actions of the various churches to find out what they have in common, and at what disagreeing points and how to attempt a union. Despite the efforts of some churches to achieve an ecumenical ideal, there is much misunderstanding and resistance on this subject. Baptists, throughout the ages, are stabilized by defending the principle of absolute freedom of conscience. Therefore, each person has the right to cultivate God, according to the names of his conscience, free from coercion of any kind. This principle in theory precipitates the opening of Baptists to interreligious dialogue, even to the same involvement in ecumenical actions. However, the involvement of Baptists in ecumenism movements occurs, with some exceptions, with institutional representations. Before some pastors and lay people participate and get involved in these issues. This study seeks to address a controversy that exists among

Baptists about ecumenism. For this, a brief presentation of the history of Baptists is performed, to bring out the tensions that mark this segment of historical Protestantism, marked by the freedom struggle from its origin. Exclusivism in some areas is pointed as a barrier to religious dialogue. And finally, some actions that Baptists, and other religious denominations have sought to promote cooperatively, are used. It is believed that being aware of dividing as diverse Christian denominations and denominations cannot be a reason for failing to cooperate in the social field when as situations in which situations are caused in the same way.

Keywords: Interreligious Dialogue. Baptist Church. Religious Freedom.

Introdução

No último século houve um despertar de diversas confissões religiosas para o tema “ecumenismo”. O termo ecumênico advém da palavra grega *oikoumene*, que se refere ao mundo habitado. Posteriormente a conferência missionária internacional em Edimburgo em 1910, o termo passou a ser caracterizado como movimento que visa à união dos cristãos. A Igreja Católica, no entanto, utiliza este termo desde o Concílio de Nicéia (325 D.C.), para denominar seus concílios eclesiais. Porém a abertura ao diálogo religioso e ações em conjunto para a promoção do homem, cresceu após o concílio do Vaticano II, conforme apresentado no Documento de Puebla (DP).

Sobretudo a partir do Vaticano II, cresceu entre nós o interesse pelo ecumenismo. Provas disso temos na promoção conjunta da difusão, conhecimento e apreço da Sagrada Escritura; nas orações privadas e públicas pela unidade, cada vez mais frequentes, cuja expressão mais frisante está na semana dedicada a tal objetivo; em encontros e grupos de reflexão inter-confessionais; em trabalhos conjuntos para a promoção do homem, a defesa dos direitos humanos e a construção da justiça e da paz. Em alguns lugares, chegou-se a constituir conselhos bilaterais ou multilaterais de Igrejas, em diversos níveis (DP 1107).

Apesar dos esforços de alguns da Igreja para alcançar um ideal ecumênico, há muita incompreensão e resistência sobre este assunto. Os batistas, através dos tempos se têm notabilizado pela defesa do princípio de absoluta liberdade de consciência (SOUZA, 2010, p. 13). Portanto, cada pessoa tem o direito de cultuar a Deus, segundo os ditames de sua consciência, livre de coações de qualquer espécie (Ibid., p. 29). Este princípio na teoria precipitaria a abertura dos batistas ao diálogo inter-religioso, até mesmo seu envolvimento em ações ecumênicas. Entretanto, o envolvimento dos batistas em movimentos ecumênicos ocorre raramente, com

algumas exceções, com representações institucionais. Antes são alguns pastores e leigos que participam e se envolvem nessas questões (GONÇALVES, 2016, p. 169).

Os batistas e a sua luta por liberdade religiosa desde sua gênese

Encontram-se geralmente três “teorias” que descreve o surgimento do movimento batista, a saber: (1) sucessionista conhecido como ‘JJJ’, marcado por anteceder ao período apostólico, pelo que surgiu a designação **Jerusalém, Jordão, João**; (2) relação espiritual com os anabatistas, sendo os batistas uma continuidade deste grupo, por sua vez existiria desde a Idade Média; (3) proveniência dos separatistas ingleses, que dissentiram da reforma Anglicana XVI-XVII (OLIVEIRA, 2011, p. 48).

A terceira teoria também chamada de teoria da proveniência dos separatistas ingleses tem uma maior aceitação, como versão histórica da origem dos batistas (OLIVEIRA, 2011, p. 51). John Smyth (1570-1612) foi pastor anglicano entre 1600 e 1603, tornando-se puritano, e depois separatista em 1606. Auxiliado pelo advogado Tomás Helwys (1550-1616) emigraram com sua pequena congregação para a Holanda entre 1607 e 1608, fugindo da grande perseguição religiosa que ocorria na Inglaterra. Em Amsterdã, por volta do ano de 1609, Smyth batizou a si mesmo e depois a Helwys, e os dois batizaram os demais componentes da igreja, mediante a profissão de fé (Ibid., p. 54).

O início do movimento batista é marcado pela luta de liberdade religiosa, primeiro para que o próprio grupo sobreviva, mas conseqüentemente os batistas tornam-se defensores desta liberdade. Pouco tempo depois da morte de Smyth em agosto de 1612, um livro contendo 100 proposições de sua autoria foi publicado. Nos artigos 83-86, Smyth direciona as regras para o magistrado sendo que no artigo 84, defende a liberdade religiosa.

Que o magistrado não é em virtude de seu ofício se intrometer com a religião, ou com questões de consciência, para forçar e obrigar os homens a essa ou aquela forma de religião ou doutrina; mas deixar a liberdade cristã livre, para a consciência de todo homem, e para lidar apenas com transgressões civis (Rom. xiii), ferimentos e injustiças do homem contra o homem, em assassinato, adultério, roubo, etc., porque somente Cristo é o rei, e legislador da igreja e consciência (Tiago iv. 12) (SMYTH, 1612).

Helmys em seus escritos também fez defesa da liberdade religiosa, no entanto

de maneira mais ampla. Ele defendeu o direito a liberdade religiosa não somente aos cristãos, mas também o fez para todas as religiões. Em sua obra *Breve declaração do mistério da iniquidade*, publicada em 1612 afirma: “Deixa que eles sejam hereges, turcos, judeus ou o que lhes apeter, mas não compete ao poder terreno puni-los em qualquer medida” (OLIVEIRA, 2011, p. 56). Por defender a liberdade religiosa, Helwys foi para a prisão, por ordem do rei James I, morrendo ali entre 1614 e 1616.

O exclusivismo batista; barreira ao dialogo ecumênico

A teoria JJJ da origem do movimento batista foi popularizada nos Estados Unidos no século XIX. O movimento Landmarkista foi originado na década de 1850 com James Robinson Graves (1820-1893), de Tennessee, e James Madison Pendleton (1822-1889), de Kentucky, afirmavam que só os batistas eram cristãos, e que era indesejável o relacionamento ou atividade em conjunto com outros grupos, mesmos evangélicos (OLIVEIRA, 2011, p. 48). O livro *Rasto de sangue* de J.M. Carroll (1858-1931) descreve o marco inicial dos batistas no primeiro século e sua sucessão. Esta teoria foi popular entre os missionários pioneiros do Brasil, e para alguns batistas ainda hoje continua sendo a única teoria conhecida.

Para o pesquisador Alonso S. Gonçalves o exclusivismo dos batistas brasileiros é herança dos missionários americanos:

O exclusivismo dos batistas no Brasil se deve ao destino manifesto que alimentou a visão de mundo dos missionários que aqui chegaram. Os missionários batistas rivalizavam com os missionários das demais igrejas protestantes, trazendo para o Brasil uma disputa entre denominações em curso em seu país de origem, os EUA. A mentalidade religiosa dos missionários favorecia o exclusivismo dos batistas, uma vez que sem a presença dos batistas caracteriza estar sem Deus. Assim, os batistas rivalizavam com as demais igrejas presentes no país e, mais fortemente, com a Igreja Católica, uma vez que esta simbolizava a hegemonia política e religiosa no país (GONÇALVES, 2016, p. 170).

O que não se pode afirmar é que esta herança exclusivista seja a única razão para o distanciamento dos batistas, de sua gênese, na luta pela liberdade religiosa. Para o pesquisador Elias Wolff são as teologias, espiritualidades e práticas pastorais que surgem no interior da Igreja que comprometem o diálogo ecumênico.

Não é difícil constatar que, não obstante as orientações conciliares, a convicção do diálogo mostra-se fragilizada na Igreja de nossos dias. A preocupação com a cultura do tempo, marcada pelo individualismo e subjetivismo, relativismo e indiferentismo, faz a Igreja temer a perda de referências seguras na identidade católica. Aqui e acolá são assumidas posições doutrinárias, espirituais e pastorais com implicações nem

sempre oportunas na relação da Igreja com o mundo, com as outras Igrejas e com as religiões (WOLFF, 2012, p. 12).

Os temas que geram maior divergência geralmente são sobre o batismo, a eucaristia e o ministério. A Comissão Fé e Constituição do Conselho Mundial de Igrejas elaborou um texto as igrejas em 1982 que é conhecido também como Documento de Lima. A proposta do texto é de direcionar estas questões que recorrentemente estão no centro das discussões de seus encontros (ALMEID, 2001, p. 16).

O ecumenismo e sua relevância na evangelização mundial

A incapacidade dos cristãos de viverem em unidade é um obstáculo à evangelização. A unidade tem um efeito missionário (Jo 17,20-23). Por meio dela, o mundo chegará à fé na missão de Jesus. Esta unidade não significa unicidade, como se todas as denominações cristãs deixassem de existir e se integrassem. Assim como é o mistério do Deus-triúno, assim também a pluralidade dos ministérios (Mc 9,38-39, Lc 9,49-50). Champlin fez o seguinte comentário ao abordar o texto de Romanos 15,6:

Essa unidade deve ser «em Cristo», isto é, de conformidade com seu caráter e exemplo. Esse tipo de «unidade» é que tem estado ausente de vários movimentos ecumênicos, incluindo aqueles de nossa própria época. Deus não está interessado na mera unidade organizacional. Existe uma unidade em Cristo que é uma questão profundamente espiritual. Isso pode ser obtido sem que se tenha de fundir denominações evangélicas; mas só pode ser realizado em e através do Espírito de Cristo! Será mister uma intervenção divina para produzir essa unidade espiritual genuína (CHAMPLIN, 1995, p. 856.).

Para Dom Dadeus Grings, o movimento ecumênico nasce das exigências da missão junto aos gentios. Na Índia, por exemplo, as missões anglicanas e protestantes enfrentaram o problema. Os pagãos os desafiavam: afinal quantos Cristos há? Ao responderem que era um só, os pagãos rebatiam que seus “concorrentes” pregavam contras eles. Portanto os missionários perceberam que assim não poderiam pregar as Boas Novas. Desunidos não seria possível. Procuraram superar suas divergências para realizarem sua missão. Entretanto, quando as Igrejas da Europa receberam esta notícia reagiram, exigiram fidelidade à Igreja, que os enviara. Porém os missionários revidaram não poder pregar o Evangelho assim. Não foram enviados para pregar Igreja, mas Jesus Cristo. A missão de evangelização levou decididamente à urgência do ecumenismo (GRINGS, 2017, p. 93).

Conclusão

Pode-se concluir que os batistas são interessados em promover o espírito de cooperação e amor fraternal na luta de justiça social. Neste ponto pode-se responder positivamente que os batistas são ecumênicos. Em algumas situações cooperam com outras igrejas cristãs na evangelização mundial. Apesar da história marcada por perseguições e lutas pela liberdade, pode-se dizer que os batistas não são ecumênicos, devido à exclusividade que alguns ainda defendem. Com isso torna difícil o desenvolvimento de um ideal ecumênico entre os batistas e outras confissões religiosas.

Referências bibliográficas

Livros

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª impressão. São Paulo: Paulus, 2003.
- CELAM. *Conclusões da conferencia de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CHAMPLIN, Russell N. *Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*, v. 3. São Paulo: Candeia, 1995.
- DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO. In: Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.
- FERREIRA, Ebenézer S. *Manual da igreja e do obreiro*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Convicção, 2016.
- GRINGS, Dadeus. *A igreja dos meus sonhos*. Porto Alegre: Editora Evangraf, 2017.
- NAVARRO, Juan B. *Para Compreender o Ecumenismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- OLIVEIRA, Zaqueu M. *Um povo chamado batista*. 2ª ed. Recife: Kairós Editora, 2011.
- SOUZA, Sócrates O. *Pacto e comunhão: documentos batistas*. Rio de Janeiro: Convicção, 2010.
- WOLFF, Elias. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate: têxtis e comentários*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Wesites

- BARBOSA, Adriel M. Religião, *Colonialismo e Alteridade em Roger Williams*. Revista Eletrônica Correlatio v. 14, n. 28 - Dezembro de 2015, p. 167-184. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/6303/5112>>. Acesso em 31 maio de 2019.
- BRYANT, Thurmon Earl. *Os Batistas e o Movimento Ecumênico*. Revista Teológica, [S.l.], n. 3, jul. 2016. ISSN 1676-2509. Disponível em: <<http://www.teologica.net/revista/index.php/teologicaonline/article/view/122>>. Acesso em: 31 maio de 2019.
- GONÇALVES, Alonso S. *Os batistas e o pluralismo religioso o princípio da liberdade religiosa como abertura dialógica*. Revista Reflexus, Vitoria, Ano IX, n. 15, 2016/1, p.168-182, Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/download/390/335>> Acesso em: 07 mai. 2019.

OLIVEIRA, Edson D. *Um judeu batista no Brasil: relações entre protestantismo, estado e sociedade no período da Velha República com base na narrativa do missionário batista Salomão Ginsburg*. 2017. 285 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018, Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/21918/2/Edson%20Douglas%20de%20Oliveira.pdf>> Acesso em: 31 de maio de 2019.

SMYTH, John. *Propositions and conclusions concerning true christian religion*. Amsterdam, 1612. Disponível em: <<http://www.reformedreader.org/ccc/pc1612.htm>> Acesso em: 06 maio de 2019.

The London Baptist Confession of 1644. Disponível em: <<http://baptiststudiesonline.com/wp-content/uploads/2007/02/the-london-baptist-confession.pdf>> Acesso em: 02 maio de 2019.

ST 05 - RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E CONTEMPORANEIDADE

CONFLITOS, PRECONCEITOS E RESISTÊNCIAS: A SANTA INQUISIÇÃO NA AMAZÔNIA COLONIAL E OS ESTIGMA SOBRE OS TRABALHOS DE AMOR NOS TERREIROS EM BELÉM DO PARÁ

CONFLICTS, PREJUDICE AND RESISTANCE: THE HOLY INQUISITION IN COLONIAL AMAZON AND THE STIGMA ABOUT LOVE WORK ON LAND IN BELÉM DO PARÁ

Fabio Oliveira de Sena¹⁶¹

Resumo

A inquisição na Amazônia instaurada pela santa madre igreja foi um movimento que teve o intento de disciplinar e punir aqueles os quais se acreditava serem desvirtuadores da fé e da moral cristã, havia um trabalho de conversão e doutrinação daqueles que eram vistos como errantes da lei de Deus, só que também houve perseguições, coações e punições aos que praticavam (segundo a igreja católica) a feitiçaria. Diante disto, este referido artigo tem por seu objetivo o de fazer uma análise que pretende construir uma relação com os processos de inquisição ocorridos na Amazônia no que tange às perseguições feitas a praticantes de feitiçaria, e como isso se reflete nos tempos atuais no que tange ao estigma recorrido aos que realizam magias de amor nos terreiros em Belém do Pará. O trabalho de construir a partir de análises bibliográficas de pesquisadores que discutem os períodos de inquisição, sentados nas acusações dos praticantes de feitiço e o seu estigma, como também na criticidade dos diálogos de sacerdotes que realizam os serviços de amor. Com este trabalho se percebeu como os estigmas, tanto da sociedade como um todo como dos clientes que acessam, esses trabalhos, ainda é muito presente e dinamizado, onde a imagem pejorativa construída onde a imagem pejorativa construída no período da inquisição em torno das práticas religiosas dos afro religiosos ainda perdura nos tempos de hoje, o que atinge violentamente as práticas religiosas dos praticantes de matriz africana no Pará. Mesmo que muitos dos clientes, aqueles que acessam a magia do terreiro em torno de solucionar seus problemas amorosos e pessoais, não sejam afro religiosos, os mesmos acreditam no poder desta magia e na sua eficácia em solucionar seus conflitos relacionais, porém eles o acessam com um sentimento de que estão entrando em um terreno maligno e negativo, que estão se utilizando de uma magia que não é bem vista pela sociedade, o que causa uma profunda perseguição e preconceito aos que praticam as religiões afro brasileiras.

Palavras-Chave: Santa Inquisição. Magias de Amor. Estigma

¹⁶¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião Universidade do Estado do Pará (UEPA)

Abstract

The inquisition in the Amazon instituted by the holy mother church was a movement that was intended to discipline and punish those believed to be distorting Christian faith and morals. There was a work of conversion and indoctrination of those who were seen as wandering the law of God. But there were also persecutions, coercions and punishments to those who practiced (according to the catholic church) witchcraft. Given this, article aims to make an analysis that intends to build a relationship with the inquisition processes that occurred in the Amazon regarding the persecution made to witchcraft practitioners, and how this is reflected in current times as regards to the stigma resorted to those who perform love spells in the terriers in Belem do Pará. The work of building from bibliographical analyzes of researchers discussing periods of inquisition, sitting on the accusations of spell practitioners and their stigma, as well as on the criticality of the dialogues of priests who perform the services of love. With this work it was realized how the stigmas, both of society as a whole and of the clients who access, these works, is still very present and dynamic, where the pejorative image built where the period of the inquisition around religious practices of afro-religious still endures today, which violently affects the religious practices of African-based practitioners in Pará. Though many of the clients, those who access the terriers magic around solving their love and personal problems are not Afro-religious, they believe in the power of this magic and its effectiveness in resolving their relational conflicts, but the access it with a sense that they are entering evil and negative ground, using a magic that is not well regarded. By society, which causes deep persecution and prejudice against those who practice Afro-Brazilian religions.

Keywords: Holy inquisition. Love spells. terriers.

Introdução

Existem diversos serviços que são prestados por pais e mães de santo nos terreiros, os quais visam dar assistências a questões financeiras, familiares, amorosas, entre outras questões. Não posso deixar de citar que esses trabalhos garantem, tanto para o terreiro como para o sacerdote um subsídio lucrativo (e aqui estamos falando de dinheiro rentável), porém não é sobre essas questões que vou ater neste artigo.

O que vou debruçar é sobre o preconceito que se construiu em torno desses trabalhos mágicos, mais especificamente em torno dos serviços de cunho amoroso, onde temos pessoas (clientes) de diversas tradições religiosas que acessam essas magias de amor nos terreiros, porém há uma compreensão negativa em torno desta prática.

Para isso, me propus na busca de um caráter histórico para esse desdouro em torno dos serviços de amor, e assim, me deparei com o processo da santa inquisição, onde se configurou em um movimento do período medieval de constantes

perseguições e mortes aos que eram vistos como hereges, blasfemadores e feiticeiros.

E como este trabalho procurou ser o mais lócus possível, me ative a discussão sobre as visitas do santo ofício que ocorreram na Amazônia colonial, ao que procurei centrar na visita do santo ofício ao estado do Grão-Pará. Esse trabalho “santo” tinha um caráter de conversão da sociedade local e doutrinação daqueles que eram interpretados como errantes da lei de Deus, e para que eu possa fazer a relação que me propus no início de minha fala vou me ater nas referidas perseguições, coações e punições aos que praticavam (segundo a igreja católica) atos de feitiçaria.

Dentro do processo de análise bibliográfica, me propus a me ater inicialmente aos teóricos que têm destaque e relevância nas pesquisas referentes a santa inquisição, não só no que tange a atuação no santo ofício no Grão-Pará, como também o seu contexto nas atuações a nível de Brasil colonial, porém sempre me atendo às coerções contra os que praticavam feitiços, o que em sua maioria sempre eram relacionados às questões amorosas ou na tentativa de dar solução às questões do cotidiano humano.

1 O santo ofício na Amazônia colonial: a coesão aos “feiticeiros”

Como estamos falando sobre santa inquisição na Amazônia colonial, não posso deixar de destacar as contribuições de pesquisa de Amaral Lapa (1976), onde ele analisa documentos históricos da visita do santo ofício no estado do Grão-Pará. O mesmo se atenta a analisar os casos de acusação feitos ao santo ofício relacionados a curandeirismo, bigamia, feitiçaria entre outros.

Essas confissões e denúncias de atos iam contra aquilo que a santa madre igreja entendia como práticas corretas e dignas. A ideia do santo ofício, além conquista, era converter e doutrinar aqueles que, segundo a igreja, estavam desviados da fé e que precisavam de salvação e disciplina.

O autor considera esses documentos um material de grande importância para dar voz aqueles que não tiveram oportunidade de contar suas histórias referente a essas coerções impostas pela igreja. Dentre os casos de acusação estão também as práticas de feitiçaria, e onde o autor nos apresenta que os que se utilizavam dessas práticas estavam voltados para dar assistência às necessidades do cotidiano humano.

Partindo para as discussões de Oliveira (2010) que discute sobre os olhares inquisitoriais no Maranhão e Grão-Pará, a mesma afirma que as expedições do santo ofício destinadas para a Amazônia eram com o propósito de doutrinar e conquistar, logo, definiram as práticas dos povos indígenas que habitavam as terras de forma negativa.

A autora aponta que a comissão da igreja afirmava que as práticas religiosas vivenciadas pelas comunidades naquele contexto eram “inspirações do diabo”, e onde suas atividades com o seu meio natural eram determinadas pelo santo ofício como práticas de feitiçaria. Dentro desse panorama, não foram somente os índios que foram vistos como adoradores do diabo, esse mesmo estigma recaiu sobre os negros africanos, onde seus rituais eram vistos como feitiços demoníacos.

Oliveira (2010) me chama a atenção para aquilo que eu me debruço em minha pesquisa, que são os casos (motivos) que levaram a coesão da comunidade local na Amazônia, onde ela relata a natureza dos delitos e destaca a unanimidade em relação aos estudos em destacar as práticas populares (os feitiços) como as ações que mais sofreram coerção do santo ofício, tais como: curandeirismo; as adivinhações; as orações amorosas, e o que eles chamavam de pactos com o demônio.

Mesmo sendo um âmbito mais geral, porém, uma análise crítica específica sobre os feitiços de amor, destaco as discussões de Marlyce Meyer, que possui pesquisas consistentes dentro dessa temática sobre magia de amor, perpassando por essas práticas dentro das religiões de matriz africana.

Em seu artigo “Feitiços de Amor” (1996) a autora nos apresenta um percurso de análise da figura de Maria Padilha, uma personagem das tradições afro brasileiras que para a autora se apresenta como uma deflagradora destinada a favorecer amores.

A autora pontua a presença dos negros africanos que realizavam essa prática de amor, o que nos faz voltar para a figura de Maria Padilha, que vai estar associado à categoria de Exú. Uma entidade que muito é procurada para resolver as questões de conflitos amorosos, isso por ser uma figura espiritual atraída pela liberdade do amor fora das normas, o que está sendo muito percebido dentro da minha pesquisa.

Meyer faz um paralelo partindo da figura da Maria Padilha e as mulheres feiticeiras no período colonial apresentada por Mello e Souza, isso porque, tanto Padilha quanto as feiticeiras eram donas de suas vidas e de seus caminhos, atrativas e praticantes de uma magia de amor sem regras morais e cristãs.

2 Trazendo para os dias atuais: o estigma sobre os trabalhos de amor

Percebam que estou falando muito de moral, ponderações e comportamentos religiosos, e aqui estamos diante de duas formas de compreensão sobre o amor, onde para o cristianismo (representado pelo santo ofício nesse contexto) a prática do amor tem regras e pudores, tem que ser um amor santo e recatado. Já para o imaginário do que vem a ser a feitiçaria, o amor é desregrado, abusado, alimentado pelo desejo e pecado humano.

Assim como no período da Amazônia colonial havia todo um preconceito em torno das práticas de magia de amor, isso não se foge a regra dos dias correntes, há algumas modificações em torno desta atuação de estigma. Onde o sacerdote que pratica em seu terreiro o uso da magia é visto como um feiticeiro que acessa os poderes malignos para conseguir seus objetivos.

Esse pai de santo não é mais preso ou punido pelo santo ofício, porém ele tem uma sociedade que o vê com os olhares ainda inquisitoriais, os mesmos são percebidos como indivíduos que dão vazão ao pecado humano, pois ajudam os seus clientes a realizarem seus desejos amorosos, dando possibilidade aos seus pecados.

Isso é uma visão que traz muita marginalidade para os cultos afro religiosos, pois o que temos aqui é apenas uma interpretação distinta sobre o que é amor e magia, onde para o cristianismo magia é algo demoníaco e o amor precisa ser santo, podado e santificado. Já para a compreensão dos cultos afro religiosos, a magia é o acesso aos poderes de suas divindades, é a possibilidade de acessar ao sobrenatural, obter aquilo que pelo braço humano não se conseguiria. Sendo que, ao contrário do que o cristianismo (institucional) imagina, o uso da magia dentro do terreiro tem suas regras, seu tempo e seus respeitos.

Dentro deste processo, preciso destacar que a forma como o terreiro percebe as questões de amor (diferentes do cristianismo) partindo da forma como suas entidades interpretam e vivenciam suas relações amorosas, onde o amor que ferve, incendeia e queima dentro de nós nos leva as nossas loucuras, é um amor vivido na carne, na alma e espírito.

Essas entidades, principalmente as da rua (e aqui falamos das que são da categoria de Exú) tem em suas histórias a existência de seus amores, as que amaram perdidamente seus homens (aqui estou me referindo as entidades pombo-giras), e na

mesma proporção que amaram também sofreram. As mesmas têm propriedade para falar e cantar sobre o amor, porque o viveram com tamanha intensidade.

Saliento dizer que seja por esse motivo que muitos clientes procuram os terreiros, não somente pela eficácia da magia, mas também, pela identificação com os desejos de amor, pois, por mais que estes sejam de religiões de cunho cristão, os mesmos têm seus desejos, desesperos e seus amores que não querem perder, mesmo as compreensões religiosas sendo distintas, há um reconhecimento no que tange ao viver e a sentir amor.

Conclusão

Os feitiços de amor sempre foram vistos pelo cristianismo como algo negativo, demoníaco e que afasta os seres humanos dos caminhos de Deus, porém o que eu entendo dos feitiços e de seus feiticeiros é o uso de magias para o acesso à solução de seus conflitos, para a resolução de seus problemas do cotidiano.

Os trabalhos de amor tendem a realizar a manutenção da ordem social, pois, quando uma cliente busca o auxílio mágico de um pai de santo para que o mesmo traga seu marido de volta, ou para que se realize uma magia que mantenha o seu casamento estabilizado, ela está tentando preservar a ordem social do casamento, que vem a ser umas das estruturas sociais do cristianismo, logo os feitiços funcionam como agentes de conservação da conjuntura sociocultural.

Se o indivíduo aprende que jamais se pode desfazer um casamento, tão pouco desestruturar uma família, e se pelos meios naturais (diálogo, terapia, oração e etc.) essa mulher (ou esse homem) não está obtendo êxito, os feitiços de amor, o uso das magias de amor que são feitas nos terreiros, podem ajudar a obter a ordem social da família.

Essas questões ficam muito claras quando lemos as discussões de Mello e Souza (2009), onde ela nos demonstra que as perseguições aos casos de feitiçaria na colônia portuguesa não se deram somente com os que foram trazidos para essas terras (que no caso ela se refere os escravos), mas inicialmente eram perseguições que giravam em torno de crenças em práticas mágicas dos que aqui já habitavam.

Analisando as discussões sobre práticas de feitiço no período colonial brasileiro ela pondera que a feitiçaria daquele contexto estava nas atividades de benzedadeiras, trabalhos de cura e adivinhações, onde essas atividades “procuravam responder às

necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis”.

Como já ficaram claros em nossas discussões, muitos dos clientes que acessam as magias dos terreiros são de outras tradições religiosas, porém procuram os seus serviços com o objetivo de solucionar seus problemas amorosos e pessoais, e mesmo não sendo afro religiosos, os mesmos acreditam no poder desta magia e na sua eficácia em solucionar seus conflitos relacionais.

Porém há um sentimento de que estão buscando forças mágicas negativas, há um pensamento de que estão se utilizando de uma magia que não é bem vista pela sociedade, o que causa um profundo preconceito aos que praticam as religiões afro brasileiras.

Referências bibliográficas

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do santo ofício da inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

MEYER, Marlyse. Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, nº 1 – 03/91

_____. Feitiços do Amor. *Revista USP*. São Paulo. Setembro/Novembro de 1996.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o tribunal do santo ofício e o disciplinamento dos costumes*. Manaus: UFAM, 2010 (Dissertação de Mestrado).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2º Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FOLIA DE REIS NA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO: MILAGRES E NEGOCIAÇÕES RELIGIOSAS E SOCIAIS PARA A SUA SALVAGUARDA

FOLIES OF KINGS IN THE METROPOLITAN REGION OF RIO DE JANEIRO: MIRACLES AND RELIGIOUS AND SOCIAL NEGOTIATIONS FOR THEIR SAFEGUARD

Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz

Resumo

O presente trabalho objetiva levantar algumas questões relevantes à cerca da religiosidade híbrida dos seguidores das folias de reis na região metropolitana do Rio de Janeiro e do esforço contínuo para a prática dos seus rituais na busca de milagres, nesse território plural em religiosidades e religiões, onde cada vez mais os mecanismos de resistência para sua permanência tem aumentado por conta da violência, principalmente as oriundas do tráfico de drogas e de tantos outros conflitos sociais existentes. Suas atividades festivas e religiosas que no caso aqui acontecem nas favelas e periferias da região metropolitana do Rio de Janeiro, que são lugares marcados pelos descasos do poder público, onde também outro fator contribui relevantemente para o seu desaparecimento, a incidência cada vez maior do neopentecostalismo, que vem interferindo nas práticas religiosas do lugar, travando-se aí mais uma disputa de poder, agora religioso, especialmente com os cultos afro-brasileiros, muito comuns ao universo dos praticantes do reisado, agora seduzidos pela proposta de prosperidade, fator que ocasiona a sua migração religiosa, pois a sua permanência nesses grupos que compreendem uma crença híbrida nos santos católicos e nas divindades e orixás das religiões afro-brasileiras, aos quais são atribuídos os milagres por eles alcançados já não é mais permitida. Dialogando com Carlos Rodrigues Brandão em Memória do Sagrado, vamos fazer uma análise da importância dos ritos e dos mitos na manifestação do sagrado desses atores no caso aqui estudado, com Luzimar Paulo Pereira entender um pouco mais sobre os rituais das bandeiras, com Marcel Mauss poderemos elucidar a questão da manifestação do sagrado através da aproximação com o objeto (a bandeira) e no trabalho de Christina Cunha que fala sobre a intolerância religiosa, do poder do tráfico e das práticas performadas pelo estado nas favelas cariocas, vamos tecer nossas considerações sobre o tema. Diante deste novo panorama iremos conferir os recursos usados por esses atores e quais são as estratégias que utilizam para continuarem atuando nesses cenários de conflitos.

Palavras-chave: Folias de Reis. Milagres. Resistência. Negociações.

Abstract

The present work aims to raise some relevant questions about the hybrid religiosity of followers of the folias of kings in the metropolitan region of Rio de Janeiro and the

continuous effort to practice their rituals in the search for miracles, in this plural territory in religiosities and religions, where increasingly, resistance mechanisms for their permanence have increased due to violence, especially those arising from drug trafficking and so many other existing social conflicts. Its festive and religious activities that take place here in the slums and outskirts of the metropolitan region of Rio de Janeiro, which are places marked by the mismatches of public power, where another factor contributes significantly to its disappearance, the increasing incidence of neopentecostalism, which has been interfering with the religious practices of the place, waging another dispute of power, now religious, especially with Afro-Brazilian cults, very common to the universe of practitioners of *reisado*, now seduced by the proposal of prosperity, a factor that causes their religious migration, for their permanence in those groups that comprise a hybrid belief in the Catholic saints and in the deities and orishas of the Afro-Brazilian religions, to whom the miracles they have attained are no longer permitted. In dialogue with Carlos Rodrigues Brandão in *Memorial of the Sacred*, we will make an analysis of the importance of rites and myths in the manifestation of the sacred of these actors in the case studied here, with Luzimar Paulo Pereira understand a little more about the rituals of flags, with Marcel Mauss we can elucidate the question of the manifestation of the sacred through the approximation with the object (the flag) and Christina Cunha's work on religious intolerance, the power of trafficking and the practices performed by the state in Rio's favelas, let us make our considerations about the theme. Given this new scenario we will check the resources used by these actors and what strategies they use to continue acting in these conflict scenarios.

Keywords: Folia of Kings. Miracles. Resistance. Negotiations.

Introdução

Folias de Reis, objeto de estudos de grandes folcloristas desde os anos 40. “Os grupos cantando ao som de instrumentos de corda, de porta em porta, pedindo reis, são seculares no Brasil, recebidos de Portugal, onde continuam tradicionais e vivos.” (CASCUDO, 1967). Continuam vivos também no Brasil e embora tenham raízes nas zonas rurais, são evidenciados nas zonas urbanas, principalmente nas periferias das cidades, consequência dos fluxos migratórios que levaram o homem do campo para a cidade, territórios onde exercem as suas práticas rituais pautadas pela crença que a originou, porém, incorporando elementos do cotidiano urbano e hibridizadas às religiões afro-brasileiras.

Os estudos científicos começaram a surgir nas últimas décadas, principalmente através das pesquisas de Carlos Rodrigues Brandão.

“Os missionários jesuítas costumavam catequizar os índios com o recurso de autos e dramas litúrgicos, que faziam traduzir inclusive para a —língua geral, falada em quase toda a Colônia. De novo e com a liberdade que os interesses da empresa conversionista torna necessária, índios e brancos e mais os negros escravos tempos depois, cantam,

representam e dançam durante as festas, dentro das igrejas e nas procissões”.
(Brandão,1985)

Brandão percebe nesses grupos um contexto de relações sociais, compreendendo um sistema de trocas e de crenças nos seus objetos rituais. Seria o “sistema de prestações totais, ” conforme podemos ver nas teorias desenvolvidas por Marcel Mauss em seu Ensaio sobre a dádiva.

“Confundindo-se com as próprias divindades que representam, esses objetos são extensão de deuses e espíritos, tornando-se um meio através do qual eles se manifestam, se aproximam do homem para interagir e trocar com ele”. (Mauss, 2003)

Na atualidade podemos compreender essas manifestações como participativas do contexto cultural e social, apesar de ter sido em vários momentos descritas como manifestações em desaparecimento por conta das teorias pertencentes à modernidade que supunha que essas práticas movidas por uma religiosidade, repercutiriam apenas um passado remoto, não teriam espaços no mundo contemporâneo. No entanto, não é isso que podemos apreciar hoje esses grupos resistem e se integram ao cotidiano social, preservando sim suas características rurais, mas participando ativamente das trocas materiais e imateriais reafirmando o caráter simbólico de uma fé que se repercute em milagres, “elas existem no coração das praças fortes da economia contemporânea.”(CERTEAU, 2003).

Dentro de toda essa ambiguidade e ambivalência que compreende o universo cotidiano, agora também citadino, desses atores que projetam as suas crenças em um ritual ,que embora esteja imbuído de fé , não são praticantes de uma determinada religião, transitam livremente pelas religiões católica e afro-brasileiras, suas crenças nos milagres alcançados através da sua bandeira, objeto que faz a mediação entre seu mundo e o sagrado, símbolo principal do ritual das folias de reis, é que vamos levantar algumas questões inerentes as suas ressignificações e negociações para as suas permanências em territórios de extremos conflitos, onde a violência e a intolerância religiosa reinam.

Conflitos e negociações

Dentro de uma metodologia qualitativa , onde as entrevistas, as observações e as apreciações dos fatos se darão de forma direta, para esse estudo vou

fazer um recorte no caso de quatro grupos de Folias de Reis de três municípios da região metropolitana do Rio de Janeiro, São Gonçalo, Itaboraí e Tanguá, territórios que assim como os demais da vizinhança, vem sofrendo com a violência causada pelas disputas do tráfico de drogas e milícias, bem como com um crescimento substancial de igrejas neopentecostais.

“A presença massiva de pentecostais em favelas e periferias, conforme apontam a bibliografia especializada (estudos de georeferenciamentos) e também matérias veiculadas na grande mídia, vem transformando espaços e relações, influenciando e formando laços de redes de proteções. Especificamente no contexto de favelas, observei novos modos de interação entre evangélicos e os traficantes de drogas que nessas localidades residem e atuam”. (VITAL da CUNHA, 2009)

Quanto ao crescimento do número de evangélicos no Brasil não é novidade, portanto na região aqui estudada não é diferente, dado que pode ser constatado no último censo do IBGE (2010). Igrejas cada vez mais próximas e dentro das comunidades apelam para aumentar o número de fiéis, muito dos seus adeptos, atraindo-os com a teologia da prosperidade. Momento em que se instala um grande conflito religioso, muitos grupos desapareceram por conta desse deslocamento religioso. As ressignificações então começam a tomar força, principalmente porque esses atores exercem essas práticas em um território diferente da sua origem, a maioria deles compreendem o fluxo migratório do campo para a cidade. Cada vez mais os relatos de milagres atribuídos a bandeira de reis, como curas, empregos, entre outros, precisam ser reforçados, pois essas conquistas são poderosas estratégias para garantir as permanências desses foliões nos rituais.

A questão da violência oriunda das disputas do tráfico de drogas e das milícias assolam cada dia mais o cotidiano das comunidades, nesses territórios cada vez mais os casos de violências tem ocasionado mudanças até nos calendários festivos dos grupos de folias de reis. O fato de ser o mestre ou o dono da folia, morador antigo no local e um cidadão respeitado pela comunidade, lhe confere um certo prestígio, não se tendo ainda relato de impedimento para a realização dos seus rituais, não se descarta portanto que um conflito pode ocorrer no momento da festa, mas não entre eles. A preocupação com a intolerância religiosa vem se sobressaindo nesses territórios, por conta de um

novo agente, a conversão dos traficantes de drogas que participam da vida do crime e da vida religiosa evangélica.

“Esses casos nos levam a refletir sobre as modalidades e instrumentos de gestão das populações das favelas pelo Estado que tem a articulação do elemento religioso (repertórios e atores) uma base importante de ação. Nos contextos destacados, o estado pela via de ação policial, atua rotineiramente na direção da promoção de violência, estigmatização, desigualdades.” (VITAL da CUNHA,2009)

Esses atos de intolerância denunciam cada vez mais a amplitude desse fenômeno ligado a essas igrejas independentes que se proliferam nessas comunidades de extremas carências sociais. E o que tem esse fato a ver com as práticas das folias de reis? É só nos reportamos para o fato da sua ancestralidade e originalidade, em uma crença híbrida nos santos católicos, nas divindades africanas e nos espíritos cultuados pelos índios.

Milagres

Fortalecer as ideias de milagres atribuídos as bandeiras de reis neste território de conflitos e disputas torna-se uma tarefa extremamente complexa, na medida em que todo o esforço ao entorno está voltado para um descredenciamento nas crenças à elas atribuídas, devido a performance religiosa dos seus seguidores, os esforços para a manutenção e a visibilidade dos seus milagres precisam cada vez mais de negociações no campo simbólico

“Os rituais das folias não existem apenas para reavivar o sentimento de pertença e fortalecer laços sociais, mas, sobretudo, para constituí-los”. (Pereira,2004)

Segundo Brandão é necessário um forte esforço de esquecimento teórico para separar da vida cotidiana das pessoas reais e dos momentos vividos dos mais diferentes tipos de sujeitos populares, o teor e a força da presença das incontáveis modalidades de experiências culturais de trocas com o sagrado. Assim podemos mediar nossos questionamentos a respeito do desaparecimento dessas práticas diante desse novo fenômeno religioso, designado como neopentecostalismo, que preconiza exterminar com as crenças pautadas por uma historicidade étnica no Brasil, embora a literatura nos mostre que elas se resignificam e exercem grande poder de circularidade e resistência, fato que já pode ser observado em

outros períodos da história com as crenças trazidas pelos negros africanos, quando as pressões das sociedades em relação as culturas e religiões africanas que tiveram que se submeter ao hibridismo com outras religiões para continuarem a existir , segundo Batisde seria “ uma espécie de domesticação que de alguma maneira tenta enfraquecer e controlar as culturas que se diferem das estabelecidas pelos padrões do poder.”

“A intensa profusão de imagens , esculturas, bandeiras, altares, relicários, coroas e registros do mundo católico e no domínio das manifestações religiosas populares leva à constatação de que o lugar desses objetos na vida de numerosas sociedades não é um fato trivial”. (Bitter,2008)

Na representação desse objeto tão venerado como a bandeira, pelos seus seguidores, religiosamente repercutindo um processo histórico, mas extremamente contemporâneo que nos dimensiona a um sagrado submetido a uma ordem social que precisa ser subvertida para o alcance da graça , vencer a disputa e garantir através dos seus milagres a sua permanência no espaço público.

Considerações finais

Embora esta pesquisa esteja se iniciando já podemos considerar estes casos vistos como fatos extremamente relevantes para o trabalho , as disputas de poder, principalmente do crime e a religiosa contribuindo para o desaparecimento das práticas religiosas do contexto popular, como no caso aqui das folias de reis e todo seu repertório histórico, ainda tem o agravante do descaso do Estado, ou melhor dizendo a sua própria intenção.

É óbvio que não esgotaremos o assunto , nem é nossa pretensão, pois um estudo como esse de complexidade extensa, requer ainda muita investigação e leitura, como todo estudo comum ao campo social e religioso, ainda é necessário muitos argumentos e pesquisas de campo para que se possa considerar os fenômenos por ele sinalizados.

“Crer é no imóvel, mas rezar é para quem se move”. (BRANDÃO,1989)

A existência desse controle manipulador que tenta domesticar, castrar, ou seja lá a expressão que for, para fazer com que os fenômenos religiosos atendam mais aos dogmas institucionais do que aos fiéis, e neste caso aqui que

atenda também aos interesses de um poder local, estabelece conflitos que precisam ser investigados para que possamos entender as negociações que permitem as permanências desses grupos rituais que nesses novos territórios resistem como reminiscência de uma prática rural ancestral.

Referências bibliográficas

- BITTER, Daniel. *A Bandeira e a Máscara*: Estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis; Tese de Doutorado, UFRJ/IFCS: Rio de Janeiro, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A folia de reis de Mossâmedes*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1999.
- _____. *Memória do Sagrado*: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano - Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LÉVI-STRAUS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os Giros do Sagrado*: Um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia/MG. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- VITAL DA CUNHA, Christina. *Religião e Conflito*. Curitiba: Prismas, 2016.
- _____. *Oração de Traficante*: uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond & FAPERJ, 2015

CHAMADO À RESPONSABILIDADE SOCIOAMBIENTAL: UM OLHAR ECOTEOLÓGICO SOBRE A LENDA IORUBA KIGBO E OS ESPÍRITOS DO MATO

CALL FOR SOCIAL AND ENVIRONMENTAL RESPONSIBILITY: AN ECO-THEOLOGICAL VIEW ABOUT YORUBA LEGEND *KIGBO E OS ESPÍRITOS DO MATO*

Gerson Lourenço Pereira¹⁶²

Resumo

Assumir a responsabilidade socioambiental, assumindo a ética do cuidado sobre a terra, observando o uso equilibrado dos seus recursos, respeitando os limites da convivência social, em abertura relacional para a promoção do bem comum é, pois, um apelo à vivência de uma espiritualidade aberta à integração com o transcendente, com a humanidade e com a natureza. Recorrentemente povos de variadas identidades culturais apresentam em suas lendas, contos e mitos traços dessa espiritualidade. São movidos pela preocupação subjacente a respeito da postura humana diante do desafio de manter a casa comum, o ambiente de conspiração em ordem e disponível ao bem viver. Respeito, alteridade, zelo, humildade, serviço, fraternidade são alguns vocábulos que acompanham boa parte dessas narrativas. Uma delas é a lenda, originária do povo ioruba, *Kigbo e os Espíritos do Mato*. Esta Comunicação **propõe como objetivo principal** ressaltar o chamado exortativo, inspirado pela espiritualidade calcada no temor pelo transcendente, respeito ao meio ambiente e ao convívio social, contido na referida narrativa. Secundariamente busca resgatar parte do legado espiritual presente nas culturas de matriz africana, a partir de uma leitura ecoteológica. **Metodologicamente**, a leitura ecoteológica se utilizará da chave hermenêutica disposta pelas reflexões de Leonardo Boff, a respeito da ética e ecoespiritualidade; e de Jürgen Moltmann, no que diz respeito à pneumatologia articulada com a ecologia. Assim sendo, o primeiro passo desta reflexão será situar histórico-socialmente a narrativa de *Kigbo*. O segundo, direcionar os olhares de Boff e Moltmann sobre os desafios socioambientais hodiernos. Finalmente, o terceiro passo destacará na narrativa de *Kigbo* os elementos da ecoespiritualidade que conduzem à exortação e motivação para a responsabilidade socioambiental contextualizada. **Resultando** desse caminho trilhado será a apreensão de maior sensibilidade espiritual diante dos desafios ecológicos que se evidenciam na atualidade. O resgate das lições simples contidas em *Kigbo* que consistem na superação da arrogância, a observância da humildade e o respeito ao meio socioambiental apontam para a possibilidade do aprendizado no contexto tecnocrático e consumista nos níveis local, nacional e global. **Concluindo**, a presente Comunicação pretende fomentar a discussão em torno dos temas suscitados pela ecoespiritualidade em conexão com a responsabilidade socioambiental, levantando algumas questões, tais como as consequências da arrogância humana na insistência

¹⁶² Doutor em teologia (PUC-Rio), professor de teologia, ciência da religião e ensino religioso.

da tecnocracia, a despeito do acolhimento dos ciclos naturais; do consumismo, a despeito do consumo consciente das benesses diretas e indiretas da natureza; da espiritualidade aberta e integrada, ao invés de um intimismo devocional e mesquinho com o transcendente. Imperioso se torna uma conversão sincera de todo gênero humano que redirecione às fontes de vida e relações, sem riscos para a auto sobrevivência e preservação do ambiente ao redor.

Palavras-chave: Responsabilidade socioambiental. Ecoespiritualidade. Ecoteologia. Lendas de matriz africana.

Abstract

Taking social and environmental responsibility, assuming the ethics of caring for the land, observing the balanced use of its resources, respecting the limits of social coexistence, and relational openness for the promotion of the common good is, therefore, an appeal to live an open spirituality. Integration with the transcendent, with humanity and with nature. People of different cultural identities recurrently present in their legends, tales and myths traces of this spirituality. They are driven by the underlying concern about human posture in the face of the challenge of keeping the common house, the environment of conspiracy in order and available for good living. Respect, alterity, zeal, humility, service, fraternity are some words that accompany most of these narratives. One is the legend, originating from the Yoruba people, *Kigbo e os Espíritos do Mato (Kigbo and the Spirits of the Woods)*. This Communication proposes as its main objective to emphasize the exhortative call, inspired by spirituality based on the fear of the transcendent, respect for the environment and social life, contained in the narrative. Secondly, it seeks to recover part of the spiritual legacy present in African cultures, based on an ecotheological reading. Methodologically, *eco-theological* reading will use the hermeneutic key provided by Leonardo Boff's reflections on ethics and *eco-spirituality*; and by Jürgen Moltmann, about pneumatology articulated with ecology. Therefore, the first step of this reflection will be to situate *Kigbo's* narrative historically and socially. The second is to direct Boff and Moltmann's views on today's socio-environmental challenges. Finally, the third step will highlight in *Kigbo's* narrative the elements of *eco-spirituality* that lead to exhortation and motivation for contextualized socioenvironmental responsibility. Resulting from this path taken will be the apprehension of greater spiritual sensitivity to the ecological challenges that are evident today. The rescue of the simple lessons contained in *Kigbo* that consist in overcoming arrogance, observing humility and respecting the social environment point to the possibility of learning in the technocratic and consumerist context at local, national and global levels. In conclusion, this Communication intends to foster discussion around the issues raised by *eco-spirituality* in connection with socioenvironmental responsibility, raising some questions, such as the consequences of human arrogance on the insistence of technocracy, despite the embrace of natural cycles; of consumerism, despite conscious consumption of the direct and indirect benefits of nature; open and integrated spirituality, rather than petty, devotional intimacy with the transcendent. Imperious becomes a sincere conversion of all mankind that redirects to sources of life and relationships, without risks to the self-survival and preservation of the surrounding environment.

Keywords: Social and environmental responsibility. Eco-spirituality. Eco-theology. Legends from African culture.

Introdução

Assumir a responsabilidade socioambiental é um imperativo, reforçado no Brasil há três décadas por sua abrangente legislação ambiental ((BRASIL, 2008). Contudo, vale atentar que, segundo o atual Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, as mesmas leis prejudicam o desenvolvimento econômico (RODRIGUES, 2019). Algo discutível sob o ponto de vista da relação entre preservação-consumo-sustentabilidade conforme o boletim do IPEA de 2015 observa como necessária para minimizar a crise econômica. (SACCARO, 2016)

Não sendo possível discorrer com maior profundidade a respeito neste texto, pode-se de maneira simples denunciar a atual crise ambiental brasileira, em primeira e última instância, como resultado da antiga e indolente concepção de progresso associado ao utilitarismo dos recursos naturais. Nela sobejam o egoísmo e a prepotência humana, a despeito da ética e espiritualidade que indicam o caminho relacional do respeito, cuidado e responsabilidade ambiental.

Assumir a responsabilidade socioambiental pela ética do cuidado sobre a terra, observando o uso equilibrado dos seus recursos, respeitando os limites da convivência social, em abertura relacional para a promoção do bem comum é, pois, um apelo à vivência de uma espiritualidade aberta à integração com o transcendente, com a humanidade e com a natureza.

Recorrentemente povos de variadas identidades culturais apresentam em suas lendas, contos e mitos traços dessa espiritualidade. São movidos pela preocupação subjacente a respeito da postura humana diante do desafio de manter a casa comum, o ambiente de conspiração em ordem e disponível ao bem viver. Respeito, alteridade, zelo, humildade, serviço, fraternidade são alguns vocábulos que acompanham boa parte dessas narrativas. Uma delas é a lenda, originária do povo ioruba, ***Kigbo e os Espíritos do Mato***.

Esta Comunicação propõe ressaltar o chamado exortativo, inspirado pela espiritualidade calcada no temor pelo transcendente, respeito ao meio ambiente e ao convívio social, contido na referida narrativa. Secundariamente busca resgatar parte do legado espiritual presente nas culturas de matriz africana, a partir de uma leitura ecoteológica, utilizando-se da chave hermenêutica disposta pelas reflexões de Leonardo Boff, a respeito da ética e ecoespiritualidade; e de Jürgen Moltmann, no que diz respeito à pneumatologia articulada com a ecologia.

Assim sendo, o primeiro passo desta reflexão será situar histórico-socialmente a narrativa de **Kigbo**. O segundo, direcionar os olhares de Boff e Moltmann sobre os desafios socioambientais hodiernos. Finalmente, o terceiro passo destacará na narrativa de **Kigbo** os elementos da ecoespiritualidade que conduzem à exortação e motivação para a responsabilidade socioambiental contextualizada.

1. **Procedência, descrição e relevância da narrativa**

Por que optei por tal narrativa e não outra, de matriz judaico-cristã, por exemplo? Como professor de Ensino Religioso percebo como é necessário buscarmos também nas nossas matrizes culturais, sobretudo a africana e a indígena, os referenciais para a construção ética ambiental, superando assim os preconceitos históricos arraigados na mentalidade de alguns grupos.

Kigbo e os Espíritos do Mato (BRAZ; DANSA, 2001, p.64-81) é um conto originário do povo do reino ioruba, que ocupava o Sudoeste da Nigéria. Entre os séculos XVIII e XIX compôs um expressivo contingente diaspórico, quando centenas de milhares foram trazidos ao Brasil escravizados. Reconhecidos também como “nagôs”, a expressividade numérica desse contribuiu para a visibilidade da língua, costumes e religião no País. Sua cosmovisão e espiritualidade exerceram fortíssima influência sobre o Candomblé. (LOPES, 2006,)

Resumidamente, a lenda conta a estória do protagonista **Kigbo**, cujo nome significa “homem teimoso” (embora literalmente designe seja um vocábulo que adjetiva alguém como perfeito, conforme a língua ioruba), que rompe com as normativas da sua aldeia, apropriando-se de uma faixa territorial em lugar proibido e temido: o mato. Ali inicia o plantio de milho, é surpreendido pelos espíritos que se apresentam como protetores do mato e reproduzem, estranhamente, todos os atos de Kigbo, parecendo inicialmente colaborar com seus afazeres dizendo: “o que fizer, nós faremos também”.

Sucumbido pela ganância, recebendo a “colaboração” dos espíritos, nosso personagem amplia sua plantação. Quando começa a frutificar, em determinado dia, sua esposa, Dolapo, com seu filho, vão ter com Kigbo. Se desencontram. Entretanto, quando ela chega ao milharal, para saciar a fome do seu menino, recolhe uma espiga verde. É igualmente surpreendida pelos espíritos, com a mesma declaração: “o que fizer, faremos também”; e saem a recolher todas as espigas verdes. A criança começa

a chorar, Dolapo a sacode com força, e os espíritos procedem da mesma forma. Kigbo retorna, contempla a cena, esbofeteia sua mulher; e os espíritos repetem o ato violento. Nosso personagem se desespera, bate com suas mãos na própria cabeça; e sofre a mesma ação pelos espíritos, que passam a espancá-lo.

Finalmente, os três fogem do mato, retornam à aldeia e à vida de outrora, com mais temor e respeito. Kigbo, em particular, deixa de ser teimoso. O que essa lenda ressalta metaforicamente: a) a natureza como dádiva e mistério (espíritos), a ser respeitada e temida; b) a tentação egoísta humana em transgredir as regras do meio ambiente (natureza + aldeia), concebendo-o como utilitária; c) as consequências refratárias da teimosia em utilizar os recursos naturais, desprezando as normas organização social (aldeia), atingindo diretamente o próprio homem em seu microcosmo (família: esposa Dolapo e filho).

Kigbo é uma exortação à humildade diante da natureza, bem como à responsabilidade socioambiental. É possível, partindo de uma leitura ecoteológica, situá-la como um critério de discernimento ecoespiritual ausente no enfrentamento das demandas ambientais atuais. Trata-se do passo seguinte desta reflexão.

2. Olhar ecoteológico

Moltmann (2002), apresenta o meio ambiente como a criação, cenário da renovação promovida pelo Espírito de Deus de tudo que vive: “Vida é comunhão, e comunhão é comunicação de vida. Assim como o Espírito da criação gera comunhão de vida entre todos os demais seres vivos, assim também o Espírito da nova criação” (p.32).

Por esse motivo, propõe um conceito de sacralidade do meio ambiente:

... As pessoas são criaturas da terra... De acordo com a tradição bíblica, a terra é ‘produtora’ de plantas, árvores e animais. Também o ser humano foi formado dela. Esse espaço de vida da terra faz parte da comunhão criada de todos os seres vivos. É somente a moderna sociedade industrial que toma a terra como material e não a considera mais sagrada. (p.31)

Em **Kigbo**, os espíritos do mato indicam tanto a presença protetora sagrada como protetora do sagrado, a natureza. Lembrando que na Tradição Ioruba, toda dimensão natural se encontra permeada pela espiritualidade. (MAÇANEIRO, 2011, p. 42-44; PRANDI, 2001, p. 17-36)

Caminhando na mesma direção, Boff (2011), sugere que a espécie humana desenvolva uma ecoespiritualidade sendo e sentindo-se terra (p. 72-79). Assim, exorta à observância de “uma nova ética a partir de uma nova ótica” (BOFF, 1999, p.27-28) “que permita uma nova convivência entre os humanos com os demais seres da comunidade biótica, planetária e cósmica; que propicie um novo encantamento face à majestade do universo e à complexidade das relações que sustentam todos e cada um dos seres” (p.27).

O fim da narrativa de *Kigbo* Evidencia o quanto importa a conversão do indivíduo à reverência, respeito e integração com o meio socioambiental. Seria o reencantamento a partir da experiência amarga das consequências refratárias do utilitarismo da mãe terra.

Duas atitudes são fundamentais diante da sacralidade do meio ambiente, resultante do desenvolvimento da ecoespiritualidade: a *kenosis* (esvaziamento, humildade, deferência) diante da natureza, tal como *Kigbo* reconheceu-se; e responsabilidade no saber cuidar, sentindo-se como a criação, numa possível linha interpretativa do desfecho da narrativa. O que tal releitura possibilita? Será o derradeiro passo deste ensaio.

3. Apreendendo alguns ensinamentos

Pela leitura ecoteológica proposta para a narrativa, podem ser pontuados três eixos que sinalizam o caminho para estudos sistemáticos e com maior profundidade. Por razões metodológicas, serão apenas esboçados como eixo para reflexões ulteriores a partir dessa temática.

a) *Superação da arrogância*, reavaliando a ação humana sobre o meio ambiente, resgatando o sentido primevo da **economia** como **cuidado da casa comum**, e não a sua exploração.

b) *Apreendendo o valor da humildade diaconal*, assumindo uma postura de deferência ao ambiente e ao meio social. Tradições e determinadas regras sociais estão muitas vezes enraizados em profunda espiritualidade e na ética milenar da convivência integrada.

c) *Respeitando a casa comum*, interagindo e integrando-se de forma consciente como o meio socioambiental, observando a ecoespiritualidade de forma relacional, aberta ao transcendente e à sua concretude em tudo que existe!

Conclusão

Finalizando, a presente Comunicação buscou fomentar a discussão em torno da ecoespiritualidade em conexão com a responsabilidade socioambiental, evidenciando as consequências da arrogância humana na insistência da tecnocracia, a despeito do acolhimento dos ciclos naturais; do consumismo, a despeito do consumo consciente das benesses diretas e indiretas da natureza; da espiritualidade aberta e integrada, ao invés de um intimismo devocional e mesquinho com o transcendente.

Imperioso se torna uma conversão sincera de todo gênero humano que redirecione às fontes de vida e relações, sem riscos para a auto sobrevivência e preservação do ambiente ao redor.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Ética e ecoespiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BRASIL. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Legislação ambiental básica*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, UNESCO, 2008.
- BRAZ, Júlio Emílio; DANSA, Salmo. *Lendas negras*. São Paulo: FTD, 2001.
- LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro, 2006.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RODRIGUES, Léo. Legislação ambiental burocrática prejudica meio ambiente, diz Ministro. *Agência Brasil*, 16/05/2019. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/201905/legislacaoambiental-burocratica-prejudica-meio-ambiente-diz-ministro>. Acesso em: 23 ago. 2019.
- SACCARO, Nilo Luiz. *A conexão entre crise econômica e crise ambiental no Brasil*. In: Boletim regional, urbano e ambiental IPEA. Nº 13, jan-jun, 2016.

ST 06 - NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E ESPIRITUALIDADES NÃO RELIGIOSAS

ESPIRITUALIDADES NÃO-RELIGIOSAS, XAMANISMO E NOVA ERA NO CIRCUITO DE ARTE CONTEMPORÂNEA¹⁶³

Daniela Cordovil¹⁶⁴

Resumo

Este trabalho pretende abordar a circulação de artistas pelo universo do xamanismo e da Nova Era, refletindo sobre como estes circuitos contibuem para uma reinvenção do lugar do sagrado na sociedade contemporânea. O *locus* do estudo empírico é a trajetória de artistas cujo trabalho apresenta um diálogo com a espiritualidade e a recepção destas obras no circuito de arte contemporânea. São discutidas também algumas características de um incipiente mercado de oferta de serviços ligados a espiritualidade voltados especificamente para os artistas. O trabalho estuda o atual cenário onde um vasto conjunto de experiências do sagrado são oferecidas para buscadores religiosos das mais diversas procedências o que tem atraído a atenção de artistas. A prática de artistas de produzirem coletivamente a partir de “residências artísticas”, períodos de imersão temática que usualmente envolve retiros e viagens, tem gerando uma maior comunicação entre o circuito da Nova Era e o circuito de arte contemporânea, pois algumas destas residências possuem como proposta a busca espiritual, combinada com o fazer artístico. A partir do estudo destas interlocuções este trabalho propõe uma reflexão sobre o alcance e as características das espiritualidades não-religiosas.

Palavras-chave: Espiritualidades não-religiosas. Nova Era. Arte Contemporânea. Xamanismo.

Abstract

This work discusses the circulation of artists through the universe of shamanism and New Age, reflecting on how these circuits contribute to a reinvention of the place of the sacred in contemporary society. The locus of empirical study is the trajectory of artists whose work presents a dialogue with spirituality and the reception of these works in the contemporary art circuit. The paper also discusses some characteristics of an incipient market that offering spirituality services specifically geared to artists. It studies the current scenario where a vast set of sacred experiences are offered to religious seekers of various origins, including artists. The “artistic residences”, periods of thematic immersion that usually involves retreats and travels, has created a greater communication between the New Age circuit and the contemporary art circuit, because some of these residences have been offered merging spiritual search and artistic production. This paper proposes a reflection on the scope and characteristics of non-

¹⁶³ Trabalho apresentado na ST06 “Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Não-religiosas”.

¹⁶⁴ Doutora em Antropologia. Pesquisadora vinculada à Universidade do Estado do Pará (Brasil) e à Universidade Nova de Lisboa (Portugal). E-mail: daniela.cordovil@gmail.com.

religious spiritualities, from the study of those connections between new age practices and contemporary art.

Keywords: Non-religious spiritualities. New Age. Contemporary Art. Shamanism.

Introdução

Esta pesquisa analisa a trajetória de artistas cujo trabalho apresenta um diálogo com a espiritualidade, e a recepção de suas obras no circuito de arte contemporânea. A primeira parte do trabalho abordará o recente interesse de artistas pelo tema do xamanismo e sua relação com a ecologia. Na segunda parte do trabalho, são discutidas algumas características de um incipiente mercado de oferta de serviços ligados a espiritualidade voltados especificamente para os artistas. Trata-se das “residências artísticas” oferecidas por comunidades e ecovilas, que possuem uma proposta de criação artística aliada ao desenvolvimento da espiritualidade. Estas propostas se mostram alinhadas com o discurso da Nova Era e das religiões do self, pois pregam a busca de uma espiritualidade individual, descolada de grupos e instituições religiosas (D’ANDREA, 2000; GUERRIERO, 2006).

A prática de produzirem coletivamente a partir de “residências artísticas”, períodos de imersão temática que usualmente envolve retiros e viagens, tem gerado uma maior comunicação entre o circuito da Nova Era e o circuito de arte contemporânea, pois algumas destas residências possuem como proposta a busca espiritual, combinada com o fazer artístico. Para demonstrar esta tese, serão discutidas as residências artísticas oferecidas pela ecovila Terra Una, situada na Serra da Mantiqueira em Minas Gerais, que tem atraído artistas de diversas vertentes, recebendo patrocínio das agências de fomento.

Xamanismo, ecologia e ontologias na arte contemporânea

Nas últimas décadas tem despontado no cenário da arte contemporânea diversos artistas e curadores cujas propostas inspiram-se em maior ou menor grau nas práticas do xamanismo; acompanhando esta tendência, o paradigma do artista como um xamã tem adquirido crescente influência em análises de obras de arte moderna e contemporânea. Denita Benishek (2015) discorre sobre as possibilidades da relação entre arte e xamanismo. A autora entende xamãs e artistas como videntes, considerando-os capazes de viajar entre mundos e de ver para além do real.

A busca pelo xamanismo na arte contemporânea tem como exemplo de destaque o trabalho de Ernesto Neto, um artista brasileiro cuja obra ganhou projeção internacional. A partir da convivência com os índios Huni Kuin e do uso ritual da ayahuasca, Neto propõe instalações que se utilizam de padrões geométricos inspirado em grafismos indígenas e cujo universo sensorial remete o expectador à experimentação tátil, visual e olfativa (GOLDSTEIN e LABATE, 2017, p. 449). Em 2017, na bienal de Veneza, Ernesto Neto representou o Brasil em uma ala da exposição intitulada *Pavilhão dos Xamãs*, onde também foram celebrados rituais coordenados pelos indígenas, que atraíram grande atenção do público e da imprensa.

Outro artista que se auto-intitula um xamã é o paranaense Bené Fonteles, cuja obra *Ágora, Oca, Tapera, Terreiro* foi exposta na Bienal de Arte de São Paulo, em 2016. No interior de sua instalação, Fonteles conduziu uma série de interações com o público, inspiradas no xamanismo. O artista declarou em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, que se o chamaram para a bienal “é porque eles quer[ia]m outra coisa. Não é só o artista que estão convidando. Dizem que também sou um xamã” (MARTÍ, 2016).

Estas propostas artísticas buscam uma intervenção na sociedade a partir de um repensar da relação entre homem e natureza. Pretendem reconstruir a relação com a natureza a partir de um paradigma animista, no qual seres humanos, animais, vegetais ou seres inanimados teriam o mesmo estatuto ontológico. Inspiram-se em autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002), e suas análises sobre o perspectivismo ameríndio, e Boaventura de Sousa Santos (2007), que propõe uma ecologia de saberes. Pode-se perceber estas relações na palestra da artista e curadora Bia Machado, disponível no youtube (MACHADO, 2016).

Esta abordagem também dialoga com a racionalidade ambiental, proposta por Enrique Leff, que se contrapõe à racionalidade moderna, ao sugerir uma ressignificação da natureza e da relação da humanidade com ela. Esta nova relação com a natureza baseia-se no abandono da razão instrumental que a transforma em objeto, em favor da busca por um reconhecimento da natureza enquanto sujeito (NABAES e PEREIRA, 2016). Estes paradigmas têm se popularizado na produção artística contemporânea, através da ampla circulação da obra de filósofos e pesquisadores, dando origem a toda uma produção artística centrada em um ativismo ambiental comprometido com a ressignificação do lugar da natureza e da própria arte.

Residências artísticas, ecologia e espiritualidade

A prática das residências artísticas ganhou destaque na arte contemporânea a partir da década de 1960 por sua ênfase no trabalho colaborativo e de imersão que resulta em processos criativos e projetos artísticos construídos a partir da experiência coletiva. Atualmente as residências são *locus* de experimentações estéticas e existenciais por parte de artistas. Muitas vezes promovidas em espaços de contato com a natureza, estas residências oferecem oportunidade de convívio com outros artistas e com as comunidades locais. Algumas delas são realizadas em ecovilas, comunidades sustentáveis que possuem um projeto de vida em contato com a natureza, a partir da implantação dos princípios da permacultura e da agroecologia.

Muitas ecovilas sobrevivem da organização de oficinas, cursos e workshops, e também da recepção de visitantes pagantes. As ecovilas costumam ofertar cursos ligados a assuntos técnicos diretamente ligados ao tema da sustentabilidade como permacultura, agroecologia, arquitetura sustentável, etc. Mas também existem ecovilas que oferecem cursos e formações na área das espiritualidades e algumas vezes este termo não é o mais utilizado pelos participantes para se referir às suas práticas.

Luciene Nardi Comunello e Isabel Moura de Moura Carvalho (2015) identificaram entre os moradores de uma ecovila no sul do Brasil o entrelaçamento entre discursos ecológicos e de Nova Era: “Não raramente encontramos, em grupos ecologicamente orientados, a incorporação de uma noção de saúde holística, que envolve as dimensões física, mental e espiritual.” (p.83). Segundo as autoras, as ecovilas realizam uma série de práticas extraídas do circuito Nova Era, como a Tenda do Suor, vivências xamânicas, meditação e yoga.

Ao andar pelo território da ‘Arca Verde’, é possível perceber as expressões da espiritualidade local nas paredes das casas, no interior dos ambientes: imagens de Buda, orações em bandeirinhas coloridas ao vento e o quadro dos sete chakras remetem às tradições orientais; um pequeno altar, feito de uma base de tronco de árvore, com cristais, ervas, conchas, velas, remete às tradições indígenas e mágicas. Há ainda o labirinto para a meditação, o recanto da Deusa, o calendário que indica a regência dos planetas e sua influência astrológica nos dias do mês. (COMUNELLO e CARVALHO, 2015, p. 88).

Esta atitude também é destacada por Carlos Alberto Steil e Sandra de Sá Carneiro, em sua pesquisa sobre peregrinações e turismo. Segundo estes últimos, a

busca espiritual e vivências ecológicas tendem a se confundir entre as motivações dos que realizam peregrinações contemporâneas como o Caminho de Santiago de Compostela, na Europa, e rotas brasileiras inspiradas neste percurso como Passos de Anchieta e Caminho do Sol (STEIL e CARNEIRO, 2008).

De forma semelhante, a ecovila Terra Una, possui uma oferta mista, onde mesclam vivências como *Gaia*, uma oficina que discute sustentabilidade e ecologia, com práticas extraídas do universo da Nova Era. Além disso, a ecovila oferta “residências artísticas” que, como foi destacado anteriormente, são um tipo de atividade voltada propriamente para artistas. No programa da residência para 2020, que tem como tema “Arte e Magia”, surgem diversos conteúdos extraídos do universo da Nova Era, como “Xamanismo, tarô, cristais, sonhos”. Segundo o site de ecovila:

Mantemos o programa de residências para artistas desde 2007 e já recebemos mais de 100 artistas. Buscamos a integração entre arte contemporânea, ecologia e sustentabilidade. Acreditamos na arte como ação criativa frente aos desafios sociais e ambientais em que nos encontramos (TERRAUNA, 2019).

Os artistas que utilizam e desenvolvem seus trabalhos a partir de linguagens extraídas do universo da Nova Era nem sempre fazem referências explícitas a este aspecto de suas pesquisas. Nesta equação, a espiritualidade surge como um elemento oculto por traz de um pacote de reflexões e conceitos abarcados pela noção de ecologia. Tal entrelaçamento de discursos assemelha-se à proposta da racionalidade ambiental, que reposiciona o lugar do sagrado:

Nessa perspectiva, a ideia de Sagrado está para além de qualquer forma de representação divina ou institucionalização religiosa, superando tanto a teologia repressora de outrora quanto a sacralização do mercado. Nesta proposta, a ideia de Ser está na redescoberta do viver em comunhão. (NABAES e PEREIRA, 2016, p. 197).

Considerações finais

Neste estudo foi possível constatar um entrecruzamento de discursos e práticas ligados às espiritualidades não-religiosas como o xamanismo e o neopaganismo com o mundo da arte. As propostas ambientalistas propõem uma sacralização da natureza e uma reinvenção do sagrado, afim a algumas propostas da Nova Era. Não é a toa que ambos os movimentos tem suas raízes na contracultura surgida nos anos 1960 e 70. Foi também neste período que lançaram-se as sementes da arte contemporânea,

em movimentos como a arte performática e o *fluxus*¹⁶⁵, que também buscam inspiração nas propostas contraculturais.

No século XXI, todos estes caminhos e referências reencontram-se no entrelaçamento entre arte, ecologia e espiritualidades, proposto pelas ecovilas e refletido também no sucesso de artistas como Ernesto Neto ou Bené Fonteles, que levam estas reflexões para as Bienais e para os Salões de Arte Contemporânea. O termômetro do mercado de arte aponta para um interesse da sociedade nestas novas linguagens que buscam reunir o resgate de um paraíso mítico e utópico, com uma crítica contemporânea aos padrões de consumo da sociedade industrial, contida na reflexão ecológica.

Referências bibliográficas

- BENISHEK, Denita. The Contemporary Artist as Shaman. *Revision*, v. 32, n. 2 &3, 2015.
- COMUNELLO, Luciele Nardi, CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Ecovilas: Aprendizagens, Espiritualidade e Ecologia. *AVÁ. Revista de Antropología*. Universidad Nacional de Misiones, Argentina, n. 27, 2015, pp. 81-99, 2015.
- D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ECOVILA TERRAUNA. Disponível em: <https://www.terrauna.com.br/ecovila>. Acessado em 10/09/2019.
- GOLDSTEIN, Ilana; LABATE, Beatriz Caiuby. Encontros Artísticos e Ayahuasqueiros: Reflexões Sobre a Colaboração entre Ernesto Neto e os Huni Kuin. *MANA*, v. 23, n. 3, pp. 437-471, 2017.
- GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MACHADO, Bia. *Palestra*. 32a. Bienal de São Paulo. 25 agosto 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=bivvCukGDTw>. Acesso em 13/09/2019.
- MARTÍ, Silas. Para Ensaiar Vivências, Bené Fonteles constrói oca em Bragança Paulista (SP). *Folha de São Paulo*. Ilustrada. São Paulo, 17 jul. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/07/1793633-para-ensaiar-vivencias-bene-fonteles-constroi-oca-em-braganca-paulista-sp.shtml>. Acessado em 15/09/2019.
- NABAES, Taís de Oliveira; PEREIRA, Vilmar Alves. Ontologia Ambiental: o reposicionamento do Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental. *Educar em Revista*, n. 61, pp. 189-204, 2016.

¹⁶⁵ Movimento artístico surgido nos anos 1960 que pregava a espontaneidade das manifestações artísticas, a renúncia ao mercado de arte e a fusão de várias linguagens artísticas, como a música, artes cênicas e a poesia.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos. CEBRAP*, n. 79, pp. 71-94, novembro, 2007.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra Sá. Peregrinação, Turismo e Nova Era: Caminhos de Santiago no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n.1, pp.105-124, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosaf Naif, 2002.

INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL E “PÓS-MODERNIDADE”: NOVAS FORMAS DE VIVER A DIMENSÃO PROFUNDA

SPIRITUAL INTELLIGENCE AND POST-MODERNITY: NEW FORMS OF LIVING A DEEP DIMENSION

Auriston Magalhães Vitor¹⁶⁶

Resumo

O homem “pós-moderno” sempre conectado através de recursos tecnológicos, traz consigo dimensões nunca antes vistas na sua relação com seus pares e com o mundo. As mudanças podem ser percebidas desde aspectos ordinários e práticos do cotidiano, a até elementos mais profundos que influenciam relacionamentos e modos de vida. O padrão é não ter padrão, e dessa forma, trabalhar um estudo científico que se aporta em elementos minimamente comprováveis é um desafio. Desafio também é perceber o anseio de uma juventude que não consegue ver sentido em viver. Diante de tantas mudanças substanciais, da falta de perspectiva dessa juventude que estamos chamando de “pós-moderna”, cabe-nos perguntar: como enfrentar esses novos desafios? Talvez, uma das respostas pode estar ancorada no conceito de Dimensão Espiritual e desdobramentos como espiritualidade e fé. Partindo dessa hipótese, os objetivos serão: conhecer estudos e autores que se debruçam sobre esse tema; buscar entender a relação desse assunto com a espiritualidade nesse momento histórico; avaliar se a dimensão espiritual foi sendo alterada, a partir de um recorte histórico e cultural; identificar como se foi estabelecendo novas formas de vivenciar a espiritualidade; e por fim, trazer luz ao encontro simultâneo entre o aumento das doenças psíquicas e do suicídio, com o fenômeno dessa “nova” espiritualidade. Esse processo de desencanto com a vida tem sido objeto de esforços em nível mundial, na busca por respostas que apontem algum caminho propositivo para a formação e fortalecimento interno das pessoas. O trabalho será realizado através de uma revisão de literatura. Serão estudados Ken Wilber, que trata do conceito de inteligência espiritual e visão integral do ser humano; James W. Fowler com sua teoria dos estágios da fé e de que forma o ser humano vive esse fenômeno e Jean M. Twenge que traz o conceito geracional e a forma como os nascidos após 1995 estão construindo seu estar no mundo, especialmente na dimensão espiritual. Como resultado espera-se iniciar um entendimento sobre dois fenômenos que podem ou não estar relacionados. Um trata das novas e inéditas formas de viver a dimensão espiritual, o outro se refere a um processo de adoecimento psíquico generalizado, ambos em escala mundial. A concomitância e a relevância desses eventos sobre o homem pós-moderno, são os motivadores para buscar o entendimento se há outros fatores que os tornam interdependentes e retroalimentares. Conclui-se que a relação entre as ideias aqui trabalhadas pode ser útil na construção de medidas sobre a prevenção no combate ao vazio existencial, bastante evidenciado pelos índices de doenças psíquicas no mundo pós-moderno.

¹⁶⁶ Mestrando – PUC-MINAS – Ciências da Religião. Email: auristonmagalhaes@hotmail.com

Palavras chave: Dimensão Espiritual. Espiritualidade. Doenças psíquicas. Pós Modernidade.

Abstract

The "post-modern" man always connected by technological resources, shows aspects never seen before in his relationship with each other and the world. Changes can be recognized since ordinary and practical aspects of daily life, until deeper elements that influence relationships and lifestyle. There is no pattern, so a scientific study based on minimally elements that can be proved is a challenge. Also a challenge is to realize the longing of a youth whom cannot see meaning in life. In front of so many substantial changes, the lack of perspective of this youth that are called "post-modern", is essential to ask: how to face these new challenges? Maybe an answer can be based on the concept of Spiritual Dimension and developments such as spirituality and faith. Assuming that hypothesis, the objectives to be achieved are: to know studies and authors that focus on this theme; to understand the relationship between the subject and spirituality in this historical moment; to exam whether the spiritual level has been changed from a historical and cultural perspective; to identify the establishment of new forms to experience spirituality; and finally, to detect the relation between the increase of mental illness and suicide, with "new spirituality" phenomenon. This life disappointment process has been object of worldwide efforts in search for answers to find out a path of development and internal strengthening of people. The paper will be done by bibliographic review. Will be studied Ken Wilber, who deals with the concept of spiritual intelligence and complete overview of human being; James W. Fowler with his stages theory of faith and how human being experiment this phenomenon and Jean M. Twenge that brings the generational concept and how those who born after 1995 are building up themselves in the world, especially in the spiritual dimension. . As a result it is expected to initiate an understanding of two phenomena that may or may not be connected. One of than deals with the new and original forms of living the spiritual dimension, the other one refers to a process of widespread psychic illness, both of than worldwide. The synchrony and relevance of these events on post-modern man are the motivators to understand if there are other factors that make them interdependent and a response of those events. In sum, the relationship between the ideas shown here can be useful on actions against void existential, demonstrated by psychic diseases indexes in the postmodern world.

Keywords: Spiritual Dimension. Spiritually. Faith. Psychic Diseases. Postmodernity.

Introdução

Parece haver uma percepção coletiva de que os tempos atuais são muito desafiadores. Talvez, mais do que qualquer outro tempo. Esse sentimento é uma quase constante quando o tema é relações geracionais, seja em que tempo for.

O movimento conflitivo entre gerações mais novas e mais velhas faz parte da dinâmica social humana. Esse encontro familiar e social traz desafios de ajustes temporais e de pontos de vista. Embora possa haver a sensação de certa repetição

na forma das gerações se relacionarem ao longo do tempo, cada época traz consigo características próprias às suas circunstâncias.

E a atualidade não foge a essa regra. O presente momento histórico traz diversos elementos que o torna peculiar. A começar pelo processo de amplo e quase irrestrito acesso à tecnologia da informação e da personalização de conteúdos. O fim do século XX e o início do século XXI serão aqui destacados por dois marcadores: o computador doméstico de uso pessoal e o acesso à rede mundial de computadores. O que parecia revolucionário, não parou por aí e em pouco mais de uma década o acesso à internet migrou dos computadores de mesa para os bolsos, através dos celulares.

Além dessa característica quase onipresente, desenvolveram-se novas formas de convivência humana através das chamadas redes sociais, que surgiram com a proposta de conectar pessoas. Este último advento, trouxe um modelo de relacionamento humano sem precedentes em qualquer momento histórico.

Nada passou incólume devido à penetrabilidade e difusão das novas tecnologias. Nesse sentido é imperativo tentar compreender como as pessoas estão sendo impactadas em suas subjetividades, e a espiritualidade será a dimensão abordada neste trabalho.

O conceito de inteligência será utilizado como a busca por uma compreensão racional da dimensão espiritual, a partir de alguns estudiosos, no atual cenário histórico. Não tem ligação com nenhuma teoria que se propõe a oferecer tal competência de se tornar espiritualmente mais inteligente. Embora a compreensão por si só possa oferecer algum crescimento nesse sentido.

Pós-modernidade conceitual e observável

Claramente o conceito de pós-modernidade está longe de ser uma unanimidade. Apesar dessa observação quanto essa característica, é importante salientar que sua escolha foi feita para que haja uma melhor definição sobre o tipo de olhar temporal que se dará ao objeto de estudo. Portanto, a pós-modernidade neste trabalho será considerada a partir da seguinte ideia:

A pós-modernidade é a era dos especialistas em identificar problemas, dos restauradores de personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de autoafirmação. Os homens e mulheres pós-modernos, quer por preferência, quer por necessidade, são selecionadores. E a arte de selecionar é principalmente em torno de evitar um perigo: o de perder uma oportunidade – por não vê-la bastante claramente,

ou por persegui-la bastante incisivamente, ou por ser um agente de demasiada inexperiência para captura-la. Para evitar esse perigo, os homens e mulheres pós-modernos precisam de aconselhamento. A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso a procura sempre crescente de especialistas na identidade. Homens e mulheres assombrados pela incerteza de estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que podem fazê-lo e de um resumo a respeito de como fazê-lo. (BAUMAN, 1998, p.221)

Independente da nomenclatura utilizada, essa forma de ver o mundo em rápida transformação explicitada por Bauman, trouxe uma curiosidade observadora sobre novas formas de construir as relações. Há algumas percepções sobre a vida prática que mereceram atenção e ainda carecem de um maior estudo analítico/acadêmico.

A primeira, mais voltada a um caráter neurocomportamental, é o advento de a memória ter perdido certo prestígio, enquanto função cognitiva determinante para o sucesso na vida escolar e profissional. Com todas as informações disponíveis no bolso, certo desprendimento tomou o lugar da disciplina espartana e repetitiva dos estudos baseados em memorização. O segundo aspecto, mais ligado às relações sociais, tem a ver com a inversão de lugares entre jovens e velhos. Dada a radicalidade das mudanças tecnológicas, parece ter ficado a cargo dos mais jovens passar o conhecimento das ferramentas que fazem parte da rotina diária. Esse processo parece ser inédito, ou no mínimo raro, pois era tradicionalmente entendido que o ensinamento caminhava dos mais velhos aos mais jovens. O terceiro ponto, ligado aos valores, é uma extrema valorização da juventude. Há toda uma indústria que explora a demanda do não envelhecer. Demonstrar que envelheceu se tornou uma espécie de pecado. O quarto e último ponto observado está no campo das emoções e também traz consigo uma ideia de pecado moderno. A tristeza parece ter se tornado uma emoção menor. Demonstrar tristeza, de certa forma é considerado uma heresia. E para aqueles que o fazem na vida real ou virtual, tendem a receber pílulas mágicas de positividade, receitas infalíveis de como sair daquele sentimento. É como se fosse possível um estar feliz constante, e que a tristeza não fizesse parte da equação que valoriza a alegria.

Diante dessas observações que carecem de maior aprofundamento, se encontram dados factíveis que apontam um adoecer real. Um deles diz respeito ao aumento alarmante do número de suicídio em adolescentes nos últimos anos: cerca de 30% de 2000 a 2012, conforme o psiquiatra Carlos Guilherme Figueiredo, explicitou

em apresentação da Associação Brasileira de Psiquiatria. Outro fator que destacou como preocupante é a alteração no perfil epidemiológico do suicídio. Se antes havia mais idosos se suicidavam, a partir de meados dos anos 1990, os jovens passaram a encabeçar esse tipo de situação.

Junto com esses fatores há indicadores de aumento em ansiedade, depressão e outras doenças psíquicas. Merece destaque que num momento histórico em que há uma liberdade de ação e protagonismo juvenil, exatamente estes mesmos, aparentam um crescente processo de desencanto com a vida.

Espiritualidade do indivíduo

A ideia de Deus e os símbolos usados para descrevê-lo expressam a preocupação mais profunda do ser humano. (TILLICH, 1969, p. 55). Querer reduzir essa discussão a uma existência ou não de Deus seria um desprezo pela dimensão de profundidade.

A ideia de dimensão profunda de Tillich foi o ponto motivador para se escrever sobre esse questionamento relativo à espiritualidade, em um momento que as instituições religiosas estão perdendo a identificação com as pessoas.

A espiritualidade é uma dimensão humana que lida com os aspectos da vida e da morte, busca por sentido e com a relação com o inevitável e o inexplicável. A seguir um trecho que defende esse entendimento e de que forma ela se afina com as características específicas do momento histórico das sociedades.

Existe um princípio básico da evolução das culturas: os fatos, as experiências e as iniciações religiosas se vertem sempre nos quadros e nos sistemas de programação e de cultura vivos nas coletividades. Não existe outra possibilidade. Deduz-se desse princípio e aí se verificam os fatos – que, nas sociedades estáticas que, durante longos espaços de tempo – milênios – viveram de fazer fundamentalmente mesmo e que deviam bloquear a mudança, a espiritualidade só podia se apresentar em formas ligadas a crenças. Essa é a razão pela qual durante tanto tempo a fé e a crença tiveram de caminhar unidas.
Quando as sociedades devem viver da inovação e da mudança contínua, essa associação é inviável. (CORBI, 2010, p.186)

A partir da constatação de Corbí e diante do cenário apresentado inicialmente, é possível perceber que a espiritualidade se tornou objeto de estudo de diferentes áreas, dado à sua mutabilidade e desprendimento institucional ocorrida nos últimos tempos. Na sequência serão abordados três diferentes pontos de vista sobre o tema.

Ken Wilber é um pensador que trabalha a ideia de uma psicologia integral do sujeito. De certo modo ele tenta classificar conhecimentos clássicos, com outros nem tanto, dizendo que “o próprio círculo do entendimento nos guia, costurando os pedaços, curando as fissuras, reparando os fragmentos dilacerados e torturados, iluminando o caminho à frente” (WILBER, 2001, p. 17).

Em seu livro *O Olho do Espírito*, a busca é fundada em criar uma metodologia integradora de diversos saberes que supostamente levariam a uma maior integração do ser humano. Demonstra ser um material mais comprometido em oferecer autoconhecimento para o leitor do que aprofundamento acadêmico.

Numa outra linha está o livro *Estágios da Fé* de James Fowler. Ele traz a ideia de que a fé não é necessariamente religiosa e diz muito de como “uma pessoa vê a si mesma em relação aos outros, sob um pano de fundo de significados e propósitos partilhados.” (FOWLER, 1992, p.15). Embora admita o caráter pessoal da fé, reconhece que esta tem uma maior sustentação nos aspectos institucionais e dogmáticos das religiões, chamadas por ele de tradições cumulativas.

Assim descreve que sob esse aspecto, fé e religião são recíprocas e cada uma cresce e é renovada por uma relação mútua. Porém, faz uma ressalva de que essa explicação representa um ideal e que atualmente o “relacionamento entre fé e religião tornou-se problemático.” (FOWLER, 1992, p.20). Essa constatação escrita há mais de vinte e cinco anos, traz indicadores de uma inflexão cultural quanto às formas de se viver a dimensão espiritual e do distanciamento desta com as religiões.

Em uma proposta menos conceitual, Jean M. Twenge escreve o livro *IGen ou Geração I*, que na categorização da autora corresponde aos nascidos entre 1995 e 2007. Estes já chegaram ao mundo ligados à Internet, ao Ipad e ao conceito de smartphone através do iPhone, cuja tecnologia mudou a maneira como as pessoas se relacionavam com as informações e interagiam.

A escritora é americana e traz muitas informações sobre aquele país através de pesquisas quantitativas. Um desses dados despertou a atenção por sua similaridade com a realidade brasileira citada anteriormente, que é o número de estudantes universitários americanos que pensaram seriamente em se suicidar. Houve um aumento de 60% entre 2011 e 2016 (TWENG, 2018, p.130).

Com relação à espiritualidade numa comparação entre pesquisas revelou que 56% dos nascidos entre 2006-2008 se declaravam *moderadamente ou muito*

espiritual; já entre os nascidos entre 2014-16 esse índice cai para 48%, ou seja, uma queda de oito pontos percentuais em menos de uma década.

Entende-se que esses livros escritos em momentos diferentes e por pontos de vista completamente diferentes, têm em comum a necessidade de dialogar sobre as mudanças sociais, espiritualidade e processo de perda de qualidade de vida.

Conclusão

Embora possa parecer, ou até mesmo seja, uma abordagem muito mosaica a respeito de temas complexos, essa comunicação busca evidenciar os problemas inquietantes ao pesquisador que aqui expõe seu processo de busca num momento de incipiência.

Encontrar autores tão diferentes, mas com similaridades temáticas aponta para a relevância dos assuntos que os unem. O estilo de vida pós-moderna e as novas relações com a espiritualidade são fenômenos que interessam a um sem número de saberes.

A análise desses fenômenos trouxe consigo uma provocação, sobre a necessidade de compreender a relação pode haver entre eles e o aumento das doenças psíquicas e do desencanto com a vida.

Referências bibliográficas

- ABP - Associação Brasileira de Psiquiatria. Suicídio em Jovens. 2016. Disponível em: <legis.senado.leg.br › sdleg-getter › documento › download>. Acesso em 18 de agosto de 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- CORBÍ, Mariá. *Para uma Espiritualidade Leiga*. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.
- FOWLER, W. Fowler. *Estágios da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- TILLICH, P. *La dimension perdue*. Paris: Desclée De Brouwer, 1969.
- TWENGE, Jean M. *IGen: Por que as crianças superconectadas de hoje estão crescendo menos rebeldes, mais tolerantes, menos felizes e completamente despreparadas para a idade adulta*. São Paulo: nVersos, 2018.
- WILBER, Ken. *O Olho do Espírito*. Uma visão integral para um mundo que ficou ligeiramente louco. São Paulo: Cultrix, 2001.

A PROPOSTA ÉTICA DO CRISTIANISMO NÃO RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO

THE ETHICAL PROPOSAL OF NON-RELIGIOUS CHRISTIANITY OF GIANNI VATTIMO

Felipe de Queiroz Souto¹⁶⁷

Resumo

O cristianismo se desenvolveu na história da humanidade ocidental como uma fonte de fundamentação ética para os indivíduos e para os sistemas de valores sociais. Tal desenvolvimento fundamentou-se nas compreensões tradicionais do cristianismo sobre o aspecto da onto-teologia, cuja concepção sempre esteve ligada à ideia da verdade absoluta e, conseqüentemente, à violência. Sobre essa problemática apoiou-se o pensador italiano Gianni Vattimo, cujas provocações são desenvolvidas nesta pesquisa tendo como objetivo problematizar o cristianismo tradicional seguindo a perspectiva vattimiana para, então, propor o cristianismo não religioso analisando suas implicações éticas. O pensamento de Vattimo se articula sobre a filosofia de Nietzsche e Heidegger, entendendo-os como continuadores da mensagem cristã de secularização que é a mensagem denotativa do enfraquecimento das estruturas fortes, da onto-teologia e, conseqüentemente, da metafísica da presença. Também deriva desta perspectiva o *pensiero debole* como um modo de operar a filosofia sem apoiar-se nas estruturas do pensamento metafísico. Os resultados obtidos estão refletidos na conclusão ao afirmarmos, junto a Gianni Vattimo, a possibilidade de um cristianismo não-religioso fruto do *chárítas*, o único apelo prático presente na Bíblia e anunciado por Jesus aos seus discípulos e que não possui conotação metafísica. Este apelo prático é a pedra angular de um novo cristianismo que se abre na pós-modernidade como a religião na caridade, podendo desenvolver-se em perspectiva ética e democrática. A metodologia utilizada para a constituição da pesquisa foi a análise hermenêutica dos textos de Vattimo, a saber, *Crer que se crê* (2018), *Depois da Cristandade* (2004) e *Adeus à verdade* (2016), pondo em diálogo com outros textos do autor e de comentadores.

Palavras-chave: Vattimo. Cristianismo não religioso. Hermenêutica. Ética pós-metafísica.

Abstract

The christianity developed in the history of Western humanity as a source of ethical ethics for individuals and for social value systems. This development was based on the traditional understandings of Christianity about the aspect of onto-ontology, whose appearance has always been linked to the idea of absolute truth and, consequently, to violence. This problem, studied by the Italian thinker Gianni Vattimo, and developed in this research, problematizes the traditional Christianity, following a Vattimian perspective. In this way, we move to the non-religious Christianity analyzing its ethical

¹⁶⁷ Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas (2018). Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Bolsista através do Processo nº 2019/13459-8 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: felipeqsouto@gmail.com

implications. Vattimo's thought is articulated with the philosophy of Nietzsche and Heidegger, understanding them as continuing the Christian message of secularization, which is a denotative message of the weakening of strong structures, of onto-ontology and, consequently, of the metaphysics of presence. They either derive from this perspective or weaken thinking as a way of operating a philosophy without relying on the structures of metaphysical thought. The results obtained are reflected in the conclusion of the report, together with Gianni Vattimo, a possibility of a non-religious Christianity originated by *cháritas*, the single practical appeal in the Bible and announced by Jesus to his disciples that has no metaphysical connotation. This practical resource is a cornerstone of a new Christianity that opens postmodernity as a religion in charity and can develop in an ethical and democratic perspective. The methodology used for the constitution of the research was the hermeneutic analysis of the texts of Vattimo: *Crer que se cr  * (2018), *Depois da Cristandade* (2004) and *Adeus    verdade* (2016), putting in dialogue with other texts of the author and commentators.

Keywords: Vattimo. Christianity non religious. Hermeneutic. Ethic postmodernity.

Introdu  o

O cristianismo sempre foi tomado como uma fonte de fundamenta  o   tica para as sociedades que se desenvolveram até o nosso tempo. Fundamenta  o que sempre teve como premissa lógica a existência do Deus onto-teológico como funda  o de todas as coisas e da natureza humana. Essa estrutura de pensamento sofreu, durante a história da humanidade, diversas fraturas advindas de pensadores que contrariam a lógica metafísica da proposta cristã, como    o caso de Comte, que pensou numa sociedade cientificista ignorando a a  o do deus-fundamento, mas colocando em seu lugar a objetividade das ciências. Também    o caso de Nietzsche, que alimentou em seus escritos o chamado niilismo ativo que não previa fundamento para os valores humanos e chegou a afirmar a própria morte de Deus em *Gaia Ciência* (1882).

A questão que nos cabe   : o que resta depois que Deus morreu? Qual cristianismo    possível? Sobre essa questão, debruça o filósofo italiano Gianni Vattimo o qual apresentaremos na seguinte forma: no primeiro momento abordaremos a problematiza  o do cristianismo tradicional a partir de Vattimo, para então compreendermos como se desenvolve em seu pensamento o cristianismo não religioso, onde se encontra a constru  o   tica que apreciamos na terceira parte.

1. Por um cristianismo não religioso

O tema da religião para Vattimo    um tema pessoal que passa, sobretudo, pela sua identidade e que persegue o cristianismo como fonte primária de toda sua

discussão, principalmente para a problematização que ele estabelece frente ao modo como a vivência cristã se deu e continua se dando no mundo contemporâneo.

1.1. Por que o cristianismo precisa ser problematizado?

A forma como as sociedades medieval e moderna conceberam o cristianismo durante seu desenvolvimento, configurou-se a partir de uma leitura metafísica do evento cristão a qual, para Vattimo, é a encarnação do Filho de Deus. Essa leitura metafísica corresponde ao modo onto-teológico e peremptório de compreensão da realidade e de tudo o que ela envolve: a existência humana, o mundo, a ética, a política e etc. Essa maneira de interpretação ocasionou na história da humanidade, de um lado, grandes avanços para as épocas nas quais ela se dava como único modo de compreensão da revelação cristã.

Por outro lado, ela também foi responsável por evidenciar uma crescente fundamentalista no pensamento ocidental que legitimou atos nada correspondentes ao que de fato é pregado pelo evangelho. Exemplo disso é a concepção de dogmas peremptórios (VATTIMO, 2018, p. 56-60), as guerras justas (VATTIMO, 2018, p. 74), a hermenêutica fechada da bíblia (VATTIMO, 2004, p. 44; 2016, p. 63-64) - que em alguns casos a colocava como um livro de verdades científicas - e, como fato mais criticado, o distanciamento entre a fé e as descobertas da ciência moderna (VATTIMO, 2006, p. 68).

Na sociedade hodierna, a crescente fundamentalista ainda nos assombra com o seu espectro desejoso por fundamentar a vida humana numa “ordem natural” (VATTIMO, 2016, p. 66-72), concebida a partir da noção de um deus onto-teológico que sustenta hierarquicamente a existência do mundo. Essa atitude nos leva a compartilhar de uma visão fortemente alastrada no imaginário popular: a compreensão de um Deus-fundamento que garante a essência de todas as coisas existentes, como se ele fosse uma espécie de “Deus ato puro de Aristóteles” (VATTIMO, 2004, p. 110). O desejo de Vattimo ao traçar um novo modo de viver o cristianismo é por superar essa onto-teologia. Cabe lembrar que as suas afirmações acerca do cristianismo correspondem à vivência cristã europeia, sobretudo italiana, do catolicismo durante o papado do João Paulo II, a qual corresponde diretamente à discussão levantada. Vattimo afirma:

Começa-se a ver, a partir daqui, também em que sentido o autoritarismo da Igreja Católica acentuado especialmente nas atitudes de alguns pontífices, como João Paulo

II, esteja ligado à metafísica; não apenas a uma metafísica determinada, a que permeia toda a tradição ocidental na forma do aristotelismo repensado por Santo Tomás, mas na metafísica em sentido heideggeriano, à ideia de que exista uma verdade objetiva do ser que, uma vez conhecida (pela razão iluminada pela fé), torna-se também a base estável de um ensinamento dogmático e, sobretudo, moral que pretende fundamentar-se na natureza eterna das coisas. (VATTIMO, 2018, p. 44-45)

Quais são as atitudes autoritárias de João Paulo II? Para Vattimo, elas são traduzidas nos atos do pontífice em relação à moral e a vida dos cristãos, cujas decisões papais ferem a liberdade do indivíduo, constituindo-se em formas de autoritarismo vindo da Igreja, tais como: o celibato sacerdotal, sacerdócio apenas masculino (VATTIMO, 2006, p. 69), proibição de preservativos (VATTIMO, 2018, p. 54) e condenação da homossexualidade (VATTIMO, 2018, p. 75). No entanto, o que se torna evidente é que o autoritarismo papal possui sua fonte na onto-teologia que concebe o Deus Criador como Deus Fundamento e sobre o qual toda a existência está sustentada.

A onto-teologia se revela, portanto, como a verdade objetiva das coisas e que precisa ser conhecida cada vez mais pela razão; tem a Igreja como sua porta-voz principal enquanto aquela que está fundada sobre a “ordem” metafísica de mundo (VATTIMO, 2016, p. 62). Uma compreensão desta maneira implica conceber a figura da igreja como uma estrutura forte hierarquicamente e verticalmente autoritária. Esta proposta de vivência eclesial distancia-se da proposta cristã, pois insinua a violência. E que na sua leitura é aliada à metafísica por seu caráter impositivo da verdade e dos dogmas que ela carrega (VATTIMO, 2004, p. 146-148).

1.1. O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo

Influenciado pela filosofia de Joaquim de Fiori – monge cisterciense do século XII que concebeu a história do mundo em três idades: a do Pai, marcada pela lei e pela servidão; a do Filho, marcada pela graça e pela servidão filial; e a do Espírito Santo, marcada por um estado de graça mais perfeito e pela liberdade – Vattimo analogamente, relaciona a Idade do Espírito com a pós-modernidade, entendendo que a marca da liberdade e a “inteligência espiritual” de que fala Fiori se traduz no nosso tempo como hermenêutica na qual a interpretação da escritura pode ser operada dentro da liberdade de cada sujeito (VATTIMO, 2004, p. 37-54).

Nesta perspectiva, o cristianismo é, por excelência, uma espiritualidade imersa na historicidade, pois está fundamentado sobre o evento da *kénosis* de Deus que é a

passagem do Deus da transcendência para a imanência, a historicidade que constitui as vivências humanas. E é aqui que o Deus cristão quis se dar, pois “o próprio Cristo se apresenta como alguém que interpreta uma escritura precedente” (VATTIMO, 2016, p. 77-78). Isso significa que, ao assumir a historicidade humana, Jesus torna-se, sobretudo, um hermenêuta. Pois, é alguém que não veio trazer uma verdade absoluta, mas sim alguém que veio interpretar uma noção de verdade para determinado contexto situado e epocal.

Em termos equivalentes, o cristão pós-moderno é alguém que deve ser capaz de interpretar a mensagem cristã mediante sua própria experiência fática de vida. Vattimo recorre à filosofia de Heidegger para compor a trama existencial do sujeito pós-moderno, composto de uma historicidade própria que lhe dá categorias próprias para a compreensão do mundo e que não são determinadas a partir da onto-teologia ou por uma “metafísica da presença” que busca identificar o ser com o ente. Para Vattimo, o ser se dá no evento (*Ereignis*) enquanto uma situação própria do *Dasein* que o vivencia. Disso resulta que não há ser sem a historicidade do *Dasein*; não há verdade sem que essa se constitua na experiência existencial do sujeito.

Também é sobre a filosofia de Nietzsche que Vattimo completa seu pensamento acerca do cristianismo. Partindo do fragmento 125 de *Gaia Ciência* o qual sentencia a morte de Deus, ele entende que o deus que morreu é o deus da onto-teologia, do fundamento das coisas, da racionalidade. De Nietzsche, Vattimo também assume a compreensão acerca da “transmutação de todos os valores”, implicando o argumento na perspectiva niilismo ativo ao afirmar a não existência de um fundamento para a moral, a sexualidade, a política e, sobretudo, para Deus. O niilismo ativo passa a ter consciência de sua situação hermenêutica (TEIXEIRA, 2006, p. 210) e opera no mundo contemporâneo como a *chance* de não produzir novamente o mundo como fábula.

Articulando-se sobre a filosofia de Nietzsche e Heidegger, conhecidos por seus posicionamentos críticos frente à metafísica operada no cristianismo tradicional, Vattimo entende que ambos filósofos, na realidade, estão em harmonia com a mensagem cristã (VATTIMO, 2018, p. 23-29). Isso se dá, mediante a compreensão que ele possui acerca da encarnação de Jesus. Para ele, a kénosis do Verbo denota a secularização da revelação cristã, pois evidencia um Deus que legitima a dissolução da metafísica e a “dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista” (VATTIMO,

2018, p. 45) a partir de seu enfraquecimento, permitindo ao texto sagrado dar-se como “revelação continuada” (VATTIMO, 2018. P. 44-47) na história dos sujeitos históricos e situados. Provém, ainda desta concepção, o conceito vattimiano de *pensiero debole* que indica a secularização da filosofia (por deixar de lado o ser onto-teológico) e a abertura para uma compreensão de mundo que se expressa de forma democrática e dialógica. O *pensiero debole* também acompanha a dissolução progressiva da sacralidade metafísica, implicando no seu lugar a hermenêutica.

Deste modo, temos que o cristianismo não religioso de Vattimo se dá enquanto uma experiência existencial com tonalidade espiritual. O termo *religioso* no léxico vattimiano carrega a marca da instituição, dos dogmas e das leis fundamentadas sobre a égide do Deus onto-teológico legitimador da violência e da supremacia das hierarquias. Portanto, se o cristianismo não religioso deixa de lado a instituição, os dogmas e as leis, é necessário que ele se sustente sobre outro princípio. E este princípio é, para Vattimo, o axioma dos mandamentos de Jesus o qual se dá como um apelo prático na mensagem cristã, que é a *cháritas* (VATTIMO, 2006, p. 71), estabelecida como um princípio sem o caráter peremptório da metafísica, mas que opera tendo o niilismo como motivação (VATTIMO, 2018). Sobre a *cháritas*, avançamos para o caráter ético do cristianismo não religioso de Gianni Vattimo.

2. A ética no cristianismo não religioso

A ética no pensamento de Vattimo se dá como implicação de toda sua filosofia e atravessa a sua concepção de cristianismo de modo tangencial. Assim, na esteira do pensamento que identifica a verdade com a *cháritas*, Vattimo corrobora para a construção de uma ética da proveniência (VATTIMO, 2016, p. 93-103) que não é oriunda do princípio metafísico da natureza humana, mas se constitui pela historicidade e pela finitude do homem que provoca a desconstrução e reconstrução dos valores a partir de sua posição niilista. Se no período medieval tínhamos o Deus onto-teológico como valoração da ética e fundamento da natureza humana e na modernidade a metafísica do sujeito enquanto premissa lógica que sustenta todas afirmações decorrentes, na pós-modernidade – a época do fim da metafísica – temos a hermenêutica que se dá no horizonte dos sujeitos históricos como compreensão de mundo e, conseqüentemente, de formulação ética. Com isso,

torna-se necessário que essa ética seja elaborada mediante um processo que considere a alteridade, tão própria do pluralismo cultural, social e religioso, e reconheça a

finitude, o limite humano e a situação hermenêutica de compartilhamento com outrem, em que cada pessoa se encontra. (GONÇALVES, 2018, p. 257)

A ética no pensamento de Vattimo, revela-se, portanto, plural na medida em que “amplia horizontes” (VATTIMO, 2016, p. 97) mediante o apelo da alteridade que nos chama ao outro e nos esclarece sobre nossa responsabilidade. Esse apelo denota a proveniência e a herança que a ética carrega colocando-se em diálogo responsável com a tradição que a antecede, com o futuro que a sucede e com o outro que a provém. Desta forma, “o respeito ao outro é sobretudo o reconhecimento da finitude que nos caracteriza a ambos e que exclui qualquer superação definitiva da opacidade que cada qual carrega consigo” (VATTIMO, 2016, p. 102).

Considerações finais

Podemos considerar que a ética no pensamento de Gianni Vattimo é fruto de suas implicações filosóficas acerca do cristianismo. Assim, o cristianismo não religioso que se baseia no princípio da *cháritas* e na *kénosis* do Verbo, abre a possibilidade para a ética se dar como uma implicação prática na experiência do sujeito. As implicações práticas desta ética são movimentadas no campo da moral, da sexualidade, da bioética e, sobretudo, corresponde à liberdade dos indivíduos por acolher ou não modos de vida impostos pela igreja, pela sociedade, pela lei e etc. Assim, qualquer afirmação que se fundamente sobre a “natureza humana” viola a liberdade de cada pessoa a qual deve acolher para si os princípios correspondentes à sua vivência existencial. Esse campo nos permite olhar para o outro com respeito, sobre a égide da *cháritas* sempre em que formos propor diálogos.

Referências bibliográficas

- GONÇALVES, P.S.L. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. *Pistis & Práxis*, Curitiba/PR, v. 10, n. 2, maio/ago. 2018, p. 244-268
- TEIXEIRA, Evilázio. Pós-modernidade e niilismo – um diálogo com Gianni Vattimo. *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, jul./dez. 2006, p. 209-224
- 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. *Adeus à verdade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016
- VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004

ST 07 - PENTECOSTALISMOS E PROTESTANTISMOS

A MORTE SUBIU POR NOSSAS JANELAS: O DISCURSO SECULAR E RELIGIOSO DO PENTECOSTALISMO NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2018

DEATH ROSE THROUGH OUR WINDOWS: THE SECULAR AND RELIGIOUS SPEECH OF PENTECOSTALISM IN THE 2018 PRESIDENTIAL ELECTIONS

Liniker Xavier¹⁶⁸

Resumo

Peter Berger defende que a secularização e a modernidade, ao contrário do que se pensou inicialmente, não acarretaram no declínio da religião no mundo. Em alguns lugares, os povos são ainda mais religiosos que antes. Se há um produto oriundo destes processos, ele é o discurso secular que aparece na língua do fiel. A capacidade de negociação dos discursos secular e religioso é uma característica fundamental na criação da imagem de um fiel religioso moderno. Este discurso, secular em determinados momentos e religioso quando conveniente, surge nos mais diversos âmbitos da vida do sujeito. Nesta comunicação, apresentamos como esta negociação aparece no discurso de uma parcela de fiéis pentecostais que optaram por votar no então candidato Jair Bolsonaro (PSL), ainda que este apresente uma série de divergências com a pregação pentecostal. A pregação inclusiva de vida e esperança para o marginalizado deu lugar a discurso de exaltação da morte.

Palavras-Chave: Política. Bolsonaro. Pentecostalismo. Secularização.

Abstract

Peter Berger argues that secularization and modernity, contrary to what was initially thought, did not lead to the decline of religion in the world. In some places, people are even more religious than before. If there is a product from these processes, it is the secular discourse that appears in the language of the believer. The ability to negotiate secular and religious discourses is a fundamental feature in creating the image of a modern religious believer. This discourse, secular at certain times and religious when appropriate, emerges in the most diverse areas of the subject's life. In this paper, we present how this negotiation appears in the speech of a portion of Pentecostal faithful

¹⁶⁸ Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Mestre em Teologia pela Unicap. Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Faculdade Joaquim Nabuco. Membro pesquisador do grupo de pesquisa Cristianismo e Interpretações, da Universidade Católica de Pernambuco. Membro da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, desenvolve trabalhos voltados principalmente aos jovens e adolescentes do subúrbio do Recife.

who chose to vote for then-candidate Jair Bolsonaro (PSL), even though he has a number of disagreements with Pentecostal preaching. The inclusive preaching of life and hope for the marginalized gave way to a speech of exaltation of death.

Keywords: Politics. Bolsonaro. Pentecostalism. Secularization.

Introdução

Em seu livro "Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista", Peter Berger conclui que, diferente do que foi pensado inicialmente, a modernidade não acarretou necessariamente no declínio da religião (BERGER, 2017, p. 9). Esta é uma evidência empírica, principalmente se levarmos em consideração que temos diferentes secularismos, em diferentes momentos da história e em diferentes lugares. O ambiente de modernidade não é necessariamente contrário a religião. Berger entende a modernidade como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia. É a partir do moderno que se verifica a expansão da urbanização do mundo. O planeta se torna uma enorme cidade e já não existem distâncias porque, na prática, todos estão conectados, o mundo está em rede (BERGER, 2017, p. 26). No entanto, todo este aparato tecnológico não foi suficiente para tornar o ser humano menos religioso.

Neste mundo moderno e cheio de tecnologia, a realidade passa a ser enxergada de múltiplas maneiras. É o fenômeno do pluralismo onde diferentes pessoas, com diferentes cosmovisões, vivem juntas pacificamente. Há, destaca Berger, uma característica fundamental para a promoção do pluralismo: tem que existir, obrigatoriamente, a conversação constante entre os diferentes sujeitos. O pluralismo requer interação (BERGER, 2017, p. 20). É no ambiente plural que a relativização aparece e se torna uma experiência constante, permanente. A aceitação da relatividade admite que seja possível lidar com realidades diferentes daquela tida como única e normativa. É, portanto, um ambiente onde as certezas atravessam um processo de enfraquecimento (BERGER, 2017, p. 33). Na medida em que a verdade absoluta vai se descaracterizando, os sujeitos que a detém se tornam vulneráveis, o que abre um segundo processo, o do fundamentalismo, que pode existir em maior ou menor grau, com vários níveis de sofisticação, em uma tentativa do reestabelecimento das certezas e verdades tidas como absolutas.

Dentro deste cenário que envolve pluralismo, modernidade e secularização, ao invés de um declínio da religião, se registra a produção de um discurso secular. O fiel moderno agora faz ele mesmo o balanceamento entre estes os dois discursos, secular e religioso, que está presente em todas as áreas da sua vida, inclusive na hora de votar.

1. O discurso secular em Berger

Produto da modernidade, o discurso secular aparece nas mentes subjetivas dos indivíduos e na ordem objetiva da sociedade (BERGER, 2017, p. 109). Há áreas da vida em que o sujeito enquanto indivíduo vai priorizar o discurso secular, mesmo sem abrir mão do religioso. O inverso também acontece. Os dois discursos coexistem sem se enfrentar. O que muda é a dosagem de cada um. Berger aponta a forma de lidar com a doença como um exemplo desta negociação de discursos. Quando se reza pelo doente, o que se espera não é necessariamente um milagre, mas que o poder divino aja pelas mãos dos homens. Não se deixa de fazer uma cirurgia, mas se pede que Deus use a mão dos médicos. Da mesma forma, um número considerável de fiéis da Igreja Católica crê em reencarnação e, ainda, praticam o controle da natalidade (BERGER, 2017, p. 119). Assim, se aplicam as definições religiosas e seculares. É essa capacidade de negociação que determina o indivíduo como um crente religioso e uma pessoa moderna, ao mesmo tempo, em maior ou menor grau.

Conforme a avaliação de Berger, levando em consideração o fator da negociação dos discursos, o pentecostalismo deve ser compreendido como um movimento sociológico de modernização. O crente pentecostal é moderno e isso implica em uma série de consequências, como, por exemplo, a promoção de uma comunidade baseada na livre associação voluntária. Essa comunidade é oferecida especialmente para as pessoas que se desintegram do que Berger (2017, p. 126) vai chamar de “fontes tradicionais de apoio social”, ou seja, sua família, sua tribo, seu clã. A comunidade moderna pentecostal também individualiza a decisão de pertença. É necessária a livre associação que implica no ato de “aceitar a Jesus como seu único e suficiente salvador pessoal”. É um fator que está no núcleo da crença e conversa diretamente com a questão da autoestima e autoconfiança do fiel. Há que se considerar, ainda, que o movimento pentecostal, críticas que possam ser feitas à parte, implicou na emancipação de mulheres e confere especial atenção à educação

das crianças. Conforme aponta Teixeira (2013, p. 20), a irradiação evangélica aponta para uma “singular e vigorosa ressurgência da religião, que ganha uma fisionomia particular na pujante presença pentecostal”.

2. Breve apanhado da negociação de discursos no mensageiro da paz

É possível observarmos essa negociação de discursos apontada por Berger especialmente no pentecostalismo assembleiano. Nossa breve análise vai apresentar alguns textos divulgados no *Mensageiro da Paz*, periódico oficial da denominação. Em maio de 1985, a publicação apresentava a importância de fazer uso do potencial que possuía para eleger parlamentares assembleianos. Ao mesmo tempo em que conclama os fiéis, ressalta que a sua segurança estava em Deus:

A nossa igreja tem suficiente potencial para colocar um representante em cada Estado no Parlamento. O compromisso da igreja, nesse caso, não pressupõe um envolvimento político co-partidário, pois nossa segurança está em Deus, mas representa um esforço da igreja manifestar sua benéfica influência nas mais altas esferas da vida pública (MESSAGEIRO DA PAZ, maio de 1985, p. 1).

Um ano após esta edição, Sylvestre lançava um texto que era ainda mais enfático: quem é crente deveria votar em um irmão por uma questão de amor:

Bastaria o argumento do amor cristão para fazer com que os crentes votassem nos crentes. Porque quem ama, não quer ver o seu irmão derrotado. Crente vota em crente, porque, do contrário, não tem condições de afirmar que é mesmo crente (SYLVESTRE, 1986, p. 53-54).

Há outros vários emblemáticos momentos em que os discursos secular e religioso aparecem em maior e menor grau em negociação. O periódico assembleiano já se posicionou a favor da eleição de Fernando Collor, no segundo turno, e, após o seu impeachment, calou-se. A única referência lida no jornal, meses depois da saída de Collor, dizia que “Deus estava passando o Brasil a limpo”, sem citar nome algum. Ainda, em outro exemplo de negociação dos discursos, o *Mensageiro da Paz*, em janeiro de 1990, negava a possibilidade da reunificação da Alemanha por razões bíblicas escatológicas ligadas aos livros de Daniel, no Antigo Testamento, e do Apocalipse, no Novo Testamento. Após a reunificação, o fato foi simplesmente ignorado.

3. Jair Bolsonaro em conversa com os pentecostais

Famoso por seus posicionamentos polêmicos, o então candidato à presidência Jair Bolsonaro (PSL), em 2018, apareceu em fotos ao lado do presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, o pastor José Wellington Costa Junior. Na edição de número 1.600, que circulou em setembro de 2018, o Mensageiro da Paz, trouxe em sua capa matéria que afirmava "a diferença do voto evangélico em uma eleição acirrada". O voto dos evangélicos, destaca a publicação, seria determinante. O estreitamento da relação entre as Assembleias de Deus e a política defendida por Bolsonaro causa estranhamento quando tomamos por base as raízes do movimento pentecostal, que difere quase que absolutamente de uma série de questões morais defendidas pela igreja.

Na rádio Jovem Pan, Bolsonaro afirmou, em 2016, que o erro da ditadura foi torturar e não matar. Em 1999, na TV Band, disse que "no período da ditadura, deviam ter fuzilado uns 30 mil corruptos, a começar pelo presidente Fernando Henrique, o que seria um grande ganho para a nação". Durante a campanha de 2018, conclamou seus eleitores para "fuzilar a petralhada do Acre". Ao humorístico CQC, sobre a prática de sexo com animais, disse que "todo mundo ia atrás de galinha no galinheiro na minha cidade. Alguns, mais malandros, iam atrás da bezerrinha, da jumentinha. Era comum. Não tinha mulher como tem hoje".

O discurso do então candidato à presidência, sobre segurança pública, era baseado sempre na máxima do "bandido bom é bandido morto". A defesa da posse e do porte de armas se tornou uma constante entre Jair Bolsonaro e seus seguidores. É um elemento curioso aliar este discurso de morte com as raízes pentecostais, que sempre pregou a salvação para o pecador arrependido, seja ele quem for, ainda que o mais vil. Sobre a salvação, o texto da Declaração de Fé das Assembleias de Deus afirma que ela está disponível "a todos os que confessam a Jesus Cristo como seu único salvador pessoal" (SOARES, 2017, p. 109). O texto afirma, ainda, que o evangelho "contempla a todos e a ninguém exclui" e que "todos, sem exceção, podem ser salvos através dos méritos de Jesus" já que Deus "não predestinou incondicionalmente pessoa alguma à condenação" e "almeja que todos, arrependendo-se, convertam-se dos seus maus caminhos" (SOARES, 2017, p. 110).

A pesquisa eleitoral divulgada pelo IBOPE no dia 27 de outubro de 2018, um pouco antes do segundo turno entre Jair Bolsonaro (PSL) e Fernando Haddad (PT), apontava que, entre os evangélicos, Bolsonaro somava 58% das intenções de voto contra 31% de Haddad. A diferença numérica de 27 pontos é expressiva, apesar de ser a menor na série de pesquisas do IBOPE. Em 15 de outubro, Bolsonaro tinha 66% contra 24% de Haddad entre os evangélicos. No dia 23 do mesmo mês, o placar era de 59x27 para o candidato do PSL. Entre os católicos, a diferença era bem menor. Em 15 de outubro, Bolsonaro somava 48% contra 42% de Haddad. Em 23/10, o primeiro tinha 47% contra 41% do candidato do PT. Às vésperas da eleição, uma virada: 45% dos católicos declararam o voto em Haddad, contra 43% de Bolsonaro.

Considerações finais

Alegar que a eleição de Jair Bolsonaro para presidência do Brasil é mérito exclusivo dos religiosos, especialmente dos pentecostais, é uma afirmação apressada, ligeira e pouco fundamentada. No entanto, há que se destacar a importância da participação da religião, e, especialmente do pentecostalismo, neste processo eleitoral de 2018. Duas chaves devem ser levadas em consideração: a primeira, ensaiamos nesta comunicação, trata da negociação de discursos. Ainda, há que se levar em consideração um segundo aspecto que não cabe neste espaço e trata das representações sociais destes pentecostais. O fato é que a aceitação de Jair Bolsonaro por parte do eleitor evangélico pentecostal é um fenômeno que merece ser avaliado com cuidado, principalmente quando levamos em consideração que, na mesma eleição, a candidata Marina Silva, evangélica e pentecostal, terminou o pleito com apenas 1% dos votos válidos, atrás até mesmo do Cabo Daciolo, que comparecia aos debates munido de uma Bíblia e terminou o pleito com 1,26% dos votos válidos.

O discurso de morte passou a integrar o discurso destes fieis. Em algum momento o pecador passou a ser lido apenas como criminoso e a pena capital passou a ser chancelada com base em uma série de textos bíblicos isolados e retirados de seus contextos. A morte, como já denunciava o profeta Jeremias, subiu por nossas janelas. Um pouco mais da relação entre a eleição de Bolsonaro e o pentecostalismo (ou a falta desta relação) foi abordada por mim em artigo publicado no periódico Interações, da PUC Minas, citado nas referências desta comunicação.

Referências bibliográficas

- BERGER, Peter Ludwig. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- MENSAGEIRO DA PAZ. Em eleição acirrada, mais uma vez voto evangélico faz diferença. ano 87, n. 1600, setembro de 2018. Capa, p. 4-5.
- MENSAGEIRO DA PAZ. Os nossos representantes na constituinte. Ano 55, n. 1177, maio de 1985. Capa, p. 1.
- MENSAGEIRO DA PAZ. Por trás do muro de Berlim. Ano 60, n. 1236, janeiro de 1990. p. 12-13.
- SOARES DA SILVA, Esequias (org.). *Declaração de Fé das Assembleias de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão*. São Paulo: Pergaminho, 1986.
- TEIXEIRA, Faustino; MENESES, Renata (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- XAVIER, Liniker. Eleições 2018 e os valores cristãos na Escola Dominical: convergências e contradições pentecostais. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v. 14, n. 25, p. 96-116, jan./jun. 2019.

A CONVERSÃO AO PENTECOSTALISMO EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO NORDESTE DO PARÁ: ALGUNS APONTAMENTOS DECOLONIAIS*

THE CONVERSION TO PENTECOSTALISM IN A QUILOMBOLA COMMUNITY OF THE NORTHEAST OF PARÁ: SOME DECOLONIAL NOTES

Alef Monteiro (de Souza)¹⁶⁹
Manoel Ribeiro de Moraes Júnior¹⁷⁰

Resumo

A conversão ao pentecostalismo em comunidades quilombolas no Brasil ainda é um fenômeno pouco explorado pelas ciências que estudam a religião pentecostal em suas várias matizes. No que diz respeito às comunidades quilombolas da Amazônia, o silêncio aumenta sobretudo por causa do "mito indígena" que encobriu a presença africana na Amazônia. Não obstante, nessa região está o estado do Pará que é o estado brasileiro com o maior número de comunidades quilombolas tituladas e também, por coincidência, o berço da maior igreja pentecostal do país: a Assembleia de Deus, igreja que vem aumentando consideravelmente seu número de fiéis entre os quilombolas. Ocupando-se com um recorte dessa expansão pentecostal nas comunidades quilombolas da Amazônia Paraense, a presente comunicação sintetiza os resultados preliminares da pesquisa de mestrado que vem sendo desenvolvida na comunidade quilombola São Pedro, no Município de Castanhal, Nordeste do estado do Pará. O objetivo da investigação é analisar as mudanças engendradas pelo pentecostalismo na cultura e na dinâmica social da comunidade. Para tanto, a metodologia adotada tem sido a observação participante e realização de entrevistas semiestruturadas cujos dados são interpretados a partir de uma perspectiva decolonial. Os resultados preliminares apontam que a conversão ao pentecostalismo ocorre, entre outros motivos, por causa da eficaz redução do imaginário fantástico amazônico à teodicéia maniqueísta de fim do mundo do pentecostalismo. Tal redução é imbuída de colonialidade e é reificada porque se reveste com aura de factualidade ao fornecer conduta de vida correspondente à colonialidade das outras esferas da vida moderna capitalista. A colonialidade racista do pentecostalismo tem efeito destrutivo sobre muitos elementos da cultura quilombola, porém, a cultura local não é passiva, ao se converterem, os quilombolas ressignificam o pentecostalismo aos seus modos e forjam uma religiosidade pentecostal única, num movimento contínuo e simultâneo em que a colonialidade vence e ora é vencida.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

¹⁶⁹ Graduado em Ciências sociais (UFPA). Discente de mestrado no PPG em Sociologia e Antropologia da UFPA. E-mail: alefmonteiro1@gmail.com

¹⁷⁰ Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Professor do PPG em Ciência da Religião da UEPA e do PPG em Sociologia e Antropologia da UFPA. E-mail: manoelmoraes@uepa.br

Palavras-chave: Conversão. Pentecostalismo. Quilombolas. Amazônia Paraense. Teoria Decolonial.

Abstract

The conversion to Pentecostalism in quilombola communities in Brazil is still a phenomenon little explored by the sciences that study the Pentecostal religion in its various segments. Concerning the quilombola communities of the Amazon, the silence increases mainly because of the "indigenous myth" that covered the African presence in the Amazon. Nevertheless, in this region is the state of Pará which is the Brazilian state with the largest number of titled quilombola communities and also, coincidentally, the cradle of the largest Pentecostal church in the country: the Assembly of God, church that has considerably increased its number of faithful among the quilombolas. Focusing on this Pentecostal expansion in the quilombola communities of the Paraense Amazon, this communication summarizes the preliminary results of the master's research that has been developed in the quilombola community of São Pedro, in the municipality of Castanhal, northeast of the state of Pará. The objective of the investigation is to analyze the changes engendered by Pentecostalism in the culture and social dynamics of the community. To this end, the methodology adopted has been participant observation and semi-structured interviews whose data are interpreted from a decolonial perspective. Preliminary results indicate that the conversion to Pentecostalism occurs, among other motives, because of the effective reduction of the fantastic Amazonian imagination to the end-of-world Manichaeian theodicy of Pentecostalism. Such a reduction is imbued with coloniality and is reified because it has an aura of factuality by providing conduct of life corresponding to the coloniality of the other spheres of modern capitalist life. The racist coloniality of Pentecostalism has a destructive effect on many elements of Quilombola culture, but local culture is not passive. When converted, Quilombolas resignify Pentecostalism in its own ways and forge a singular Pentecostal religiosity in a continuous and simultaneous movement in which Coloniality wins and is now defeated.

Keywords: Conversion. Pentecostalism. Quilombolas. Paraense Amazon. Decolonial theory.

Introdução

Esta comunicação consiste apenas em alguns apontamentos que fiz a partir de alguns dados gerados em campo, na pesquisa de mestrado que venho dando prosseguimento orientada pelo Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Jr., na Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Nela, tenho investigado o processo de conversão ao pentecostalismo na comunidade quilombola São Pedro, um quilombo reconhecido pela Fundação Palmares desde 2007, e que está situado no município de Castanhal, Pará. Esse quilombo é uma comunidade que fica na divisa entre os municípios de Castanhal e Inhangapí, em um território composto por outras

cinco comunidades quilombolas com quem São Pedro compartilha a mesma origem histórica, a saber: Pitimandeuá, Cacoal, Itaboca, Quatro Bocas e Bacuri.

De acordo com Vicente Salles (2004), os quilombos dessa parte da região Nordeste do Pará, na bacia do Rio Guamá, que seguem o leito do seu afluente Rio Inhangapí, como é o caso de Pitimandeuá (que é a maior dessas comunidades), surgiram no segundo quartel do século XIX, durante a Cabanagem. Nesse momento, os engenhos das cercanias de Belém foram invadidos, alguns destruídos e os escravizados foram arregimentados pelas tropas cabanas. Porém, boa parte fugiu do conflito e se aquilombou na área onde ainda hoje estão essas comunidades.

Contudo, essa é a versão historiográfica. A memória local contra outra(s) versão(sões). A mais difundida é a versão que conta que a Sr.^a Ana Maria da Silva, uma portuguesa dona da fazenda em cujas terras os quilombos se formaram, antes de retornar à para Portugal (por motivos variados), deu a posse da terra aos quilombolas¹⁷¹.

Fato é que essas comunidades sempre viveram sem a presença do pentecostalismo até os anos de 1990. Desde a chegada do pentecostalismo nesse território e seu sucesso em São Pedro por um motivo bastante inusitado, muitos conflitos se formaram e foi justamente por causa deles que cheguei a essa comunidade. No ano de 2017, quando eu pesquisava as maneiras em que o pentecostalismo assembleiano contribuía ou não com o racismo (MONTEIRO, 2017), fui informado pelo Prof. Dr. Assunção Amaral, do Campus Universitário de Castanhal (UFPA), das várias dificuldades (verdadeira rejeição) que seu programa de extensão Universidade No Quilombo – um programa que visa a valorização das culturas africanas e afro-brasileiras nos quilombos – vinha enfrentando para implantar seu projeto em São Pedro, uma comunidade composta por 52 famílias, das quais 28 são da Assembleia de Deus.

Imediatamente me aproximei da comunidade e muitos outros conflitos chegaram ao meu conhecimento: na escola os professores não sabem como trabalhar as especificidades da Educação Escolar Quilombola frente à resistência dos pais a temas e propostas de metodologia pedagógica; muitos conflitos entre famílias se estabeleceram, algo que é muito sério nessas sociedades em que o território e o

¹⁷¹ Ainda não encontrei qualquer documento que corrobore essa versão.

parentesco são fundamentais. Porém, antes de comentá-los, creio ser necessário uma breve exposição da religiosidade quilombola local. Tal tarefa é elucidativa do contexto em que se deu a inserção do pentecostalismo em São Pedro.

2 A outrora típica religiosidade quilombola da Amazônia paraense

De acordo com Simmel (2010), os seres humanos possuem uma função subjetiva para a religião; religião nada mais é do que a forma assumida pelas várias pulsões que nos movem e nos levam a entrar em sociação com outras pessoas para satisfazer essas disposições naturais. No vocabulário simmeliano, religiosidade é a disposição natural para a religião. Porém, com o passar do tempo, esse termo também passou a nomear outro fenômeno: os vários modos de viver coletivamente, e mesmo individualmente, as pulsões religiosas. É nesse segundo sentido que falo de religiosidade quilombola.

Ao contrário do que pensa o senso comum, os quilombos não são um pedacinho esquecido da África no Brasil e, por isso, em termos religiosos, o reduto de religiões africanas. Não é difícil encontramos pessoas que acreditam que as religiões de matriz africana como o Candomblé, Tambor de Mina, Terecô, Catimbó e outras são autóctone dessas comunidades, quando não o são. Em termo gerais, a religiosidade dos quilombos brasileiros é essencialmente católica. Um catolicismo negro que é, como diz Marina de Mello e Souza (2002), “culturalmente miscigenado”.

Essa “miscigenação”, sincretismo (FERRETTI, 2013), como prefiro chamar, tem como causa não apenas a imposição da religião católica pelo colonialismo, a ela devem ser aliados outros dois fatores: muitos bantus já vinham cristianizados da África¹⁷² e a cultura bantu é assimilacionista (CUNHA JÚNIOR, 2010), inclusive com seu sistema de crenças bastante semelhante ao católico (monoteísta e baseado em culto a antepassados). Esses fatores fizeram com que, sem abandonar suas crenças de origem africana, os bantus assumissem a fé cristã concebendo um catolicismo “miscigenado”.

Os bantus foram os primeiros grupos a chegar ao Brasil e sua inserção foi majoritária até o século XVIII (PRANDI, 2008), logo, os primeiros quilombos foram formados por eles que desenvolveram um catolicismo negro *sui generis* em suas

¹⁷² Não entrarei nesses detalhes históricos, mas indico a leitura de Vasina (2010).

comunidades. Com relação à Amazônia, a presença bantu foi ainda mais forte, como mostram Anaíza Vergolino-Henry e Napoleão Figueiredo (1990), dos 48 anos de tráfico negreiro endereçado a Belém (1753-1801), a inserção de bantus e sudaneses se tornou exclusivamente bantu nos últimos 26 anos.

Vicente Salles (2004) observa que africanos escravizados, indígenas e outros sujeitos mestiços que se refugiavam da sociedade colonial eram os três principais seguimentos que compunham os quilombos da Amazônia. Essa conjunção coincide perfeitamente com a noção de sociação assimilacionista dos bantus. Nesses territórios, os sistemas de crença se misturaram de sorte que a religiosidade dos quilombos, que após a abolição passaram a ser conhecidos como “comunidades negras rurais”, era muito semelhante (salvo maior presença de elementos de origem africana cuja memória se perdeu no tempo) a de qualquer comunidade rural amazônica: um catolicismo sincrético, marcado pela presença da pajelança e por um imaginário místico, mágico e repleto de espíritos, bichos visagentos e seres encantados que interferem no cotidiano (GALVÃO, 1955; MAUÉS e VILLACORTA, 2011).

3 A inserção do pentecostalismo no quilombo: o caso de São Pedro e adjacências

A vida religiosa de São Pedro era exatamente igual a essa desenhada no tipo ideal da religiosidade quilombola amazônica apresentada na seção anterior. Segundo me contaram os crentes da congregação local, o trabalho de evangelização nunca teve êxito, até que aconteceu um evento à lá Capitão Cook, em *Ilhas de História*: a cura da mulher do patriarca (o ancião escolhido pela comunidade para ser o líder moral) através de visitas de oração. Ela, o esposo, a família e vários conhecidos se converteram e, assim, a igreja hoje conta com mais da metade da população do quilombo.

A igreja, então, começou a crescer não só em São Pedro, mas em todas as demais comunidades do território quilombola. Na atualidade a Assembleia de Deus se faz presente em cinco das seis comunidades quilombolas do território. Sem dúvidas, um dos motivos da boa aceitação do pentecostalismo na localidade é a eficaz redução do imaginário fantástico amazônico à teodicéia maniqueísta de fim do mundo do pentecostalismo. Os espíritos, bichos visagentos e seres encantados foram mantidos,

mas ressignificados como demônios e, sendo o crente alguém que tem em si o Espírito Santo, ele não precisa temer a interferência (“malinesa”) desses seres no cotidiano. O crente tem autoridade do Céu para repreendê-los em nome de Jesus e não se preocupar com o mal. Em suma: o imaginário amazônico é lido pela lente da batalha espiritual. O poder sobre a “malinesa” dá ao crente uma segurança que o descrente não tem.

O sistema de cura, via pajelança, foi substituído pelos rituais de cura através de orações performática em que os “hinos de sangue”, isto é, hinos da Harpa Cristã¹⁷³ que possuem letras que falam do sangue de Jesus e seu derramamento para remir os pecadores, têm preferência, pois, no imaginário local, o sangue de Jesus repreende o mal, por isso esses hinos são poderosos para a repreensão das forças malignas mágico-espirituais¹⁷⁴. As plantas de poder, plantas dotadas de poderio mágico, em grande parte ainda são mantidas sob uma interpretação bem diversificada: para alguns elas funcionam como uma espécie de “remédios” – mesmo que não haja qualquer indicação médica; para outros, essas plantas curam porque possuem esse poder sim, mas quem deu esse poder foi Deus.

Mas se o pentecostalismo foi assimilado e reelaborado, existem ainda alguns efeitos deletérios à cultura quilombola que ainda não foram anulados: o pentecostalismo é imbuído de colonialidade, por isso, o discurso pentecostal faz o reforço do racismo e das opressões que a colonialidade engendra. Existe um forte racismo institucionalizado que, ao modo brasileiro, não precisa fazer menção à cor ou raça para conseguir colocar o que Fanon (2008) chamou de “máscaras brancas” como o padrão desejado por Deus em uma comunidade que é negra.

A redução do imaginário local e as “máscaras brancas” são imbuídas de colonialidade e reificadas porque se reveste com aura de factualidade ao fornecer conduta de vida correspondente à colonialidade das outras esferas da vida moderna capitalista: um exemplo é a “boa aparência” que já foi claramente exigida no mercado de trabalho, mas que ainda se mantém na surdina dos processos de seleção; outro exemplo é o estabelecimento de redes de colaboração entre evangélicos, redes que repercutem nas atividades comerciais dos indivíduos desse seguimento.

¹⁷³ Hinário oficial das Assembleia de Deus.

¹⁷⁴ Digo mágico-espirituais porque para os pentecostais, a magia é mera expressão de forças espirituais.

Considerações finais

Os efeitos negativos do pentecostalismo a elementos da cultura quilombola existem: a sacração religiosa do racismo à brasileira que opera pela aversão a fenótipos e elementos culturais que remetem a África juntamente com o rompimento entre famílias em uma sociedade que tem no parentesco uma de suas principais marcas, talvez sejam os efeitos negativos mais contundente. Porém, ao se converterem, os quilombolas reelaboram o pentecostalismo aos seus modos e forjam uma religiosidade pentecostal única, num movimento contínuo e simultâneo do que Mignolo (2003) chamou de ocidentalização e desocidentalização.

Referências bibliográficas

- CUNHA JÚNIOR, Henrique. NTU: introdução ao pensamento filosófico bantu. *Educação em Debate*, Fortaleza, v. 1, n. 59, ano 32, p. 25-40, 2010.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERRETTI, Sergio. *Repensando o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: EDUSP / Itanhaém: Arché, 2013.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 11-58.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUES, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Ed. UFPA, 2008, p. 31-50.
- SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- SIMMEL, George. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2010.
- SOUZA, Marila de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 28, p. 125-146, 2003.
- VASINA, Jan. O Reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 647-694.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur napoleão. *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

O MULTIVERSO QUE OS CRENTES HABITAM: UMA INTERPRETAÇÃO ETNOGRÁFICA

THE MULTIVERSE IN WHICH BELIEVERS LIVE: AN ETHNOGRAPHIC INTERPRETATION

Waldney de Souza Rodrigues Costa¹⁷⁵

O texto apresenta resultados de pesquisa de doutorado financiada pela Capes

Resumo

Todo dia, brasileiros de diferentes regiões expressam sua fé com as mesmas canções. São pessoas que se reconhecem como crentes e são reconhecidas publicamente como evangélicos, apesar de filiadas a diferentes igrejas protestantes e pentecostais. E são canções reconhecidas como gospel e dispersas por CDs e DVDs, programas de rádio e TV, vídeos na internet, shows e cultos, nas igrejas ou nas próprias residências dos crentes, conjugando, a um só tempo, religião, lazer e consumo. Pretende-se apresentar parte de uma interpretação das circunstâncias em que isso acontece, guiada pela pergunta sobre o que significa ser crente no Brasil. Essa questão foi enfrentada com etnografia multissituada, em duas etapas. Primeiro seguindo pessoas, os crentes, depois, seguindo coisas, as canções, mas com foco naquelas reconhecidas por eles como “louvor e adoração”. Na primeira etapa, tomei uma igreja como referência e, a partir dela, segui alguns jovens por diferentes espaços, incluindo lanchonetes, viagens, shows e eventos diversos. Na segunda, tomando como mapa alguns relatos autobiográficos de compositores reconhecidos como “verdadeiros adoradores”, fiz incursões em observação participante por diferentes contextos, incluindo empresas, lojas, shows, ensaios, cultos e um internato de nove dias em uma “escola de adoração”. A partir dessas experiências e do recurso teórico à diferença entre fé e tradição de Wilfred Cantwell Smith, foi possível ver que canções se tornam religião fugindo ao controle imediato das instituições propriamente religiosas. As instituições do lazer e do consumo permitem que expressões de fé circulem a revelia das igrejas, gerando duas versões da mesma religião. Paralelo ao mundo das denominações evangélicas, em que cada uma sistematiza a seu modo um estoque consolidado de expressões de fé, surge o circuito evangélico, em que os estoques se dispersam por outros espaços institucionais, entrando em liquidação. Um multiverso com conexões nem sempre pacíficas entre os dois mundos. Quem quiser entender o que significa ser crente no Brasil precisa levá-las em consideração.

Palavras-chave: Evangélicos. Música gospel. Lazer. Consumo.

¹⁷⁵ Doutor e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Professor do Departamento de Ciências da Religião da UERN. E-mail: professordney@gmail.com

Abstract

Every day, Brazilians from various regions express their faith with the same songs. They are people who recognize themselves as believers and are publicly recognized as evangelicals, although affiliated with different churches: protestants and pentecostals. And they are songs generally recognized as 'gospel' and scattered by CDs and DVDs, radio and TV shows, videos online, shows and cults, in churches or in the homes of believers, combining religion, leisure and consumption. It is intended to present a part of the circumstances in which this happens, guided by the question of what it means to be a believer in Brazil. First by following people, the believers, then by following things, the songs, but focusing on those recognized by them as "praise and worship". In the first stage, I took a church as a reference and, from it, I followed some young people through different spaces, including snack bars, small trips, shows and various events. In the second, taking as a map books with autobiographical accounts of composers recognized as "true worshipers", I came across different contexts of observation in which I entered, including businesses, shops, shows, rehearsals, cults, and a boarding "school of worship". From these experiences and from the theoretical appeal to the difference between faith and tradition by Wilfred Cantwell Smith, it was possible to recognize that songs became religion by fleeing to the immediate control of properly religious institutions. The institutions of leisure and consumption do expressions of faith circulate beyond of the churches, generating two versions of the same religion. Parallel to the world of denominations, in which each one systematizes in its own way a store of expressions of faith, arises the evangelical circuit, in which the stocks are dispersed by other institutional spaces, entering into liquidation. A multiverse with not always peaceful connections between these two worlds. Anyone who wants to understand what it means to be a believer in Brazil needs to take them into account.

Keywords: Brazilian protestants. Brazilian gospel music. Leisure. Consumption.

Introdução

Todos os dias, pessoas diferentes, filiadas a igrejas de tendências teológicas diferentes, vivendo nas mais diferentes regiões do Brasil, expressam sua fé com as mesmas canções. E, ao fazê-lo, acionam instâncias não imediatamente religiosas, ligadas ao lazer e ao consumo. Tornar isso compreensível é o maior desafio assumi na minha tese de doutoramento (COSTA, 2019).

As pessoas em questão têm sido reconhecidas publicamente como "evangélicos", mas entre si, se chamam de "crentes". A princípio, trata-se daqueles que são filiados a igrejas de matriz protestante, ou seja, instituições religiosas que seguem as mais diferentes vertentes teológicas protestantes; pentecostais ou não. Mas também é preciso levar em conta curiosos e simpatizantes dessa fé, bem como quem mantém alguma relação com ela, apesar de não ter se filiado a uma igreja específica. É o que está em jogo quando falamos em evangélicos no Brasil.

Quanto às canções, são geralmente distinguidas no país como “gospel” e estão dispersas por vídeos na internet, programas de rádio ou TV, shows, hinários e cultos, realizados nas igrejas ou nas próprias residências dos crentes. Trata-se da produção musical dos próprios crentes que passou a ser comercializada e, assim, também ganhou presença midiática.

Na impossibilidade de transmitir aqui todos os resultados da tese, comentarei apenas aqueles mais relacionados com a forma que a religião evangélica adquiriu. Foram obtidos cruzando duas questões. Uma religiológica, como canções se tornam religião, e uma antropológica, o que significa ser crente no Brasil; investigadas com o pressuposto de que canções podem ser a um só tempo, religião, lazer e consumo. Esses três termos são apenas formas de nomear a realidade, mas não podem ser confundidos com a própria realidade, que por vezes se revela polissêmica. Logo, não se trata de saber se as canções são religião, mas como elas se tornam religião.

Dois ciclos de investigação

Os resultados aqui apresentados foram gerados em dois ciclos de investigação de base etnográfica. O primeiro, entre 2013 e 2014, executado durante meu mestrado, e o segundo, entre 2015 e 2018, vivido no doutorado, quando retomei achados do primeiro ciclo sob nova perspectiva. Nos dois casos tratava-se de etnografia multissituada, nos termos de Marcus (1995). Parte-se do reconhecimento de que uma abordagem etnográfica convencional, em que se passa mais tempo em um mesmo local com o mesmo grupo, não é mais suficiente para uma imersão cultural, pois os referentes das identidades culturais no atual estágio da modernidade se dispersam por diferentes lugares. Técnicas de observação participante e escrita do caderno de campo continuam relevantes para a imersão, mas é preciso multissituar a observação. Basicamente consiste em uma espécie de método peregrino que, ao invés de fixar o olhar sobre um lugar, opta por seguir pessoas, relações, biografias, conflitos ou coisas (MARCUS, 1995).

No primeiro ciclo de investigação, realizado por ocasião do mestrado, interessava-me a relação entre religião e lazer. Eu tinha o objetivo de dar voz a crentes comuns, mas presumindo a importância da referência institucional, tomei igrejas como pontos de partida. Através de um custoso exercício de tentativa e erro, as igrejas foram gradativamente reduzindo sua importância na análise do que as pessoas pesquisadas

realmente faziam em seu lazer. No fim das contas, tive que aplicar na primeira etapa da pesquisa o método “seguir pessoas” (MARCUS, 1995). Assim, tomei uma igreja como ponto de partida, fiz amizade com alguns jovens que a frequentavam e, a partir disso, os segui por diferentes espaços onde viviam seu lazer, incluindo lanchonetes, viagens, shows, visitas a outras igrejas e eventos diversos (COSTA, 2015). Foi assim que percebi que categorias como pedaço e circuito, desenvolvidas por Magnani (2012), poderiam explicitar aspectos que noções como protestantismo e pentecostalismo deixam escapar.

Ao longo dessa trajetória, a relação entre crentes e canções chamou minha atenção. Grande parte do que vivi com os jovens tinha acompanhamento musical, seja como atividade principal ou como fundo. Intrigou-me o fato de que muitas canções que eram tocadas no rádio quando em uma viagem, executadas em meio a uma roda de amigos acampando no fim de semana, colocadas ao fundo musical durante uma tarde na piscina, eram as mesmas usadas nos cultos das igrejas. Ali começaram os questionamentos que geraram a tese.

Mas as observações do primeiro ciclo não eram suficientes. Se na dissertação eu me desapeguei do local fixo de observação, na nova empreitada era preciso também se desvencilhar da noção de grupo fixo. A música gospel se faz religião envolvendo pessoas que estão distantes no espaço e no tempo. Muitas vezes elas mesmas não se percebem em relação. A canção que se torna expressão de fé de uns é criada por outros. E outros também são os lugares em que sua produção e sua distribuição acontece. Isso exigiu a observação de grupos diferentes. Sendo assim, optei por “seguir coisas” (MARCUS, 1995). Que coisas? As próprias canções, as composições musicais criadas para a voz humana.

Canções são matéria, não no sentido físico, mas no de coisa criada, produção humana. Miller (2013) alerta que geralmente não são as pessoas que constroem o mundo material em que têm que viver. Isso não é algo exclusivo da sociedade moderna, mas o sistema capitalista gera formas específicas de distribuição e acomodação de coisas criadas, seja um sapato ou um e-mail. No caso dos crentes, para seguir as canções no segundo ciclo de observação, tomei como referência inicial alguns relatos autobiográficos de artistas gospel de renome entre os crentes, tais como os de Ana Paula Valadão Bessa (2003) e Fernandinho (2013). A maioria dos relatos disponíveis como livro estavam ligados de alguma maneira ao “louvor e

adoração”, uma espécie de subgênero do gospel. Com isso, o foco da pesquisa passou a ser as canções reconhecidas pelos crentes como “louvor e adoração”.

Os relatos foram usados como uma espécie de mapa dos espaços por onde circulam as canções, nos quais eu poderia fazer uma incursão em observação participante. Foi assim que passei por empresas, lojas, feiras de produtos evangélicos, shows, ensaios, cultos de igrejas variadas e um internato de nove dias em uma “escola de adoração”; um lugar em que pude conviver com músicos de diferentes igrejas evangélicas do país; dormindo, comendo, cultuando, vivendo com crentes, ainda que por um breve período. É dessa perspectiva que analisei a relação entre crentes e canções, tomando-a como uma forma de reconstruir as conexões entre diferentes crentes que tornam músicas religião.

O circuito evangélico face ao mundo das igrejas evangélicas

Para compreender as conexões que observei, inspirado na diferença entre fé e tradição proposta por Wilfred Cantwell Smith (2006), assumi que assim como religião não se resume ao que ocorre em igrejas, o lazer não se reduz ao que se faz no tempo livre e o consumo não depende exclusivamente da compra, as formas institucionais criadas para esses três âmbitos da vida na Modernidade.

Tratando as músicas como expressões de fé em forma de canção, vi que algumas possuem certo grau de ubiquidade, no sentido de estarem em mais de um lugar ao mesmo tempo. Estão nas instituições religiosas, nos estabelecimentos de comércio e no tempo livre dos crentes. Nos templos, sim; mas também em lojas de artigos religiosos, feiras, programas de rádio e TV, vídeos na internet, etc.

Trata-se de um sistema complexo em que estão em relação diferentes mídias (especializadas ou não, profissionais ou amadoras), residências e automóveis dos próprios crentes, suas igrejas e denominações, associações de pastores, organizações sem fins lucrativos e empresas. É assim que se estabelece um quadro complexo de trocas de produtos e serviços e, com ele, uma densa circulação de expressões de fé que não necessariamente coincidem com aquelas que um crente encontra em sua igreja. Isso ocorre em situações específicas, através de alguma mídia, visitando a casa de um amigo, pegando carona com outro ou participando de algum evento. Ao final, tem-se que, no circuito, é possível ter contato com canções que são compartilhadas por uma grande quantidade de crentes, ainda que não

pertencam aos hinários oficiais das igrejas. É possível inclusive que não crentes tenham o seu primeiro contato com essa vertente religiosa sem nunca ter pisado propriamente em uma igreja protestante ou pentecostal.

No circuito, as expressões de fé não deixam de ser regradas, mas passam a não atender somente ao regramento estabelecido pelas instituições propriamente religiosas. As igrejas se mantêm como instâncias de sistematização da tradição, mas o controle sobre a forma como crentes vivem a sua fé em particular é alterado. O estoque concentrado e sólido das igrejas entra em liquidação e se dispersa por uma rede complexa, institucionalizada através da compra e do tempo livre. É com este formato que surgem eventos dos mais variados. Encontros de jovens, “louvorção” na praça, campeonatos de futsal entre igrejas, encontros de motoqueiros de Jesus, reuniões de empresários evangélicos, entre outros. Há momentos em que algumas igrejas vão elas mesmas criarem eventos para evangélicos em geral, projetando seu feito na esfera do lazer. Eventos fomentados por igrejas, empresas, organizações sem fins lucrativos e até por instâncias públicas são situações nas quais o trânsito ocorre de maneira mais visível. Essa dinâmica é essencial para compreender os shows gospel. Representam um momento e uma parte de um conjunto muito maior.

Conclusão

Esse outro mundo em que as canções circulam se apresenta relativamente autônomo em relação ao mundo das igrejas, de forma que os crentes vivem em uma espécie de multiverso que emerge da integração entre eles. É nas passagens circuito-igreja que se entende como uma mesma canção se torna expressão de fé de diferentes crentes em diferentes igrejas e regiões do Brasil. Passagens como o curioso fato de que cada crente tem a canção, o cantor ou o álbum que “marcou” sua conversão, cujo primeiro contato raramente se deu na igreja em que congrega.

O circuito evangélico é experimentado por cada crente principalmente no âmbito de seu lazer e seu consumo, podendo ser mais ou menos absorvido pela igreja a que está filiado. Esse é o multiverso em que habita. Vive-se a religião simultaneamente em dois mundos. Um é o da igreja, a comunidade mais imediata que zela por regras e sistematizações teológicas específicas. O outro é do circuito que, regrado de outra maneira, é permeado de expressões de fé que possuem tendências teológicas distintas e até mesmo antagônicas, embora algumas tenham hegemonia sobre outras.

Nele os estoques das denominações se dispersam por outros espaços institucionais, entrando em liquidação.

O resultado é um multiverso em que cada igreja ou denominação sempre tem algum nível de tensão com o circuito. Onde quer que ele se estabeleça, será necessário que a instituição eclesiástica defina sua relação com ele. Quem quiser compreender o que significa ser crente no Brasil precisa levar em consideração a interação entre diferentes formas institucionais nas quais as expressões de fé podem circular. Se é nas conexões circuito-igreja que as canções se tornam religião, é também nelas que muitos brasileiros se tornaram evangélicos. Primeiro como curiosos, depois simpatizantes, até que se tornaram oficialmente adeptos, membros de igrejas.

Referências bibliográficas

- BESSA, Ana Paula Machado Valadão. *Adoração Diante do Trono*. Belo Horizonte: Diante do Trono, 2003.
- COSTA, Waldney. *Curtindo a presença de Deus: religião, lazer e consumo entre crentes e canções*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – PPCIR, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.
- _____. “Tem crente no pedaço”: um estudo sobre religião e lazer entre jovens evangélicos. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – PPCIR, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.
- FERNANDINHO. *Faz chover*. Deus transforma o deserto em terra fértil. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2013.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- MARCUS, George. *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography*. Annual Review of Anthropology, Palo Alto, v. 24, p. 95-117, 1995.
- MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos da cultura material*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.
- SMITH, Wilfred Catwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

ST 08 - INTERFACES E DISCURSOS NO (CON)TEXTO DA COSMOVISÃO, DIREITOS HUMANOS, FORMAÇÃO E ECOLOGIA

A IGREJA CATÓLICA E A REVOLUÇÃO BURGUESA NO BRASIL: CONTRIBUINDO PARA O DEBATE DE FLORESTAN FERNANDES

THE CATHOLIC CHURCH AND THE BURGUISH REVOLUTION IN BRAZIL: CONTRIBUTING TO FLORESTAN FERNANDES' DEBATE

João Vitor Pereira de Queiroz¹⁷⁶

Resumo

As obras de Florestan Fernandes acerca da Revolução Burguesa no Brasil constituem-se, certamente, como contribuições ímpares para o debate acerca das dinâmicas socioeconômicas vivenciadas na história nacional, sobretudo entre os séculos XIX e XX. Dentre outros elementos, tais textos buscam apontar as particularidades do processo de transformação da economia brasileira e, portanto, de sua organização social, evidenciando-se as causas e consequências próprias de seu contexto. Em sua literatura, Fernandes denuncia o caráter dependente do capitalismo no Brasil, fruto de um processo de industrialização despreocupado com o desenvolvimento social democrático. Dito de outra forma, o Brasil não inaugura um sistema de classes aberto e democrático a partir do seu processo de revolução burguesa – conceito utilizado por Fernandes –, mas, ao contrário, perpetua um sistema apegado às antigas estruturas desiguais – beirando uma sociedade estamental - de seu contexto pré-industrial. A peculiaridade brasileira em seu processo revolucionário burguês se deve, efetivamente, às suas peculiaridades histórico-culturais - isto é, às suas condições psicossociais específicas. A análise histórico-social do Brasil feita por Florestan Fernandes, porém, não esgotou – e nem pretendeu fazê-lo - todos os elementos que afetaram as dinâmicas sociais supracitadas. Tendo isso em vista, este trabalho debruçar-se-á sobre a investigação do papel da Igreja Católica e sua influência cultural no Brasil pré-industrial como um dos elementos fomentadores das condições psicossociais que impossibilitaram a consciência democratizante da revolução burguesa no Brasil. Tal objetivo se coloca como uma forma de evidenciar o papel da religião na formação das representações sociais e vislumbrar a magnitude das possíveis consequências que elas podem ter no funcionamento social - realçando, assim, a relevância do debate acerca das práxis e dos discursos religiosos na sociedade. Dessa forma, este trabalho pretende colaborar com a investigação da temática, fazendo-se um ponto de partida para futuros aprofundamentos sobretudo a partir deste recorte específico. Diante do que fora supracitado, este trabalho, de caráter exploratório, terá como método a pesquisa bibliográfica a partir da literatura relevante sobre o tema. Assim, ocupar-se-á de compilar os diferentes argumentos de Florestan Fernandes acerca da emergência da burguesia, suas características

¹⁷⁶ Bacharel em Teologia (UNICAP) e mestrando em Sociologia (UFPE); joaoovitorp@gmail.com

próprias e os componentes extra econômicos que lhes afetaram, além de se debruçar sobre a relação da Igreja Católica - e do Protestantismo como elemento de comparação - com a sociedade brasileira entre os séculos XIX e XX, evidenciada em diversos trabalhos das Ciências da Religião e da Teologia. Assim, elucidar-se-á de que forma a Igreja Católica, enquanto historicamente uma das grandes forças de formação e manutenção das representações sociais no Brasil, pode ser considerada um elemento influenciador na forma com que se deu o processo de formação do capitalismo dependente no Brasil.

Palavras-chave: Igreja Católica. Florestan Fernandes. Capitalismo dependente. Industrialização no Brasil. Representações sociais.

Abstract

Florestan Fernandes's works on the bourgeois revolution in Brazil are certainly unique contributions to the debate about the socioeconomic dynamics experienced in national history, especially between the nineteenth and twentieth centuries. Among other elements, these writings seek to point out the particularities of the transformation process of the Brazilian economy and, therefore, of its social organization, highlighting the causes and consequences of its context. In his literature, Fernandes denounces the dependent character of capitalism in Brazil, the result of an industrialization process that was not concerned with the promotion of democratic social development. In other words, Brazil does not inaugurate an open and democratic class system from its bourgeois revolution - concept used by Fernandes - but, on the contrary, perpetuates a system attached to the ancient unequal structures - bordering on a estate-based society - of its preindustrial context. The Brazilian peculiarity in its bourgeois revolutionary process is due to its history and cultural particularities - that is, to its specific psychosocial conditions. Florestan Fernandes's historical-social analysis of Brazil, however, did not exhaust - nor did it intend to do so - all the elements that affected the above-mentioned social dynamics. With this in mind, this paper focuses on the investigation of the role of the Catholic Church and its cultural influence in preindustrial Brazil as one of the fomenting elements of the psychosocial conditions that made it impossible for the Brazilian bourgeois revolution to bear a democratizing consciousness or motivation. Such a goal stands as a way of highlighting the role of religion in shaping social representations and glimpsing the magnitude of the possible consequences they may have on social functioning - thus highlighting the relevance of the debate about religious praxis and discourses in society. Accordingly, this work intends to collaborate with this theme's investigation, making it a starting point for future deepening, especially from this specific perspective. Given the above, this exploratory work will have as a method the bibliographic research from the relevant literature on the subject. Therefore, it compiles Florestan Fernandes' different arguments about the emergence of the bourgeoisie, its own characteristics and the extra economic components that affected them, as well as addressing the relationship of the Catholic Church - and Protestantism as an element of comparison - with the Brazilian society between the nineteenth and twentieth centuries, evidenced in several works of the Sciences of Religion and Theology. Therefore, this paper elucidates how the Catholic Church, as historically one of the great forces of training and maintenance of social representations in Brazil, can be considered an influential element in the way in which it gave the process of formation of dependent capitalism in Brazil.

Keywords: Catholic Church. Florestan Fernandes. Dependent capitalism. Industrialization in Brazil. Social representations.

Introdução

Florestan Fernandes, ao estudar a Revolução Burguesa no Brasil, evidenciou a forma com que se deu a passagem de um regime estamental e submisso a um sistema colonial para uma sociedade de classes capitalista. Além disso, porém, ele levantou que essa revolução foi, na verdade, feita pelas classes dominantes para as classes dominantes, isto é, a burguesia brasileira teria instaurado uma ordem social competitiva da qual apenas as elites podem desfrutar, convertendo-a “em uma ‘ordem fechada’ às necessidades e às aspirações das demais classes” (FERNANDES, 1974, p. 47).

Essa revolução, portanto, despreocupada com o pleno desenvolvimento nacional e destituída de um caráter democratizante, revela não apenas elementos socioeconômicos, mas também culturais e psicossociais, visto que é a partir destes que o ser humano não apenas compreende, mas age na história. É preciso, então, olhar para os fatores extras econômicos que, decerto, foram responsáveis pela forma com que se deu a revolução burguesa no Brasil, ao formarem a cosmovisão da sociedade em questão.

Sendo assim, este trabalho debruçar-se-á sobre a presença da Igreja Católica no Brasil, sobretudo no século XIX, buscando apontar o seu lugar como uma das formadoras centrais da cosmovisão da sociedade brasileira, como também verificar se sua influência altamente conservadora, hierárquica e centralizadora pode ser considerada um dos fatores socioculturais responsáveis por impossibilitar o advento de uma revolução social pautada de fato na justiça social e em valores verdadeiramente democráticos.

Este trabalho, então, ocupar-se-á, num primeiro momento, de contextualizar o debate acerca da Revolução Burguesa no Brasil, apresentando as particularidades de seu processo. Em seguida, apresentará a urgência de se lançar sobre elementos socioculturais para compreender mais a fundo as dinâmicas político-econômicas testemunhadas na história brasileira para, por fim, explanar brevemente a história da Igreja Católica no Brasil, elucidando seu funcionamento e atuação no país, sobretudo na educação.

1. A análise de Florestan Fernandes acerca da revolução burguesa no Brasil

A Revolução Burguesa no Brasil, de fato, é uma obra de grande importância para a literatura acadêmica nacional. Nela, Florestan Fernandes se debruça sobre a transformação econômico-social experienciada pelo Brasil entre os séculos XIX e XX, isto é, identifica o processo pelo qual foi instaurado o capitalismo no Brasil, apontando não somente alguns fatores que o ocasionaram, mas também suas características próprias em vista de um entendimento mais profundo acerca de como ele se desenvolveu.

O próprio nome dado à obra – e, portanto, ao fenômeno estudado – declara a posição do autor diante do debate acerca do questionamento sobre ter ou não havido uma revolução burguesa no Brasil. Surgida a partir de claras diferenças entre o processo brasileiro e os episódios clássicos de revolução burguesa – sobretudo na Europa -, essa concepção é vista por Fernandes como “mal colocada” (FERNANDES, 2006, p. 37), pois não seria o fato de comungar de episódios semelhantes aos europeus que classificaria o processo brasileiro como uma revolução burguesa. Ao contrário, para ele, o que está em questão é a ruptura com o funcionamento econômico-social vigente, isto é, Fernandes afirma ter havido uma revolução burguesa no Brasil por perceber um processo de mudança estrutural, coletivamente organizado – ainda que de forma limitada - em torno de certos interesses compartilhados e racionalizados.

Apontar o início do processo como um episódio histórico nitidamente definido é, sem dúvida, extremamente difícil ou impossível. Sendo assim, faz-se necessário escolher, recortar, o período ou o elemento inicial do fenômeno a ser estudado. No caso da instauração de uma sociedade de classes no Brasil, a saturação do sistema escravocrata-senhorial foi um elemento essencial para o desencadear desse processo.

Elementos exteriores, frutos de desenvolvimentos históricos do ocidente, – dos quais não cabe tratar neste trabalho -, introduzem no Brasil novas demandas e possibilidades de auto compreensão. A figura do senhor, por exemplo, se vê transformada a partir da emancipação da nacional. Uma vez que o funcionamento econômico não se dá mais a partir de um sistema colonial, uma modernização das relações econômicas acontece. A lavoura não é extinta, mas apenas se vê livre do ávido apetite da Coroa, se faz instrumento do desenvolvimento econômico de quem a

detém e, em consequência, de sua classe, sobretudo porque fez surgir “um polo dinâmico para o crescimento do mercado interno e, com o tempo, do modo de produção capitalista” (FERNANDES, 1974, p. 42).

Os antigos senhores rurais, a partir das transformações e modernizações dos processos econômicos, fazem uso de seus privilégios para "ocupar os novos cargos gerados pela modernização" (COHN, 2004, p. 404), tendo sua função transformada pelas novas demandas, mas permanecendo em suas posições de poder e dominação interna. Modernizam-se na forma, contribuem para os processos de urbanização e industrialização, mas não de forma democrática. Ou seja, ao contrário do que se pode entender a princípio, essas mudanças não revolucionam o cenário político-social. Grande parte dos agentes políticos da nova sociedade de classes são esses antigos senhores rurais aburguesados – a própria burguesia é composta largamente por membros das antigas famílias tradicionais. O que se percebe, portanto, é que a revolução trazida pela modernização nacional é feita em vista de interesses elitistas. De alguma forma, a grande mudança é a ruptura com a Coroa. Ou seja, as classes dominantes alcançaram sua autonomia nacional para poderem, agora, usufruírem mais proveitosamente de seus privilégios. Explicando a visão de Fernandes, Cohn coloca:

na passagem da sociedade colonial para a nação independente, a camada senhorial de caráter estamental que se forma no regime colonial concentra-se na tarefa propriamente política de assenhorar-se do poder, sem promover mudanças no plano social e limitando-se no plano econômico ao que lhe importava de imediato: a ocupação de postos-chave. (COHN, 2004, p. 399).

Percebe-se, assim, que essa sociedade de classes não se dá em sua forma pura e clássica no Brasil. A modernização nacional aconteceu de maneira restrita e exclusiva, uma vez que a burguesia brasileira não se pautava sob o ideal do desenvolvimento nacional ou da democracia plena, isto é, não existia uma real adesão em prol dos valores modernos por parte da classe burguesa, mas uma ação completamente auto interessada. A burguesia brasileira muitas vezes era, portanto, o próprio freio da modernização nacional. Seu modo de pensar e agir era, segundo Fernandes, “polarizado em torno de preocupações particularistas e de um entranhado conservantismo sociocultural e político” (FERNANDES, 2006, p. 241). Dessa forma, fica claro que o interesse da revolução burguesa no Brasil não foi o do

desenvolvimento nacional e democrático, mas pessoal e exclusivista. Dito de forma mais direta, os agentes responsáveis por esse processo de revolução são os mesmos que o limitaram em vista da manutenção hegemônica do poder.

Ao contrário do que se possa pensar, porém, essa realidade não é fruto de uma tentativa fracassada da revolução burguesa nacional. Esta, na verdade, se organizou e desenvolveu já a partir desses moldes. Promover – ou ao menos buscar – um pleno desenvolvimento econômico nacional significaria abrir as portas a possíveis mudanças democratizantes no acesso ao poder e às posições mais prestigiadas da ordem social, o que, segundo Fernandes, seria visto como “o início de um cataclisma social” (FERNANDES, 1974, p. 48). Era, portanto, muito mais interessante às elites e classes dominantes limitarem o desenvolvimento nacional, uma vez que assim poderiam restringir o acesso às estruturas de poder o máximo possível. Ou seja, segundo Fernandes, “as classes sociais dominantes e suas elites desfrutam a ordem social competitiva, mas a convertem em uma ‘ordem fechada’ às necessidades e às aspirações das demais classes” (FERNANDES, 1974, p. 47). Fica claro, portanto, a importância da manutenção dos tradicionais esquemas herdados da sociedade estamental.

As especificidades do caso brasileiro, porém, não podem ser entendidas apenas do ponto de vista calculista e plenamente racional. Esses interesses comandaram, sim, a práxis das classes dominantes no processo de revolução burguesa brasileira, mas eles não foram friamente escolhidos diante de diversas possibilidades de cenários e propostas de ação. O desenvolvimento econômico nacional foi restrito e limitado pelas classes dominantes em larga medida porque é dessa forma que elas eram capazes de conceber a ação econômico-social. Dito de outra forma, pode-se dizer que “o homem é expressão de seu meio social e mesmo quando o ultrapassa corresponde a algum incentivo de origem ou de consequências sociais” (FERNANDES, 1974, p. 69). Ou seja, ao fato de não ter havido, no Brasil, um processo de industrialização que possibilitasse um sistema de classes aberto, se devem as condições psicossociais de sua população, tanto das classes dominantes como dominadas.

A história brasileira, desde o início de sua colonização, não conheceu outra forma de funcionamento que não fosse a dominação. Esta, assim como a desigualdade, a lógica autocrática e patrimonialista etc. compunham a bagagem

cultural do Brasil. Sendo assim, entende-se o fato de que essa bagagem cultural se manifestava como verdadeira barreira intelectual. Como exemplo disso – isto é, como uma forma de ilustrar a incapacidade de se conceber formas de pensar que desafiassem a lógica vigente na sociedade brasileira -, pode-se ter em mente o que Fernandes afirma acerca da dificuldade de aceitação da Sociologia no Brasil: “um ponto de vista que tendesse a expor o comportamento humano à análise racional chocava a mentalidade dominante e suscitava desconfianças” (FERNANDES, 1976, p. 30). Fica claro, assim, que qualquer outra proposta de compreensão da realidade era sufocada pelas tradições e costumes patrimonialistas, sobretudo porque os detentores do saber racional eram exatamente os mesmos que usufruíam dos privilégios da sociedade estamental.

Sendo assim, pode-se perceber a urgência de se ter em mente as especificidades extra econômicas de uma sociedade para compreendê-la de forma mais profunda. O próprio Fernandes, ao analisar as mudanças sociais no Brasil a partir da industrialização, transcende os elementos unicamente econômicos, incorporando a sua análise também outros fatores, de natureza sociocultural. Uma das temáticas de grande importância para as obras de Florestan Fernandes é a educação. Esta guarda, para ele, um papel fundamental não apenas no acesso a novas possibilidades e posições sociais, mas também na própria formação da sociabilidade humana. Cabia à educação, por exemplo, o papel de "reajustamento do homem a situações sociais" (FERNANDES, 1974, p. 308) novas. Em sua obra “A Sociologia no Brasil” (1976), por exemplo, em vista de debruçar-se sobre o papel do sociólogo e das ciências sociais na busca pela transformação verdadeiramente revolucionária - democrática - no Brasil, Fernandes traça uma breve história do saber intelectual no país. A partir desse cenário colocado por ele, fica evidente a ligação do sistema educacional brasileiro – e, mais que isso, do próprio acesso à informação e do uso que se faz dela – com as estruturas desiguais e dominantes vivenciadas desde seu período colonial até a atualidade.

Detentores do monopólio do saber racional, segundo Fernandes (1976), o clero foi responsável pela formação da cosmovisão brasileira, fomentando na sociedade um “conservantismo cultural tão exclusivista quanto intolerante” (FERNANDES, 1976, p. 16). Evidencia-se, portanto, a gênese da formação cultural que culminou na revolução burguesa de caráter autocrático experienciada no Brasil. Duas ressalvas, porém,

devem ser feitas a título de maior esclarecimento. A primeira é que, neste caso, ao se falar de gênese da formação cultural, o que está em jogo é o caso específico do Brasil enquanto colônia de Portugal¹⁷⁷. A segunda é que a formação cultural administrada pelo clero não seria suficiente para sobreviver séculos de história se não fosse perpetuada também por outros agentes. Sobre esta segunda ressalva, encontramos ainda nessa contextualização histórica feita por Fernandes, a confirmação de que, ainda que o domínio do conhecimento racional tivesse saído do controle da Igreja Católica - como ocorreu -, o seu caráter exclusivista e legitimador das injustiças presentes na sociedade brasileira fora mantido.

Os elementos extra econômicos observados por Florestan Fernandes em suas análises acerca das transformações sociais vividas pela sociedade brasileira, sobretudo entre os séculos XIX e XX, são, sem dúvida, fundamentais para seu entendimento mais profundo, como já fora supracitado. Ele, porém, não esgotou - e nem pretendeu fazê-lo - todos os elementos que afetaram essas dinâmicas sociais. Tendo isso em vista, este trabalho, como uma tentativa de colaborar com o debate iniciado por Fernandes, debruçar-se-á no próximo capítulo, sobre o papel da Igreja Católica e sua influência cultural no Brasil pré-industrial como um dos elementos fomentadores das condições psicossociais que impossibilitaram a consciência democratizante na revolução burguesa no Brasil, conforme já explicitado acima.

2. A igreja católica no Brasil pré-industrial: contribuindo para o debate

A Igreja Católica¹⁷⁸, como já fora dito acima, detinha o monopólio do saber racional no Brasil desde o início de sua colonização. Este fato, porém, não se deu ao acaso, mas, ao contrário, foi articulado pela própria Coroa Portuguesa, interessada na estabilidade da submissão colonial. A Igreja, portanto, através de suas ordens religiosas, era responsável não somente por catequizar os nativos ou os escravos,

¹⁷⁷ O que implica também dois fatores, são eles: o fato de que esse conceito de início da formação cultural não se aplica aos povos nativos que viviam no território posteriormente denominado Brasil – isto é, não se está afirmando que não havia cultura no território em questão; e a noção de que afirmar a gênese da formação cultural no Brasil não significa perder de vista o fato de que essa bagagem cultural não apenas já existia previamente em como foi trazida de Portugal.

¹⁷⁸ É válido ressaltar que falar de Igreja Católica é, sempre, falar de um universo complexo e multifacetado. De agora em diante, porém, todas as vezes que se estiver falando de catolicismo neste trabalho, a não ser que explicitamente ressaltado, se estará falando do caso específico brasileiro. Além disso, em vista de colaborar com a fluidez do trabalho, referir-se-á à Igreja Católica apenas como "Igreja", explicitando, portanto, quando eventualmente se estiver falando de outras denominações cristãs.

mas também pela própria "educação da elite colonizadora" (OLIVEIRA, 2004, p. 946). Essa estratégia possibilitou uma uniformidade intelectual no tocante aos valores essenciais da vida colonial, tal como a subordinação do homem "à autoridade e à rígida ordem social" (OLIVEIRA, 2004, p. 946).

A aliança entre a Igreja e a Coroa através do regime do padroado – conjunto de acordos entre Portugal e a Santa Sé, que davam ao monarca português diversos privilégios como o controle da Igreja em suas terras colonizadas em troca de garantir a sua catolicidade e, conseqüentemente, frear o avanço do protestantismo na corrida pela hegemonia religiosa, e muitas vezes político-econômicas, no mundo ocidental – marca, desde já, o alinhamento entre a religião e os estamentos dominantes no Brasil.

A evangelização católica, portanto, não propagava ideais de libertação e autonomia – nem poderia fazê-lo. Ela, ao contrário, exalava seu caráter dependente, uma vez que servia diretamente aos interesses do poder dominante. Essa dimensão, mesmo depois de diversas dificuldades e tensões entre a Igreja Católica e a Coroa, sobretudo no Império, é perpetuada durante toda a história brasileira, atuando de maneira forte nas mais diversas questões sociais. A religiosidade católica brasileira não somente era descolada das questões sociais, mas reforçava as realidades de injustiça social. Ou seja, a Igreja não se isentava de falar sobre as desigualdades, mas, ao contrário, existia em seu discurso “uma justificativa religiosa para a perpetuação do sistema escravista, assim como uma ênfase na obediência e no respeito à hierarquia para a preservação da ordem estabelecida” (PAIVA, 2010, p. 63).

Essa forma de pensar o mundo, propagada pela Igreja no Brasil, baseava-se, segundo Paiva, numa cosmovisão holística. Para o católico daquele contexto – seja ele leigo ou parte do clero -, “sua salvação estará sempre garantida na sacristia e sua prática religiosa é uma prática formal e descolada da realidade” (PAIVA, 2010, p. 35), ou seja, sua preocupação, diferentemente do puritanismo estadunidense – trabalhado mais à frente -, não estava na realidade concreta da vida, na qual cada um é chamado a trilhar o seu caminho de fé. Ao contrário, a preocupação católica era a de manter o todo de acordo com a vontade de Deus, o que lhes tirava inclusive a possibilidade de pensar a vida de outra forma. O horizonte cultural que recebiam da fé lhes assegurava a primazia do geral sobre o individual, isto é, cabe ao indivíduo apenas preservar e perpetuar a ordem vigente, visto que “a cada um estava assignado seu lugar na terra

– até mesmo o lugar de escravo – para que se pudesse, assim, conquistar o céu.” (PAIVA, 2010, p. 63).

Dessa forma, as realidades sociais, por mais cruéis que possam parecer no contexto atual, eram naturalizadas pela sociabilidade e pela fé formalmente recebida, na cosmovisão brasileira. Atestando a esse fato, Paiva afirma, inclusive que “a existência de escravos não produzia nenhum mal-estar teológico nos corações e mentes da sociedade brasileira” (PAIVA, 2010, p. 65). Ou seja, simplesmente não se questionava a realidade social, cada uma das posições, por mais desiguais que fossem, eram encaradas como naturais – e mais: como vontade de Deus -, o que demonstra, evidentemente, a responsabilidade da Igreja Católica na formação da desigualdade social no Brasil.

Não se pode, é claro, negar a atuação da Igreja Católica junto aos pobres, doentes e marginalizados no Brasil. Sua atividade nesse contexto histórico específico, porém, não era de caráter libertador, profético e revolucionário. Ao contrário, “o pobre era visto como objeto de caridade e motivava uma prática assistencialista, e não como símbolo de injustiça a quem deveria ser prestada solidariedade para uma transformação estrutural mais profunda.” (PAIVA, 2010, p. 49). Assim como foi dito sobre a atuação das classes dominantes na revolução burguesa do Brasil, essa atuação da Igreja, condizente com os sistemas de opressão encontrados na sociedade, não se deu de forma plenamente fria e calculista, como um cinismo proposital, mas foi fruto das condições psicossociais das quais dispunham na época. Fazendo uma leitura de Caio Prado Júnior em Formação do Brasil contemporâneo, Paiva afirma que do mais alto clero ao simples leigo, não havia “referencial axiológico na própria esfera religiosa que produzisse qualquer mal-estar diante do quadro desigual e excludente da esfera social brasileira” (PAIVA, 2010, p. 50-51).

No caso específico do contexto brasileiro em questão neste trabalho, falar de esfera religiosa, evidentemente, é falar de catolicismo, uma vez que a esmagadora maioria da população - ao menos em termos oficiais - se declarava católica. Daí, inclusive, a relevância de se falar especificamente dessa religião no Brasil para se investigar possíveis influências culturais nas dinâmicas sociais aqui trabalhadas. Faz-se necessário este adendo para traçar uma comparação entre essa forte tradição

católica brasileira com a força modernizadora protestante¹⁷⁹, que já se fazia presente no país no século XIX – mais fortemente a partir da chamada fase missionária da atuação protestante no Brasil. Em outras palavras, “a presença protestante no Brasil só foi realmente sentida pela população brasileira católica quando chegaram os missionários com o objetivo claro de propagar sua fé” (CAMPOS, 2012, p. 4).

A luta contra as estruturas tradicionalistas – como o regime escravocrata, por exemplo – eram motivadas por uma disputa de poder elitista. Essas questões, porém, não eram reivindicadas por um senso de obrigação moral. Tendo em vista o que já foi dito sobre a importância da bagagem cultural na práxis do ser humano e em sua cosmovisão, fica claro que essa elite burguesa brasileira bebia ainda praticamente das mesmas condições psicossociais que o antigo senhor de engenho. A rejeição, portanto, de valores e estruturas tradicionalistas – e católicas - eram orientadas pela disputa de poder, e não por um *ethos* libertador.

Apesar dessas disputas no plano ideológico, como a reforma pombalina, os movimentos ultramontanos vindos de Roma, sobretudo após o Concílio Vaticano I e alguns episódios históricos como a Questão Religiosa, a influência da Igreja na formação da cosmovisão brasileira permaneceu. Ainda que, desde a reforma pombalina, o Estado tenha se encarregado da educação nacional, não houve, segundo Oliveira (2004), um sistema bem estruturado e plenamente fundado sob os ideais iluministas. Falando especificamente do contexto imperial, apenas o ensino superior era responsabilidade da Coroa: o ensino primário fora praticamente abandonado enquanto o secundário, diante da impossibilidade financeira das províncias e da falta de apoio das elites, ficou a cargo das iniciativas privadas que, evidentemente, em larga escala eram atreladas à Igreja. Esse contexto atesta a ausência de um ideal democratizante no processo de modernização do Brasil - característica, como já visto, herdada da histórica influência católica.

A diferença educacional entre as elites e o resto da população brasileira era colossal. Ainda na virada para o sistema republicano, as reformas feitas apenas

¹⁷⁹ Sabendo-se que a chegada do protestantismo ao Brasil não foi um movimento homogêneo, mas difuso, e que cada denominação protestante compõe um universo cultural e dogmático específicos, faz-se necessário definir sobre qual protestantismo se está falando neste trabalho. Sendo assim, o recorte escolhido é o puritanismo estadunidense, próprio do período do protestantismo missionário no Brasil, por ser o mais forte e relevante para o contexto brasileiro da segunda metade do século XIX.

corroboravam com essa distância, perpetuando estruturas desiguais do passado. Existiram, sim, reformas educacionais, mas elas propunham à população apenas uma educação primária ou profissional. Aos poucos, porém, o ensino ofertado anteriormente apenas às elites chegou também para as classes médias, mas novamente motivada por ideais auto interessados das elites, afinal:

A expansão das oportunidades e a reforma das instituições escolares representavam um custo menor às elites do que a alteração da distribuição de renda e das relações de poder e, além disso, acalmava as frações mais combativas das camadas médias. (OLIVEIRA, 2004, p. 950).

Predominou na educação brasileira, portanto, desde o início da colonização portuguesa até meados do século XX, “a assistência ao ensino das elites e o despropósito com a universalização da educação popular, condição necessária para a consolidação da democracia brasileira” (OLIVEIRA, 2004, p. 954). Ou seja, o sistema educacional brasileiro historicamente serviu às camadas mais altas da sociedade, dando-lhes as condições de perpetuar as estruturas desiguais das quais disfrutavam, e tudo isso “quase sempre a cargo ou sob a influência da ‘iniciativa privada’ religiosa” (OLIVEIRA, 2004, p. 953) que, como já foi dito, era quase absolutamente católica.

Além da educação formal, a quantidade de adeptos à Igreja Católica no Brasil fora, por muito tempo, colossal. Suas influências culturais são inegáveis, mas mais do que isso: a Igreja no Brasil foi um verdadeiro instrumento de dominação, sobretudo como decorrência de seu histórico regime do padroado, ainda que, sobretudo diante da postura anti-moderna de Roma, seja difícil acreditar que transformações sociais verdadeiramente democráticas seriam mais prováveis em um cenário no qual o padroado não houvesse acontecido. As “características da esfera social mais ampla – autoritarismo, centralização, hierarquia e paternalismo – também seriam as predominantes no catolicismo brasileiro” (PAIVA, 2010, p. 69), o que, certamente, não é mera coincidência.

Portanto, a Igreja no Brasil, tanto de forma consciente – enquanto submissa à Coroa portuguesa – como de forma espontânea - através de sua práxis religiosa altamente formal e descolada da realidade mundana – impossibilitou, junto com outros fatores socioculturais, o florescimento de uma consciência emancipatória e democratizante, ainda que nos episódios marcados por transformações sociais.

Percebe-se isso com maior clareza quando se concebe o fato de que até mesmo a presença do iluminismo e do liberalismo no Brasil aconteceu de forma peculiar, sendo restritos à elite dominante e, por isso, "esvaziado de seus elementos radicais" (PAIVA, 2010, p. 46), fundado nos interesses de manutenção ou ampliação do próprio poder, adequando-se diante dos novos cenários globais.

Considerações finais

À Igreja Católica, durante séculos, coube a função de formar a consciência da sociedade brasileira. Não apenas através do ensino formal, monopolizado por ela até o final do século XVIII, mas também através de seus discursos, práxis e rituais religiosos, que construíam e administravam as representações sociais do povo brasileiro. Sua influência, portanto, não pode ser relevada.

Ao falar sobre a ausência de condições psicossociais que pudessem possibilitar, no Brasil, uma revolução verdadeiramente democrática e altamente preocupada com o desmantelamento das profundas injustiças sociais herdadas desde o período colonial, deve-se, dentre outros elementos, considerar também a atuação da Igreja no país. Esta, historicamente aliada às camadas dominantes da sociedade e detentora de uma cosmovisão hierarquizante, na qual as injustiças sociais eram naturalizadas, contribuiu, segundo Paiva (2010), para o fechamento da ordem social.

Somando-se uma cosmovisão holística, na qual o fiel deve submeter suas vontades e interesses à manutenção do todo, que seria a vontade de Deus, ao regime do padroado, que submete a Igreja aos interesses da Coroa, ao monopólio católico da educação nacional e, por fim, à luta, importada de Roma, contra os valores e ideais modernos, percebe-se a plausibilidade da ligação entre a práxis da Igreja Católica no Brasil, entre os séculos XVI e XIX, e a presença de concepções socioculturais autocráticas e perpetuadoras de sistemas de opressão nos responsáveis pelo processo de revolução burguesa nacional.

Referências bibliográficas

CAMPOS, Breno Martins. Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 29, p. 2-13, set. - dez. 2012.

COHN, Gabriel. Florestan Fernandes: A revolução burguesa no Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico*, São Paulo: Editora SENAC, 2004, pp. 393-412

FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*: ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Editora Globo, 2006.

_____. *A sociologia no Brasil*: Contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Mudanças sociais no Brasil*: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.

OLIVEIRA, M.M. As Origens da Educação no Brasil: da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, pp. 945-958, dez. 2004.

PAIVA, Angela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão*: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

O MANDATO CULTURAL E O PAPEL DO SUJEITO ECOLÓGICO NA PERSPECTIVA DA COSMOVISÃO CRISTÃ

CULTURAL MANDATE AND THE PART OF THE ECOLOGICAL INDIVIDUAL CONTEMPLATED IN THE CHRISTIAN WORLDVIEW.

Dra GLEYDS SILVA DOMINGUES¹⁸⁰
EMANOEL QUERINO DOMINGUES¹⁸¹

Resumo

A proposta do artigo visa a apresentar a interrelação possível entre o mandato cultural e o papel do sujeito ecológico, contemplada no contexto da cosmovisão cristã. O mandato cultural é considerado um dos princípios fundamentais do sistema de crenças teísta. Ele objetiva que o ser humano atue como o seu promotor a partir da ótica da mordomia, visto que sua diretriz envolve uma ordem específica, a saber: a responsabilidade e o cuidado na preservação e conservação da criação. Isso indica que, o ato criador requer de cada sujeito o exercício de um papel consciente e que, por isso mesmo, pode ser encontrado nas premissas de desenvolvimento sustentável e equilíbrio ecológico. O ser humano, enquanto sujeito ecológico, trabalha em prol de uma postura protetiva em relação à criação, por isso que ao assumir a perspectiva da cosmovisão cristã, o que se tem em mente é a consecução de uma missão que foi inicialmente projetada pelo Criador, por intermédio do mandato cultural. Neste sentido, a resposta que conduz a construção do artigo parte da seguinte questão: se o ser humano compreende o mandato cultural como sua missão principal, por que é preciso legislar sobre sua responsabilidade com relação a sua ação? Reconhece-se que a desordem e o caos produzidos ao meio ambiente podem ser considerados como uma distorção da missão confiada ao ser humano, por isso que ele se torna responsável direta e indiretamente por sua degradação, o que interfere na sua sobrevivência para as futuras gerações. Diante disso, a pesquisa parte de uma revisão bibliográfica de natureza descritiva sobre os seguintes temas: mandato cultural, cosmovisão cristã, sujeito ecológico, responsabilidade, por meio de aportes teóricos selecionados. A proposta do artigo é de natureza contributiva, no sentido de constituir-se como mais um instrumento de alerta e conscientização, destinado a novos estudos e aprofundamentos sobre o objeto investigado, mesmo que se insista em revisitar conceitos e até mesmo literaturas já disseminadas sobre o assunto. Afinal, no que se diz respeito ao mandato cultural sobre a ótica da cosmovisão cristã, o mais, aqui, é sinal legítimo da voz profética exercida e isso significa o esforço de materialização do mandato cultural em favor das novas gerações.

Palavras-chave: Mandato cultural. Ecologia. Desenvolvimento sustentável. Políticas ambientais. Voz profética.

¹⁸⁰ Professora do Mestrado Profissional da FABAPAR-PR

¹⁸¹ Mestrando da FABAPAR-PR

Abstract

The article's proposal seeks to present the possible correlation between the cultural mandate and the part of the ecological individual, contemplated in the christian worldview. The cultural mandate is considered one of the fundamental principles of the theist believes system. It proposes that the human being act like a promotor from the optic of stewardship, once its guideline involves a specific order: the responsibility and care in the preservation and conservation of the creation. This indicates the creator act requires from every individual the exercise of a conscious role and, because of this, can be encountered in the premises of sustainable development and ecological balance. The human being, as an ecological subject, works in favor of a protective posture relating the creation, therefore when assuming the perspective of a christian worldview, what it have in mind is a continuity of a mission initially projected by the Creator, through the cultural mandate. In this sense, the construction of this article was conducted by the response to the following question: if the human being comprehends the cultural mandate as their principal mission, why you need to legislate about your responsibility for your action? It's recognized that the disorder and chaos produced in the environment can be considered a distortion of the mission confided to the humans, because of that they became directly and indirectly responsible for its degradation, interfering in the survival of future generations. Given this, the research comes from a bibliographic revision of descriptive nature about the following themes: cultural mandate, christian worldview and responsibility, by selected theoretical contributions. The article's propositions is from a contributive nature, in an effort to build one more instrument of alert and awareness, destined to new studies and deepening of the investigated object, even if is insisted on concept revisions and, even so, already disseminated literatures regarding the subject. After all, when it comes to the christian worldview optic about the environment, the additional, here, is a legitimate signal of the exercised prophetic voice, meaning the effort of materialization of the cultural mandate in favor to the new generations.

Keywords: Cultural mandate. Responsibility. Sustainable development. Prophetic voice.

Considerações iniciais

No contexto social brasileiro é muito recorrente os discursos sobre ecologia, desenvolvimento sustentável, preservação e cuidado com o meio ambiente. Tanto é assim que são projetadas estratégias de ação oriundas de políticas públicas de natureza nacional e internacional, que visam a legislar sobre este tema específico, porém, da mesma forma assiste-se a episódios sobre devastação, poluição e desastre ambientais. O que se torna um paradoxo, visto que, ao mesmo tempo que se busca a preservação, existem relatos que contradizem tal intencionalidade.

Neste sentido, a proposta do artigo visa apresentar a interrelação possível entre o mandato cultural e a responsabilidade do sujeito ecológico, contemplada no contexto da cosmovisão cristã e do Direito. Isso porque, o mandato cultural, como um dos

princípios fundamentais do sistema de crenças teísta, objetiva que o ser humano atue como o seu promotor a partir da ótica da mordomia. O que reclama a sua responsabilidade, que também pode ser avaliada pela esfera do Código Civil. Isso indica que, responsabilidade requer de cada sujeito o exercício de um papel consciente e que, por isso mesmo, pode ser encontrado nas premissas de cidadania e bem comum.

Defende-se, aqui, que o ser humano, enquanto sujeito ecológico, trabalha em prol de uma postura protetiva em relação à criação, por isso que ao assumir a perspectiva da cosmovisão cristã, o que se tem em mente é a consecução de uma missão que foi inicialmente projetada pelo Criador, por intermédio do mandato cultural.

Neste sentido, a questão que conduz a construção do artigo parte da seguinte problemática: se o ser humano compreende o mandato cultural como sua missão principal, por que é preciso legislar sobre sua responsabilidade com relação a sua ação?

Reconhece-se, que a desordem e o caos produzidos ao meio ambiente podem ser considerados como uma distorção da missão confiada ao ser humano, por isso que ele se torna responsável direta e indiretamente por sua degradação, o que interfere na sua sobrevivência para as futuras gerações. Afinal, o cenário de devastação provocado pelo desastre ambiental torna-se o ponto de análise da responsabilidade presente tanto no mandato cultural como no Código Civil Brasileiro.

Diante disso, a pesquisa parte de uma revisão bibliográfica de natureza descritiva sobre os seguintes temas: mandato cultural, cosmovisão cristã, sujeito ecológico, desenvolvimento, equilíbrio, responsabilidade e política ambiental, por meio de aportes teóricos selecionados.

No campo da responsabilidade civil ambiental, há que ressaltar que não há necessidade de apurar a culpa ou dolo, bastando a mera ocorrência do dano, a depender, é claro, da corrente da teoria do risco adotado. É preciso, ainda, reiterar que a sanção na esfera civil não restringe à penal, antes, elas podem produzir efeitos no seu campo de atuação, inclusive, prevendo penas privativas e restritivas da liberdade para os agentes causadores do dano, quer sejam principais e ou secundários. Isso ocorre, porque a mesma conduta lesiva pode ser analisada sob a ótica da lei civil ou penal.

Sobre cosmovisão e pressupostos da cosmovisão cristã

De início pode-se dizer que a cosmovisão se torna a forma como homens e mulheres fundamentam sua razão de ser e existir no cosmos. Essa razão não é fruto do acaso, mas de pressuposições estruturantes e organizativas de um sistema de pensamento. O que a torna um meio de significação da vida, com seus propósitos, objetivos e missão. Assim, a cosmovisão “É o sistema de pressupostos que homens e mulheres usam para organizar e interpretar a sua experiência de vida” (FERREIRA; MAYTT, 2007, p. 5).

A cosmovisão, então, informa sobre o modo como homens e mulheres tecem leituras sobre a realidade e seu entorno. Ela diz do jeito de ser de um determinado grupo social, a partir da identificação de suas crenças, seus comportamentos, seus valores, sua cultura. Se se quer conhecer um grupo social, observe a forma como ele tece leituras, interpreta e valoriza a realidade em que se encontra inserido.

O modo como o grupo social transmite e defende suas verdades é implicador da maneira como a formação humana será conduzida. Isso condiz com os discursos veiculados, bem como com os posicionamentos defendidos e que traduzem na prática moral em que os comportamentos se encontram assentados. Nesse sentido, passa-se agora a abordar sobre uma das cosmovisões, a cristã.

A cosmovisão cristã recoloca o ser humano na sua posição original de mordomo, isto é, aquele que zela pelas coisas do seu senhor com apreço, responsabilidade e dedicação. Na condição de mordomo, o ser humano não apenas cuida da criação, mas desfruta da mesma. Isso indica que a criação é fruto de um ato de bondade e amor do Deus, Criador. Sobre este prisma é preciso atentar que:

[...] a mordomia não significa dar a Deus uma parte do que nos pertence, um pouco do nosso tempo ou dinheiro. Tudo na vida nos foi confiado para nosso uso, mas ainda pertence a Deus e deve ser usado para servi-lo e glorificá-lo (MILLARD, 2015, p. 478).

É por este motivo que se fala na entrega de um mandato cultural. Nele, está contida a missão confiada ao ser humano, como administrador responsável pela criação. Assim, os pressupostos da cosmovisão cristã estão fundamentados nas seguintes ideias:

O mundo é uma criação de Deus; Este mundo pertence a Deus; O mundo é um reflexo de Deus; O mundo é sustentado e funciona pela ação de Deus; O ser humano é guardião do meio ambiente, havendo-lhe sido dado, a partir dos versículos de Gn. 1.28 e 2.15, três obrigações básicas para com o meio ambiente: multiplica-lo e enchê-lo; sujeita-lo e dominá-lo; cultivá-lo e guarda-lo (GEISLER, 2010, 382-385).

A dimensão da mordomia está explícita nos pressupostos ao ressaltar a responsabilidade do ser humano como guardião do meio ambiente. Essa responsabilidade revela que há propósito na criação. Afinal, ela não foi feita de forma aleatória e nem descomprometida. Antes, tudo o que Deus fez, o fez com uma intenção. E nisso tudo reside perfeito equilíbrio e harmonia. Assim, a criação manifesta o poder, a glória e a majestade do Deus, Criador.

A mordomia expressa não apenas a responsabilidade do ser humano diante da criação, mas a sua gratidão em forma de adoração ao Criador, por tudo o que ele é. Quando se compreende o princípio da mordomia, há um reposicionamento na cadeia de valores, visto que tudo o que existe é reconhecido como ato e propósito de Deus, que pode ser desfrutado com parcimônia, sem desperdício ou exagero. Afinal, uma ação humana desmedida produz consequências que afetam toda a criação e por esse motivo que se diz que o ser humano recebeu do Criador um mandato cultural.

Mandato cultural e questão da responsabilidade

O mandato cultural é considerado um dos princípios fundamentais do sistema de crenças teísta. Ele objetiva que o ser humano atue como o seu promotor a partir da ótica da mordomia, visto que sua diretriz envolve uma ordem específica, a saber: a responsabilidade e o cuidado na preservação e conservação da criação.

Nesse sentido, Geisler (2010) informa que o mandato cultural tem a força de uma ordenança de Deus para toda a humanidade, quer os indivíduos sejam cristãos ou não, por isso que a perspectiva do mandato cultural é inclusiva, podendo ser contemplada em outros campos da vida humana, como o do Direito.

Dito isto, é possível discutir a responsabilidade civil do ser humano, a partir do que é disposto no Código Civil em título próprio. Seu regramento está contido no Título IX, englobando os artigos 186 a 187 e 927 a 954 e tem como finalidade a indenização diante de um dano causado, pois se objetiva a sua reparação de maneira integral. Tanto é assim, que Cavalieri Filho (2010, p. 2) assevera que “a violação de um dever

jurídico configura o ilícito, que quase sempre, acarreta dano para outrem, gerando um novo dever jurídico, qual seja, o de reparar o dano”.

O dano causado torna-se o ponto de toque da atribuição da responsabilidade civil, o que indica a presença da ilicitude do ato provocado pelo agente e que resulta em prejuízo material, econômico, ambiental, dentre outros. Isso revela que, a existência do dano é proporcional ao dever de reparação e indenização, essa é a sanção a ser aplicada em casos de violação e inobservância legal.

A violação pode ser de cunho contratual ou extracontratual. Na relação de cunho contratual a relação jurídica é preexistente e geradora de um dever fazer, ou seja, de obrigação pactuada. Já o extracontratual tem por causa geradora a lei ou o Direito. Isso indica que:

Se preexiste um vínculo obrigacional, e o dever de indenizar é consequência do inadimplemento, temos a responsabilidade contratual, também chamada de ilícito contratual ou relativo; se esse dever surge em virtude de lesão a direito subjetivo, sem que entre o ofensor e a vítima preexistisse qualquer relação jurídica que o possibilite, temos a responsabilidade extracontratual, também chamada de ilícito aquiliano ou absoluto (CAVALIERI FILHO, 2010, p. 15).

As teorias de responsabilidade podem ser classificadas em subjetiva e objetiva. Elas estão previstas nos artigos 186 a 187 e 927 do Código Civil. A teoria subjetiva é aplicada como regra e traz como requisitos a conduta humana, o dano, o nexo de causalidade e o fator de atribuição. Esses requisitos estão contemplados no art. 186 do Código Civil e são apresentados por Cavalieri Filho (2010, p. 18), da seguinte maneira:

- a) Conduta culposa do agente, o que fica patente pela expressão “aquele que por ação ou omissão voluntária, negligência ou imperícia”;
- b) Nexo causal, que vem expresso pelo verbo causar; e
- c) Dano, revelado nas expressões “violar o direito ou causar dano a outrem”.

A partir da explicitação de Cavalieri Filho é possível inferir que a conduta humana é demarcada pelo ato comissivo/omissivo realizada de maneira voluntária e que produz um resultado, embora seja necessário comprovar a culpa diante do dano produzido. Nesse sentido, “só será responsável pela reparação do dano aquele cuja conduta se provasse culpável. Não havendo culpa ou dolo, não há falar em indenização. Na ação reparatória, devem estar provados pela vítima a autoria” (FIUZA, 2015, p. 922).

No que diz respeito à teoria objetiva é preciso dizer que ela não considera a culpa, mas o dano causado, por isso, que ela se apresenta como a teoria do risco. Risco é definido por Cavalieri Filho (2010, p. 146) como perigo e probabilidade de dano. Assim, o risco torna-se prerrogativa da segurança. Por isso, que “na responsabilidade objetiva, portanto, a obrigação de indenizar parte da ideia de violação do direito de segurança da vítima”.

A teoria objetiva é utilizada para algumas situações, tendo, portanto, um caráter mais restritivo, diferente da subjetiva. Dentre as hipóteses em que se figura a sua aplicabilidade encontra-se os acidentes ambientais (FIUZA, 2015, p. 922). Isso implica em dizer que:

[...] os grandes problemas e soluções que afetam nosso planeta e nossas vidas, a diminuição da camada de ozônio, a desertificação, a perda das florestas, a poluição das águas e do ar dependem tanto da tecnologia como do Direito, ciências que devem caminhar juntas [...] a poluição ambiental em todas as modalidades, é um fenômeno de natureza econômica, política e social, porém essencialmente um problema técnico-jurídico (VENOSA, 2006, p. 203)

Nos casos de acidente ambiental pode-se aplicar a corrente da teoria do risco integral, a qual prevê que até nos casos de inexistência de nexo causal, a reparação do dano tem “o retorno ao estado anterior e uma condenação em dinheiro, uma não excluindo a outra” (VENOSA, 2006, p. 207), porém ao analisar a responsabilidade pela ótica do mandato cultural se terá a de natureza subjetiva, porque está associada a produção de uma dano provocado pelo sujeito, ou seja, com a culpa em uma de suas três dimensões: negligência, imperícia e imprudência.

Considerações finais

O mandato cultural tem natureza formativa e educativa e está direcionado à conduta humana, ou seja, a sua atitude diante da prática de mordomia a ser exercitada. Essa prática envolve responsabilidades e escolhas diante da ação efetivada. Ela informa, ainda, sobre o dever de ser e fazer, por isso que sua dimensão e alcance são de natureza subjetiva.

Ao fazer a interface entre o mandato cultural e a responsabilidade civil pode-se dizer que ela também terá natureza subjetiva, porque está associada à ação e à vontade de cada sujeito em relação ao seu ato de escolha, ou seja, o seu dever fazer, por isso que compete trabalhar na formação do sujeito ecológico, conscientizando

sobre o mandato cultural recebido e não apenas isso, mas no impacto que suas escolhas podem produzir nas futuras gerações.

Essa constatação da responsabilidade do sujeito sinaliza que tanto no interior da cosmovisão cristã como do Direito é possível visualizar a preocupação da ação e condutas humanas, prevendo medidas que possam ser aplicadas de ordem formativa e prescritiva, visto que o ato provido de negligência, a imperícia e a imprudência produz consequências que atingem não apenas o indivíduo, mas a coletividade, devido à repercussão do dano à vida. Isso indica que as duas perspectivas não percebem o sujeito de forma isolada, mas como parte de um grupo social e que influencia e é influenciado pelas decisões e atitudes escolhidas.

As duas formas de olhar expressam o dever fazer e que por conta disso já demonstra a relevância desta temática no contexto da sociedade e do desenvolvimento que se quer sustentável, visto que reclama o efetivo exercício da cidadania em prol do bem comum. Afinal, o mais, aqui, é sinal legítimo da voz profética exercida; e isso significa o esforço de materialização do mandato cultural em favor das novas gerações.

Referências bibliográficas

- BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. *Diário Oficial da União*. Brasília: DF, 2002.
- CAVALIERI FILHO, Sérgio. *Programa de Responsabilidade Civil*. São Paulo: Atlas, 2010.
- FERREIRA, FRANKLIN, MYATT, ALAN. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- FIÚZA, César. *Direito Civil: Curso Completo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.
- GEISLER, Norman L. *Ética Cristã: opções e questões contemporâneas*. 2ª.ed –São Paulo: Vida Nova, 2010.
- _____. *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*. São Paulo: Vida, 2002.
- MILLARD, J. Erickson. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2015.
- MYATT, Alan; FERREIRA, Franklin. *Teologia Sistemática*. SP: Vida Nova, 2012.
- VENOSA, Silvio de Salvo. *Direito Civil: responsabilidade civil*. São Paulo: Atlas, 2006.

ST 09 - MÍSTICA E ESPIRITUALIDADES

FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER, MÍSTICA E ESTADOS NÃO USUAIS DE CONSCIÊNCIA

FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER, MYSTIC AND UNUSUAL STATES OF CONSCIOUSNESS

Brasil Fernandes de Barros*

Resumo

O médium mineiro Francisco Cândido Xavier é reconhecido como a maior referência para o fenômeno denominado mediunidade no Brasil. Até a publicação de sua biografia, produzida por Marcel Souto Maior, foram produzidos 412 livros ditos psicografados pelos espíritos. Esses livros venderam até a publicação da bibliografia de Souto Maior cerca de 20 milhões de exemplares que geraram receitas milionárias, as quais foram todas integralmente doadas em cartório para instituições de caridade e instituições espíritas, que demonstram um pouco de seu desprendimento e preocupação com a caridade. Os fenômenos atribuídos a este médium vêm sendo até os dias de hoje objeto de pesquisa. De acordo com nossa avaliação pensamos ser possível estabelecer uma relação entre os fenômenos presentes na vida do famoso líder do espiritismo com às interpretações de mística e estados não usuais de consciência abordadas por William James (1842-1910) em sua obra e a mediunidade. Dessa forma o objetivo de nossa comunicação será de estabelecer um diálogo inicial dos fenômenos mediúnicos atribuídos à Francisco Cândido Xavier com as análises de James. Para alcançar tal objetivo pretendemos analisar as experiências apresentadas pelo filósofo em seu artigo “*A Suggestion About Mysticism*” (1910) e em algumas definições de seu livro “*As Variedades da Experiência Religiosa*” (1902) e compará-las com as experiências pessoais de Chico Xavier sobre a mediunidade. De posse dessas informações pretendemos avaliar casos relatados na história de Francisco Cândido Xavier para identificar se nossas hipóteses acerca de uma relação entre mística e estados não usuais de consciência e mediunidade estão presentes na vida e na obra do médium mineiro.

Palavras Chave: Mística. Chico Xavier. Mediunidade. Estados de Consciência.

Abstract

Francisco Candido Xavier was a medium from Minas Gerais recognized as the major reference for the phenomenon called mediumship in Brazil. Until his biography being published by Marcel Souto Major, 412 books had been produced whose authorship were told as psychographed by spirits Up to this moment, about 20 million copies were sold raising millions in funding which were fully donated to charities and spiritist institutions demonstrating detachment and charitable concerns. The phenomena attributed to this medium have been until nowadays object of research. As our data

* Doutorando pelo Programa de Ciências da Religião – PUC/MG - Bolsita Capes

pointed out, we think that it is possible to establish a relationship between the phenomena of the famous spiritualist leader and interpretations of mystic and of unusual states of consciousness approached by William James (1842-1910) in his work and mediumship. Therefore, our aim is to develop a dialogue of the mediumistic phenomena of Francisco Candido Xavier along with James's analysis. For this purpose, we are going to analyze the facts described by the philosopher in his article "A Suggestion About Mysticism" (1910) and some definitions of his book "The Varieties of Religious Experience" (1902) comparing all of them to medium experiences undergone by Chico Xavier. Accordingly, we intend to contrast events reported in Francisco Cândido Xavier history aiming to verify the truthfulness of our hypothesis relating mystic and unusual states of consciousness with the presence of mediumship in life and work of the Minas Gerais medium.

Keywords: Mystic. Chico Xavier. Mediumship. States of Consciousness.

Introdução

No dia 28 de julho de 1971 o Programa Pinga Fogo da extinta TV Tupi, foi o responsável por uma das maiores audiências da história da TV brasileira, 75% dos televisores paulistas acompanharam a entrevista com o médium mineiro Chico Xavier até as 3 h da manhã. (SOUTO MAIOR, 2003, p. 191).

Nunca um "PingaFogo", depois de realizado ao vivo, teve o seu videotape transmitido mais duas vezes nos dias seguintes. Mas o de Chico Xavier teve essa sorte. O público pedia e a emissora atendeu. Mas além disso houve a sua repercussão pelo Brasil todo. O videotape foi remetido ao norte, ao sul, ao leste e ao oeste. Em vários lugares foi também repetido. Muita gente gravou os seus diálogos em gravadores e até hoje continua a ouvi-los. O Diário de São Paulo, depois da publicação do resumo do "PingaFogo" pelo Diário da Noite, teve de publicá-lo por extenso em seu suplemento chamado Jornal de Domingo. Saíram depois exemplares mimeografados do "PingaFogo" e várias editoras eram solicitadas a lançar o texto num livro. (XAVIER, 1984, p. 11)

Segundo os antropólogos Sandra Jacqueline Stoll e Bernardo Lewgoy¹⁸², Chico Xavier foi um dos principais responsáveis pela alavancagem da terceira maior religião Brasileira que apesar de terem declarados apenas 3,8 milhões de adeptos pelo censo de 2010 (IBGE, 2010) teria segundo fontes não oficiais como as editoras que vendem milhares de títulos espíritas, cerca de 30 milhões de simpatizantes (VERA, 2016). O que nos leva a crer que pelo menos para os espíritas Francisco Cândido Xavier é

¹⁸² Sandra Jacqueline Stoll e Bernardo Lewgoy são os dois antropólogos tidos como maiores referências acadêmicas no Brasil quando se trata do assunto Espiritismo.

reconhecido como a maior referência para o fenômeno denominado mediunidade no Brasil. Até a publicação de sua biografia, produzida por Marcel Souto Maior, foram produzidos 412 livros ditos psicografados pelos espíritos, com vendas que superam 20 milhões de exemplares e que geraram receitas milionárias, as quais foram todas integralmente doadas em cartório para instituições de caridade e instituições espíritas.

A proposta desse trabalho é de estabelecer um diálogo inicial dos fenômenos mediúnicos atribuídos à Francisco Cândido Xavier com as análises do filósofo e psicólogo americano William James (1842-1910). Para alcançar tal objetivo pretendemos analisar algumas de suas definições encontradas em seu artigo “*A Suggestion About Mysticism*” (1910) e em seu livro “*As Variedades da Experiência Religiosa*” (1991) comparando-as com alguns fatos da vida de Chico Xavier. De posse dessas informações pretendemos avaliar se pelo menos de forma preliminar podemos estabelecer alguma relação entre Chico Xavier, mística e estados não usuais de consciência segundo os parâmetros de William James.

Os conceitos de consciência mística de William James

A visão de William James do que ele chama de consciência mística, parece se restringir de maneira geral, à uma observação externa e fenomênica. Em seu artigo “*A Sugestion about Mysticism*” (1910, p.85) ele afirma logo nos primeiros parágrafos que as observações de diversos autores sobre o assunto têm sido feitas de uma perspectiva externa, e que ele mesmo não se exime dessa posição, se arvorando dessa forma no direito de discorrer também sobre o assunto.

Os estados místicos de consciência que buscamos aqui identificar, e eventualmente relacionar com a mediunidade de Chico Xavier, estão baseados segundo James, nos “campos de consciência” que ele descreve da seguinte forma:

O campo é composto [...] de uma massa de sensações presentes em uma nuvem de lembranças, emoções, conceitos, etc. [...] O campo atual como um todo fluirá de seu antecessor e se fundirá continuamente em seu sucessor, em uma massa de sensações que passará para outra massa de sensações e dando a ideia de um presente que muda gradualmente a experiência, enquanto as memórias e os conceitos carregam coeficientes de tempo que colocam o que está presente em uma perspectiva temporal mais ou menos vasta. [...] É como o campo de visão, que o menor movimento do olho se estenderá, revelando objetos que sempre estiveram ali para serem conhecidos. Minha hipótese é que um movimento do limiar para baixo trará similarmente uma acumulação de memórias subconscientes, concepções, sentimentos emocionais e percepções de relação etc., tudo de uma só vez; e que, se esse aumento do nimbus que

cerca o presente sensacional for vasto o suficiente, [...] teremos as condições preenchidas para um tipo de consciência em todos os aspectos essenciais, como aquele que é chamado místico. (JAMES, 1910, p.86)

Em entrevista dada no Pinga Fogo em 1971 o médium Chico Xavier relata:

Nesse tempo a minha cabeça era atormentada por muitos problemas. Quando eu anunciei o desejo de receber romances, o Espírito Emmanuel então me explicou: Para que você receba romances, **você precisa ter a mente em estado de profunda serenidade**. Se você quiser se comprometer a nos oferecer um **clima mental** adequado, de paciência e de calma, escreveremos por você algumas de nossas memórias. [...] Então ele marcou, que eu me concentrasse durante uma hora por dia e me dispusesse a datilografar outra hora por dia, durante o tempo em que perdurasse a psicografia do romance. Eu acompanhei a psicografia como acompanhamento também as nossas novelas da TV, com muito interesse, com muito carinho e torcendo por determinados personagens. Mas eu lia o que a mão escrevia. [...] Eu comecei a ver aquela cidade e o céu tempestuoso e a chuva caindo e aqueles dois homens vestidos à moda antiga, de túnicas, deitados naqueles sofás longos, comendo frutas com as mãos. **Eu me assustei com aquela visão que parecia uma visão estranha** porque estava dentro de mim e fora de mim. [...] Parei de escrever. Então ele me disse: “Você está debaixo de uma certa hipnose. **Você está vendo o que eu estou pensando. Mas não sabe o que eu estou escrevendo**”. De modo que eu vivi muito mais o romance ao recebê-lo, do que ao ler ou reler o que eu escrevia. [...] **Não tinha consciência do que escrevia e nem da continuidade dos assuntos**, porque muitos dos personagens que me eram simpáticos e que eu não desejava que sofressem, passaram a sofrer contra a minha vontade. (XAVIER, 1984, p.37, grifos nossos)

Nessa passagem o médium Chico Xavier, relata sensações que parecem apontar níveis de consciência diferenciados. Em alguns momentos diz perceber sua realidade e em outros momentos situações que pareciam ser estranhas à sua consciência. O mesmo relata que: 1º) Que para vivenciar essa experiência teve que mudar o seu “clima mental” através da meditação; 2º) Que durante essa experiência mediúnica “percebia” um cenário estranho à sua realidade usual, a ponto de “assustar-se” com as suas sensações; 3º) Diz que não tinha consciência de ações que executava (o ato de datilografar um texto que afirmou ser uma psicografia). Essas sensações são compatíveis as descrições de James: “O campo atual como um todo fluirá de seu antecessor e se fundirá continuamente em seu sucessor, em uma massa de sensações que passará para outra massa de sensações e dando a ideia de um presente que muda gradualmente a experiência [...]” Essas descrições são classificadas pelo autor como “um tipo de consciência em todos os aspectos essenciais, como aquele que é chamado místico. (JAMES, 1910, p.86)”

A obra de James apresenta ainda, o que ele chamou de “traços gerais da esfera mística da consciência” onde diz que: “Minha tarefa [...] é indagar se podemos invocá-lo como autoridade” (JAMES, 1991, p. 348). Para discutir a autoridade do fenômeno místico ele divide então a questão em três partes: 01) Estados místicos, quando bem desenvolvidos, geralmente são, e têm o direito de sê-lo, autoridades absolutas sobre os indivíduos que os experimentam; 02) Delas não emanam autoridade alguma que obriguem os que estão fora a lhes aceitarem as revelações sem nenhuma crítica; 03) Eles quebram a autoridade da consciência não-mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. Mostram que esta não passa de uma espécie de consciência. Abrem a possibilidade de outras ordens de verdade, nas quais, na medida em que alguma coisa em nós responda vitalmente a elas, possamos continuar livremente a ter fé.

Entendemos que esses traços gerais de autoridade da esfera mística se encaixam nas características dos fenômenos acerca de Chico Xavier. Ainda na entrevista dada no Pinga Fogo, quando perguntado sobre a autoria de suas psicografias ele diz que:

Antigamente eu me sentia, às vezes, ressentido dentro da minha ignorância com aqueles que não conseguiam crer na realidade mediúnica.[...] Mas Emmanuel então me disse: “O seu ressentimento é pura vaidade, porque você não pode exigir que os outros venham a crer naquilo que você crê, você não pode pedir a outrem que pense pela cartilha dos seus próprios pensamentos. [...] Então respeito a opinião de todos [...], **porque isso se tornou tão evidente na minha vida**, se tornou de forma tão palpável para mim a convivência com as entidades espirituais durante tantos anos, desde os dias da infância que, **para mim, a vida com os Espíritos desencarnados já não é propriamente um fenômeno mediúnico, mas o estado de convivência** [...] **cheguei a um estado de certeza, certeza íntima e naturalmente pessoal e intransferível**, que se eu disser que estes livros pertencem a mim, eu estou cometendo uma fraude [...].”(XAVIER, 1984, p.46, grifos nossos)

A experiência mediúnica vivida pelo médium mineiro em sua descrição, é clara quando diz que se trata de um estado de “certeza íntima [...] pessoal e intransferível” o que corresponde às vivências caracterizadas por James quando esse define o termo *inefabilidade*. Nesse trecho também identificamos o que o autor classifica como *qualidade noética* (JAMES, 1991, p. 316), quando Chico Xavier diz: “Antigamente eu me sentia [...] ressentido” e que “isso se tornou tão evidente na minha vida”. A vivência dessas experiências trouxe um crescimento que geraram para ele a certeza íntima de

que os livros que dizia psicografar fossem atribuídos aos Espíritos. Essa “certeza íntima” se adapta à primeira afirmação de James sobre autoridade, pois trata-se de “autoridade absoluta” para ele que a experimentou.

Embora as vivências do médium mineiro sejam autoridade para ele, para muitos, ele não foi uma unanimidade. Mesmo entre os espíritas não faltaram críticas e desconfiâncias a respeito da confiabilidade do que ele dizia, isso pode ser visto em sua carta à Wantuil de Freitas datada de 23/11/1944:

[...] Como sabes, meu caro Wantuil, [...] conforme assevera o nosso Emmanuel, "na tarefa mediúnica, não podemos agradar a todos, mas não devemos desagradar a ninguém". Minha situação era muito delicada e mesmo assim não faltaram inúmeros confrades que me escreveram cartas impiedosas e irônicas, quando liam reportagens em desacordo com a verdade dos fatos, como se eu devesse controlar todos os jornais que escreveram sobre o acontecimento. Alguns me perguntaram acremente se eu não estava obsediado e se já não havia enlouquecido. [...] Continuemos, meu amigo, em nossos trabalhos, edificados na consciência tranquila. (SCHUBERT, 1986, p. 34)."

Outro exemplo é da carta de 18 de abril de 1.960 do escritor paulista Jonas H. Landahl, com longo artigo anexado, que faz uma crítica a obra “Evolução em Dois Mundos” psicografada por Chico Xavier e Waldo Vieira. Com os seguintes dizeres:

“Acostumado a tê-lo sempre perto, através dos livros, bem como das colaborações que empresta a todas as revistas espíritas sua maravilhosa mediunidade, tenho-o como uma pessoa íntima e venho confessar-lhe que pequei contra amizade que me inspira. [...] Estou plenamente convicto de que agi com a inteira razão ao revoltar-me contra “Evolução em Dois Mundos”, e meu pecado é não me haver dirigido diretamente ao amigo em primeiro lugar. Perdoe que, logo pela primeira vez, lhe escreva para sensurar (sic) um trabalho vindo por intermédio de seus dons mediúnicos (MEMORIAL CHICO XAVIER, 2018)”

Esse tipo de crítica à Chico Xavier não foi incomum e há inúmeros outros relatos que corroboram com a segunda afirmação de James sobre a autoridade da experiência mística, “que obrigue os que estão fora a lhes aceitarem as revelações sem nenhuma crítica”

Quanto à terceira questão apresentada sobre autoridade apresentada por William James cuja o principal ponto é a abertura de uma “possibilidade de outras ordens de verdade” destacamos o trecho da entrevista do Pinga fogo, onde o jornalista João de Scantimburgo pergunta:

Senhor Chico Xavier, Allan Kardec, em O Livro dos Médiuns, dá o nome de psicografia direta à escrita em que o médium, de posse de lápis ou caneta, passa a escrever, segundo o fundador do Espiritismo, por meio da comunicação de um Espírito. Admitindo-se, para iniciar a entrevista, que as obras publicadas pelo senhor tenham sido psicografadas, pergunto: quantos livros o senhor psicografou e de que autores. Peço, se possível a relação de alguns ou da maioria deles. (XAVIER, 1984, p.31)

Tal pergunta, além da própria entrevista com alcance inédito no país até aquele momento, deixa claro o ponto levantado por James sobre a possibilidade de se pensar em “outras ordens de verdade, nas quais, na medida em que alguma coisa em nós responda vitalmente a elas, possamos continuar livremente a ter fé.” (JAMES, 1991, p348). Já que muitos que deram a audiência ao Pinga Fogo, acreditavam na autoridade emanada por aquele homem do interior de Minas Gerais.

Conclusão

William James inicia sua discussão sobre mística afirmando que de maneira geral “usam-se a miúdo as palavras “misticismo” e “místico” como termos de mera censura, para capitular qualquer opinião que se nos afigure vaga, vasta e sentimental e sem base nos fatos nem na lógica.” (JAMES, 1991, p. 316). Entendemos, portanto, que não podemos dizer que toda experiência não usual de consciência deva ser tratada como mística. E que conforme dissemos no decorrer desse trabalho que James faz uma associação extremamente fenomenológica com a mística e que isso é questionável de um modo geral para os estudiosos desse assunto. É importante entender que alguns autores, entre eles Bernard McGinn, afirmam que apesar de alguém ter tido uma experiência que o mesmo reivindica ser mística não significa que o seu legado seja místico ou não. (MCGINN, 2012, p. 15). Dessa forma nosso entendimento é que o que James chama de consciência mística pode ser um fenômeno “real”, mas não qualifica necessariamente o seu portador a ser qualificado como místico.

Por outro lado, partindo das afirmações de James aqui pontuadas, pelo menos de forma preliminar, entendemos que há elementos relevantes na vida do médium mineiro Chico Xavier para o estudo dos estados não usuais de consciência, que nos permitam avaliar de forma mais profunda as questões levantadas por William James.

Referências bibliográficas

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- JAMES, Willian, A suggestion about mysticism, *The jornal of philosophy psychology and scientific methods*. v. VII, n. 4. 17 fev. 1910. Disponível em < <https://archive.org/details/jstor-2011271/page/n1> > Acesso em: 01 ago. 2019
- JAMES, Willian, *VARIEDADES DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: Um estudo sobre a Natureza Humana*. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.
- MEMORIAL CHICO XAVIER. *Número Registro BRMCX.2.CEC.D.0021*, Uberaba: 25-01-2018.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012
- VERA, Andres. O papa dos Espíritas. Revista *Istoé*, São Paulo, 21 jan. 2016. Disponível em: < https://istoe.com.br/332712_O+PAPA+DOS+ESPIRITAS >. Acesso em: 01 ago. 2019.
- SCHUBERT, Suely Caldas. *Testemunho de Chico Xavier*. Brasília: FEB, 1986.
- SOUTO MAIOR, Marcel. *As vidas de Chico Xavier*. São Paulo: Planeta, 2003.
- XAVIER, Francisco Cândido. *Chico Xavier no Pinga Fogo*. São Paulo: Edicel, 1984.

ADMIRAÇÃO POÉTICA, MÍSTICA E CRÍTICA SOCIAL NA POESIA DE SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN

Ceci M.C. Baptista Mariani¹⁸³

Resumo

Vivemos em um contexto transformado por uma conjunção de crises: crise ecológica, crise financeira e crise alimentar. Fica cada vez mais claro que esse é o momento de produzir uma nova síntese. Além de um novo conceito e novo tratamento da riqueza e do poder, é essencial uma nova relação com o sentido. A mística, definida por McGinn (2014) *como consciência da presença divina, e numa perspectiva fenomenológica por Velasco (2009), como experiência do Mistério que implica um exercício de despojamento, não se restringe a uma instituição ou a uma tradição religiosa. Na contemporaneidade, diferente de outros tempos em que a espiritualidade remetia necessariamente à religião, reconhece-se também em espiritualidades não religiosas, traços místicos. A arte e, especialmente, a poesia pela sua capacidade de revelar a beleza do Mistério presente no real tem sido objeto de estudos nessa área. Esta comunicação parte de uma pesquisa em andamento, tem como tema a relação entre admiração poética, mística e crítica social, nos versos de Sophia de Mello Breyner Andresen. Através de metodologia bibliográfica exploratória, queremos propor uma interpretação teopoética da obra de Sophia destacando para essa comunicação dois poemas: “As fontes” e “Forma Justa”, dos livros *De poesia* (1944) e *O nome das coisas* (1977), respectivamente. Trabalhamos com a hipótese de que a poesia contemplativa dessa poeta, capta a transcendência na concretude da realidade. Em seus poemas podemos perceber que a palavra poética não é apenas construção subjetiva, mas fruto de uma relação com o mundo, em que a poeta, esvaziada de si pela admiração, capta nele a perfeição que inspira a construção da cidade humana segundo a “forma justa”. Podemos observar que admiração poética contida nos seus versos possuem traços místicos e refletem o anseio pela justiça.*

Palavras-chave: Mística poesia. Contemplação. Crítica social. Sophia Breyner.

Introdução

Sophia de Mello Breyner Andresen nasceu no Porto em 1919, estudou Filologia clássica na Faculdade de Letras de Lisboa. Casada, fixou-se em Lisboa e passou a dividir o tempo entre a poesia e o ativismo político contra a ditadura de Salazar. Recebeu muitos prêmios, entre eles destacam-se o Prêmio Camões (1999), considerado a maior distinção para um escritor de Língua Portuguesa e o Prêmio Rainha Sofia de Poesia Iberoamericana (2003), atribuído pelo Patrimônio Nacional de

¹⁸³ Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP; membro do Corpo Docente Permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas.

Espanha e pela Universidade de Salamanca. Publicou em seus 84 anos de vida mais de vinte livros de poesia, além de livros infantis, ensaios, contos e traduções. Faleceu em 2004.

*Esta comunicação parte de uma pesquisa em andamento, tem como tema a relação entre admiração poética, mística e crítica social, nos versos da poeta portuguesa Sophia de Mello Breyner Andresen. Através de metodologia bibliográfica exploratória, queremos propor uma interpretação teopoética da obra de Sophia destacando para essa comunicação dois poemas: “As fontes” e “Forma Justa”, dos livros *De poesia* (1944) e *O nome das coisas* (1977), respectivamente. Trabalhamos com a hipótese de que a poesia contemplativa dessa poeta, capta a transcendência na concretude da realidade. Em seus poemas podemos perceber que a palavra poética não é apenas construção subjetiva, mas fruto de uma relação com o mundo, em que a poeta, esvaziada de si pela admiração, capta nele a perfeição que inspira a construção da cidade humana segundo a “forma justa”.*

Temos observado em nossas pesquisas que a admiração poética contida nos seus versos possui traços místicos, pois reflete a busca pela verdade inteira que fundamenta a realidade. A poesia é, para ela, a palavra sagrada que revela “o nome das coisas” que se encontra na profundidade da realidade. E também, expressão de revolta apaixonada contra o sofrimento do mundo promovido pela injustiça social. Adiantando profeticamente uma sensibilidade que será a florada no século XXI diante da consciência do descuido promovido pela sociedade de consumo apoiada na racionalidade tecnocientífica, a poesia de Sophia é fruto de uma sensibilidade nova que articula justiça e cuidado

1. Mística e espiritualidade do cuidado

Vivemos em um contexto transformado por uma conjunção de crises: crise ecológica, crise financeira e crise alimentar. Fica cada vez mais claro que esse é o momento de produzir uma nova síntese a partir da combinação entre o que há de melhor na modernidade e o que há de melhor na tradição, vai afirmar Viveret (2011) em artigo que versa “Sobre o bom uso do fim do mundo”. Além de um novo conceito e novo tratamento da riqueza e do poder, é essencial uma nova relação com o sentido, já não apoiada em uma autoridade institucionalmente constituída, mas sim numa experiência profunda. A mística, definida por McGinn (2012) *como consciência da*

presença divina, e numa perspectiva fenomenológica, por Velasco (2009) como experiência do Mistério que implica um exercício de despojamento, adquire na modernidade uma face política.

Para Metz (2013), a sensibilidade moderna consciente das contradições sociais, promove a emergência de uma “mística de olhos abertos”, crítica diante das contradições da realidade e confiante na força transformadora da fé. A modernidade, segundo esse autor, ao trazer maior sensibilidade para a importância da história, impactou a espiritualidade cristã. No âmbito da tradição cristã podemos observar, como indica Metz, que a face de Jesus de Nazaré descortinada por uma hermenêutica histórico-crítica fez com que se revelasse mais claramente o olhar messiânico de Jesus que não se destina aos pecados dos outros, mas aos seus sofrimentos. Descobre-se com isso, no olhar de Jesus, “a paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática de compaixão” (METZ, 2013, p.19).

A compaixão, afirma o teólogo, apresentou-se como uma força de interrupção, capaz de interromper a lógica histórica da opressão, porque promove a saída de si, dos próprios interesses, desejos e preferências. Faz com que os olhos enxerguem o que não se enxerga por si mesmo (METZ, 2013, p.59) Uma vez que a pessoa se deixa tomar pelo olhar compassivo de Deus pelo sofrimento alheio, passa a olhar a vida com olhos mais abertos e avaliá-la com os olhos dos ameaçados, experimenta-se um respeito pela autoridade das vítimas.

Com “os olhos mais abertos” pela crítica bíblica, o cristão percebe que o Espírito de Cristo é força de oposição aos contextos terrenos de violência e que é dele promover um “encorajamento à interrupção de um processo que pode nos transformar em espectadores alienados de um declínio previsível” (METZ, 2013, p.140). Percebe que o caminho para uma vida santa é a aproximação solidária ao sofrimento das vítimas e acolhimento generoso do que a partir desse sofrimento, anunciam. No momento em que vivemos hoje, essa “mística de olhos abertos” pede atenção à crise civilizacional que inclui o problema ambiental.

Nossa abordagem quer explicitar a atualidade da poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen para um contexto de crise civilizatória em que vivemos, tempo de grande descuido como avalia Leonardo Boff em sua obra Saber Cuidar (1999). Numa aproximação inicial aos seus poemas, já podemos constatar que a poesia contemplativa dessa poeta capta a transcendência na concretude da realidade. Em

seus versos podemos perceber que a palavra poética não é apenas construção subjetiva, mas fruto de uma relação com o mundo, em que a poeta, esvaziada de si pela admiração, capta nele a perfeição que inspira a construção da cidade humana segundo a “forma justa”. Podemos observar que admiração poética contida nos seus versos possuem traços místicos e refletem o anseio pela justiça, uma preocupação com o cuidado do mundo.

O cuidado é uma categoria que desde os anos 80 do século XX tem ganhado destaque no mundo da filosofia, das ciências da vida e também na teologia. Irene Borges Duarte em artigo em apoio à ideia de uma democracia do cuidado segundo Maria de Lourdes Pintasilgo, importante liderança política feminina portuguesa, vai afirmar que a compreensão de cuidado, a partir de Heidegger tem uma implicação ontológica, pois é uma maneira de ser e estar no mundo em inter-relação. Para esse filósofo, ela afirma, a compreensão do “cuidado (*Sorge*) como ser do *Dasein*, enquanto este é simultaneamente âmbito de *abertura* ontológica (ou ‘aí’ do ser), exercício *de* ser (em que o ser se dá, guarda e aguarda) e *vínculo* estrutural (que se manifesta fenomenologicamente como temporalidade)”. O cuidado é fundamentação do fenômeno humano essencial de constituir-se a partir do estar com outrem no mundo. O cuidado como ser do Dasein, é *Selbest*, “alguém que se sabe e se sente o Mesmo – o que implica a experiência, consciente ou tácita, da diferença entre si e um/os Outros(s) – no seu ser e estar com outrem no mundo, em que reside, à beira de tudo quanto aí lhe vem ao encontro de que cuida... ou descuida, ao fazer pela própria vida”. (DUARTE, 2010, p.116) A categoria do cuidado introduz na história, pela primeira vez, a consideração da responsabilidade ontológica intrínseca aos humanos para consigo, para com os outros e para com tudo.

2. Admiração poética, mística e crítica social

É notável, na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen, a intimidade com a natureza, especialmente estreitada na relação com o mar. No poema *Mar* (ANDRESEN, 2015, p.65), ela confessa seu amor à terra, mas é o mar que inspira a selvagem exaltação de um grito puro que sobe aos astros. Suas evocações poéticas têm caráter visual, seu olhar pausa sobre a terra, admira a eternidade das paisagens e extasia-se, reverente, com a imensidão do mar: “Planície infinita que ninguém habita” (ANDRESEN, 2015, p.95). Na poesia intitulada *Atlântico*, ela confessa: “Mar,

metade de minha alma é feita de maresia” (ANDRESEN, 2015, p.64). A poesia de Sophia nasce da contemplação do mundo, do mar, do jardim, do luar. Ama a solidão da noite no jardim, sua sombra e seu silêncio, sua harmonia perfeita:

Atravessei o jardim solitário e sem lua,/ Correndo ao vento pelos caminhos fora,/ para
tentar como outrora/ Unir a minha vida à tua,/ Ó grande noite solitária e sonhadora.
(...)
Docemente a sonhar entre a folhagem/ A noite solitária e pura/ Continuou distante e
inatingível/ Sem me deixar penetrar no seu segredo./ Eu senti quebrar-se, cair
desfeita,/ A minha ânsia carregada de impossível,/ Contra a sua harmonia perfeita.
(ANDRESEN, 2015, p.67-68)

Na concretude do real, anuncia em versos, o Mistério inominável, “perfeição, pureza e harmonia” presente na profundidade do mundo:

Ir beber-te num navio de altos mastros/ No mar alto/ Ó grande noite alucinada e pura/
Brilhante e escura, bordada de astros.
Para ti sobe a minha inquietação e sobressalto,/ O meu caos, desilusão e agonia,/ Pois
trazes nos teus dedos/ A sombra, o silêncio e os segredos,/ A perfeição, a pureza e a
harmonia. (ANDRESEN, 2015, p.77)

Do assombro e veneração em face do universo, deriva uma forma de falar de Deus como mistério cujo nome não pode ser manipulado, que está em tudo e não está em nada, que não pode ser nomeado, apenas intuído no olhar daqueles que Ele escolheu, própria da mística. O poema *Sinal de Ti* é um belo exemplo:

A presença dos céus não é a Tua, / Embora o vento venha não sei donde.
Os oceanos não dizem que os criaste, / Nem deixas o Teu rasto nos caminhos.
Só o olhar daqueles que escolheste/ Nos dá o Teu sinal entre os fantasmas.
(ANDRESEN, 2015, p.116-117)

Mesmo sendo de família aristocrática, Sophia busca uma poesia despojada, outro elemento define um discurso místico e tem também relação como a espiritualidade do cuidado, pois o cuidado implica um sair de si, dos próprios interesses. Em muitos textos considerados místicos, vemos que a busca do absoluto implica o desprendimento. Maria Andresen, filha de Sophia, em prefácio à edição de sua *Obra Poética* (2015), fala de sua simplicidade. As casas por onde passou e que marcaram sua vida e sua poesia, especialmente a casa na Praia da Granja de sua

infância e a casa da Praia da Dona Ana, no Algarve, ela atesta, tinham em comum a sua simplicidade e a proximidade com o mar:

(...)ambas estariam para sempre ligadas a uma sede de frugalidade que na poesia se expressa por uma depuração cada vez mais vasta e obstinada, como se tudo o que fosse luxo se destinasse a destruir o que de essencial existe no esplendor do mundo, como se os excessos em poesia a afastassem de algo de vital que nela procurava. (ANDRESEN, 2015, p.21)

Uma espiritualidade do cuidado é integradora, conduz à fonte. A partir do paradigma do cuidado, Leonardo Boff define a espiritualidade como caminho de encontro com o Espírito: “Espírito é a capacidade de identificar o fio condutor que por tudo penetra e tudo interconecta, chamando-se de mil nomes, como Energia suprema, Espírito infinito, Fonte originária de todo ser ou simplesmente Deus”. (BOFF, L., 2000, p.99). No poema *As fontes*, encontramos esse movimento de ascese poética amorosa que, sem desprezar da vida no mundo, num exercício de desprendimento, coloca em seu horizonte a plenitude como meta, busca o cumprimento de si no encontro com a Fonte que é o Real, horizonte vislumbrado “em cada hora e na face incompleta do amor”:

Um dia quebrarei todas as pontes/ Que ligam todo o meu ser, vivo e total, / À agitação do mundo irreal,/ E calma subirei às fontes.
Irei até as fontes onde mora/ A plenitude, o límpido esplendor/ Que me foi prometido em casa hora, / E na face incompleta do amor.
Irei beber a luz e o amanhecer/ Irei beber a voz dessa promessa/ Que às vezes como um voo me atravessa, / E nela cumprirei todo o meu ser.

(ANDRESEN,. 2015, p.106)

Sophia entendia a poesia como busca de uma unidade primordial com a natureza na liberdade, que inclui a relação com os outros homens, um projeto de inteireza. A contemplação poética da natureza implica, portanto, para ela, a busca pela justiça. O extrato a seguir da poeta portuguesa, lido no I Congresso de Escritores Portugueses em 10 de maio de 1975, um ano após a conhecida Revolução dos Cravos, publicado no livro *O nome das coisas* de 1977, expressa muito bem a relação entre contemplação poética, mística e crítica social em sua obra.

Pois a poesia busca o verdadeiro estar do homem na terra e não pode por isso alheiar-se dessa forma do estar na terra que a política é. Assim como busca a relação verdadeira do homem com a árvore ou com o rio, o poeta busca a relação verdadeira

com os outros homens. Isso o obriga a buscar o que é justo, isto o implica naquela busca de justiça que a política é. (ANDRESEN, 1977, 77)

A poesia desaliena, é por sua natureza desalienação primordial porque “estabelece a relação inteira do homem consigo próprio, com os outros, e com a vida, com o mundo e com as coisas” (ANDRESEN, 1977, 78). Sophia critica o uso burguês da cultura, que separa o cérebro das mãos, o trabalhador intelectual do manual, enfim, “o homem de si próprio dos outros e da vida” (p.78). Entende que só uma relação primordial limpa e justa que possibilite o acesso à verdade das coisas, promove uma revolução real. A política deve, portanto, servir ao projeto de inteireza da poesia. Sua tarefa seria a de criar condições em que a desalienação seja possível. A poesia é, para ela, revolucionária e o escritor deve participar na revolução.

O artista não é um homem isolado, ela afirma em texto publicado com o título *Arte Poética III*, proferido por ocasião da entrega do Grande Prêmio de Poesia a Livro Sexto em 1964, mesmo aquele que se coloca à margem da convivência, exerce influência através de suas obras. Mesmo que fale apenas sobre pedras e brisas, a obra de arte quer sempre dizer-nos que não somos animais acossados na luta pela sobrevivência, mas herdeiros da liberdade e dignidade do ser. Para Sophia, a busca da justiça é uma coordenada fundamental de toda a obra poética:

Quem procura uma relação justa com a pedra, com a árvore, com o rio, é necessariamente levado, pelo espírito de verdade que o anima, a procurar uma relação justa com o homem. Aquele que vê o espantoso esplendor do mundo é logicamente levado a ver o espantoso sofrimento do mundo. (ANDRESEN, 2015, p.893)

O poeta que admira o esplendor do mundo com paixão, experimenta revolta com o sofrimento do mundo também com paixão. Louvor e protesto é sinal de unidade da consciência desalienada pela poesia.

Na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen, a contemplação do mundo motiva a busca pela justiça. No livro “O nome das coisas” (1977), livro que reúne poemas situados entre 1972-1976, destacamos a poesia intitulada “Forma Justa”:

Sei que seria possível construir o mundo justo
As cidades poderiam ser claras e lavadas
Pelo canto dos espaços e das fontes
O céu o mar e a terra estão prontos
A saciar a nossa fome do terrestre
A terra onde estamos — se ninguém atraíçoasse — proporia
Cada dia a cada um a liberdade e o reino

— Na concha na flor no homem e no fruto
Se nada adoecer a própria forma é justa
E no todo se integra como palavra em verso
Sei que seria possível construir a forma justa
De uma cidade humana que fosse
Fiel à perfeição do universo

Por isso recomeço sem cessar a partir da página em branco
E este é meu ofício de poeta para a reconstrução do mundo.
(ANDRESEN, 2015, 710)

Nesta poesia, suscitada, certamente pelo envolvimento com a Revolução dos Cravos (1974), a poeta afirma a utopia de um mundo justo, inspirado na contemplação da harmonia do universo. Sonha com a cidade humana construída segundo a “forma justa”, “fiel à perfeição do universo”. Reafirma a sua contribuição de poeta na reconstrução do mundo.

Considerações finais

Enfim, a nossa pesquisa em andamento já nos permite afirmar que o estudo dos poemas de Sophia de Mello Breyner Andresen, numa perspectiva teopoética de viés místico, possibilita refletir sobre a relação entre admiração poética, mística e crítica social e tirar consequências relativas à dimensão ecológica da mística, tão necessária ao momento de crise civilizacional que se está enfrentando na atualidade. Entendendo a poesia como projeto de inteireza, seus poemas articulam contemplação poética da natureza e busca pela justiça.

Referências bibliográficas

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Porto: Assírio & Alvin, 2015.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Coral e outros poemas*. Seleção e apresentação Eucanaã Feraz. São Paulo: Companhia da Letras, s/d. (Kindle Edition)
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *O nome das coisas*. Lisboa: Moraes Editores, 1977.
- BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos, que Brasil queremos?*. São Petrópolis, Vozes, 2000.
- BBOFF, L. *Saber cuidar*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BORGES-DUARTE, I. A fecundidade ontológica da noção de cuidado: de Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex aequo*, Lisboa, n. 21, p. 115-131, 2011.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*; tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.
- METZ, Johann B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- VELASCO, Juan Martins (Org.). *La experiência mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.
- VELASCO, Juan Martin. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.

EXPERIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE EM SØREN KIERKEGAARD

EXPERIENCE AND SPIRITUALITY IN SØREN KIERKEGAARD

*Presley Henrique Martins*¹⁸⁴

Resumo

Kierkegaard (1813 - 1855) teve uma vida marcada pelo luto e pelo rompimento de seu noivado com Regine Olsen, acontecimentos que marcaram de forma indelével sua obra. Pode-se ler em seus diários e em sua biografia, que pretendia reatar seu noivado após uma viagem que fizera à Berlim; porém, Regine já estava comprometida e, além disso, também, perdera vários membros de sua família. É nesse contexto de abandono que, em 1843, Kierkegaard irá publicar *A repetição*, obra em que narra a experiência de um jovem apaixonado e de seu confidente, que sugere para o jovem fazer a repetição. O presente trabalho tem como proposta compreender a espiritualidade a partir do conceito de “repetição” do filósofo dinamarquês. Objetiva-se abarcar a espiritualidade no âmbito da experiência do autor, que ocorre por intermédio da repetição. Na obra citada, há uma diferença entre a reminiscência e a repetição, embora – conforme enfatiza o autor – ambas sejam repetições; enquanto a primeira é um movimento para trás, a segunda direciona-se ao porvir. O jovem, a partir de sua experiência, chega à compreensão do segundo movimento quando faz uma reflexão sobre a experiência do sofrimento de Jó. Nesse sentido, a obra que se inicia com um problema poético-romântico, culmina em uma experiência religiosa. Portanto, sabendo da trajetória do autor até a publicação da obra, busca-se, a partir da pesquisa bibliográfica e da abordagem hermenêutico-fenomenológico – que consiste na compreensão a partir da experiência fática da vida –, compreender o sentido da repetição no contexto da vida de Kierkegaard e, dessa maneira, espera-se compreender a espiritualidade mediante a repetição. Assim, essa compreensão da espiritualidade, a partir da interpretação da obra kierkegaardina, está atrelada a uma experiência concreta.

Palavras-chave: Experiência. Espiritualidade. Kierkegaard.

Abstract

Kierkegaard (1813 - 1855) had a life marked by mourning and the breakup of his engagement with Regine Olsen, events that indelibly marked his work. One can read in his diaries and in his biography that he intended to resume his engagement after a trip to Berlin; however, Regine was already compromised and, moreover, had lost several members of her family. It is in this context of abandonment that, in 1843, Kierkegaard will publish *The Repetition*, a work in which he recounts the experience of a young man in love and his confidant, which suggests for the young person to do the

¹⁸⁴ Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2018). Atualmente, é mestrando do PPG em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista pela Modalidade I da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sua pesquisa tem como abordagem o pensamento de Søren Kierkegaard para a análise dos conceitos de repetição e experiência religiosa.

repetition. The present work aims to understand spirituality from of the Danish philosopher's concept of 'repetition'. The objective is to embrace spirituality within the author's experience, which occurs through repetition. In the work cited, there is a difference between reminiscence and repetition, although - as the author emphasizes - both are repetitions; while the former is a backward movement, the latter is directed at the future. From his experience, the young man comes to understand the second movement when he reflects on the experience of Job's suffering. In this sense, the work that begins with a poetic-romantic problem culminates in a religious experience. Therefore, knowing the author's trajectory until the publication of the work, we seek, from the bibliographical research and the hermeneutic-phenomenological approach - which consists in understanding from the factual experience of life -, to understand the meaning of repetition in the context of Kierkegaard's life and in this way one hopes to understand spirituality through repetition. Thus, this understanding of spirituality, based on the interpretation of the Kierkegaardine work, is linked to a concrete experience.

Keywords: Experience. Spirituality. Kierkegaard.

Introdução

No dia 16 de outubro de 1843, Kierkegaard publica *A repetição e Temor e tremor*. A escolha das obras que fundamentam este trabalho se articula com a trajetória do autor; de 1822 a 1838, Kierkegaard sofre com o luto dos pais e de 6 dos seus 7 irmãos. Em 1840, Kierkegaard conhece e fica noivo de Regine Olsen, com quem irá romper um ano depois. Após o rompimento, Kierkegaard viaja à Berlim, ao retornar da viagem, pretende reatar seu noivado; contudo, Regine já está comprometida. Neste trabalho, procuraremos expor como podemos compreender a espiritualidade a partir das obras citadas e da trajetória de Kierkegaard até a data das publicações. Posto isto, temos a *repetição* como conceito fundamental para esta compreensão

Para realizar a relação proposta, precisamos, antes, compreender o que queremos dizer quando falamos de espiritualidade e de experiência. Entendemos por espiritualidade conforme Clarissa de Franco pontua no *Compêndio de Ciência da Religião*, a ideia em que a espiritualidade está vinculada a uma busca pessoal de sentido, que pode envolver ou não valores religiosos, mas que de qualquer forma envolve concepções ligadas ao exercício da fé. Nesse sentido, diferente da fé religiosa, aqui ela ganha um sentido mais amplo, como elemento que dá sentido à vida.

Tomando como base a vida do autor, entendemos por experiência, a experiência fáctica, assim como Heidegger tematiza na obra *Fenomenologia da vida religiosa*:

A experiência da vida é mais do que ser mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fáctica da vida apenas segunda a direção do comportamento que experimenta – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [Welt] é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver). (HEIDEGGER, 2014, p. 16)

Posto isto, compreende-se que “a filosofia não pode limitar-se a iluminar a vida na sua contingência fáctica, uma vez que a função da Filosofia é manifestar o sentido da vida, a vida do homem” (Mac Dowell apud Valls, 2012, p. 3). Nesse sentido, esta compreensão é também nosso método. Sua vida não está sendo colocada como objeto, nem suas obras isoladas de sua vida, tratando-as como um sistema fechado de conceitos, a abordagem filosófica, como aqui estamos tratando, implica em compreender a vida a partir de sua facticidade, de sua própria possibilidade, pois somente recorrendo a vida própria em seu acontecimento, ou seja, em sua experiência vivida enquanto busca de sentido, podemos falar de uma espiritualidade em Kierkegaard.

A repetição e temor e tremor

Na obra *A repetição*, escrita sob o pseudônimo Constantin Constantius, Kierkegaard irá pensar a repetição como uma nova categoria da existência em oposição a reminiscência platônica, cuja a vida não passa de uma repetição efêmera das verdades eternas, em que todo conhecimento é uma recordação (KIERKEGAARD, 2009b, p.31). Esta colocação, segundo Kierkegaard, é posta sob o ponto de vista do conhecimento, em que este conhecimento orienta a vida, a vida aqui, então, é subordinada pela lembrança. Em contraponto, Kierkegaard retoma o pensamento de Heráclito, em que todas as coisas são sempre novas, ou seja, aqui há uma impossibilidade da repetição. Se no pensamento platônico toda realidade do mundo sensível se identifica com a realidade do mundo inteligível, e que, portanto, nada novo pode existir, pois tudo já se encontra determinado pelas ideias, em Heráclito, só o novo pode existir, não se pode viver o mesmo e nem encontrar de novo o mesmo que na vida se teve, pois, ela sempre segue seu curso em incessante diferença do que já existiu. Na intersecção desses pensamentos, e na busca de prospecção de sentido, Kierkegaard diz: “Quem poderia desejar ser uma ardósia na qual o tempo inscrevesse a cada instante um novo texto, ou ser um memorial de coisas passadas?” (2009b, p. 33). Assim, nem toda vida pode ser subordinada pela

lembrança, porque perde-se de vista a própria novidade da existência, mas, também, não se pode ser novo a cada instante, no sentido de diluir-se em toda experiência nova, retirando, deste modo, qualquer possibilidade de sentido.

Desta forma, a repetição está necessariamente na experiência, pois a repetição é a categoria da existência, por isso, ela é categoria que se coloca em oposição a metafísica. Nesse sentido, Kierkegaard diz que a repetição e a reminiscência têm o mesmo movimento, porém, em sentidos contrários, enquanto a reminiscência realiza o movimento para trás, a repetição tem seu movimento para adiante (KIERKEGAARD, 2009b, p. 32).

Tendo em vista que a repetição está atrelada a experiência, a obra, portanto, como descreve Deleuze, em *Diferença e repetição*, é construída por personagens conceituais. Há um jovem apaixonado que procura a ajuda de Constantin Constantius, pois, esse jovem, encontra-se em desespero em relação a sua amada. Ela o inspira de tal forma que o torna poeta, porém, não consegue manter a relação com a jovem, pois, a cada dia, tudo é diferente entre eles, e ele não consegue viver além das lembranças sublimes de uma relação profunda de amor verdadeiro. Constantin Constantius, sugere ao jovem a realizar a repetição, fazer com que ela termine com ele, para depois, tentar recuperar o que se perdeu. O jovem não segue o conselho e desaparece, meses depois, volta a se comunicar por cartas com Constantin Constantius. Este tenta realizar a repetição refazendo uma viagem até Berlim e revendo uma mesma peça que havia visto na primeira vez. E, para sua surpresa, toda a viagem fora desastrosa, tudo era diferente, não conseguiu se divertir com a peça como da primeira vez, o hotel não era tão aconchegante, e não reencontrara com uma jovem da qual havia se encontrado antes. A repetição até então é vista pelo pseudônimo como impossível, pois busca viver sempre o mesmo com base em uma experiência originária e descomunal. Nas cartas, o jovem diz que sua amada estava comprometida com outro, que, agora, sentia-se em completo abandono, mas que havia encontrado, em Jó, o alento que precisava.

. Abraão (em Temor e Tremor), Jó e o jovem em Repetição, são afligidos ou ameaçados por grande perda. O primeiro está prestes a perder seu filho - por sua própria mão. O segundo perdeu sua riqueza, filhos, saúde e até mesmo seus amigos - por nenhuma razão que seja compreensível. O terceiro perde sua amada - embora seja difícil entender por que ele a deixou em primeiro lugar, e por que, enquanto suas cartas continuam, ele se imagina no papel de seu marido. Por trás deste texto sobre perda e resgate está o compromisso quebrado de Kierkegaard com a jovem Regine Olsen. Ele era um melancólico 27; ela era uma inocente 16. Talvez ele acreditasse que sua tristeza

iria envenenar seu brilho; talvez ele achasse que a vida doméstica arruinaria sua vocação de escritor. Em todo caso, ao romper o noivado, ele escreveu livros que abordam temas de perda inexplicável e o sonho de retribuição. Assim, recuperam uma perspectiva sem culpa. Kierkegaard se pergunta dolorosamente se ele é feito com força suficiente para arrancar o significado da perda. Sócrates e Hegel apostam que a inteligência humana e a vontade são suficientes para expulsar o desespero. Olhando para Jó e Abraão, e sua própria má sorte, Kierkegaard tem dúvidas. (MOONEY, 2009c, p. ix)

Em *Temor e tremor*, Kierkegaard narra a experiência da fé de Abraão no caminho que percorreu até Moriá para sacrificar seu filho Isaac. Para o filósofo, esta experiência é o paradoxo, pois Abraão é um homem ético que segue as leis de Deus, em que matar é pecado. Contudo, é o mesmo Deus que ordena que ele cometa este assassinato. Esse paradoxo não apenas fala da existência singular de cada indivíduo em relação a decisão e a consciência de uma região intransferível, e da incapacidade de uma tomada de conhecimento objetivo, mas, também, atribui concretude à uma experiência de fé. Johanes de Silentio, pseudônimo da obra, se interroga sobre a difícil capacidade de se ter fé, como observador, coloca-se em um movimento contrário, dizendo não ser capaz de ter a fé de Abraão. Kierkegaard demonstra que não é fácil se ter fé quando o exterior entra em contradição com a singularidade. Abraão não pode revelar a ninguém de sua incumbência, o que caracteriza a solidão de sua experiência, pois sua ação não está ancorada em uma ética, pela qual ainda consegue responder e legitimar suas ações. Diferente do Herói trágico, como Agamêmnon, que responde e justifica suas ações conforme as leis estabelecidas. Abraão não pode repetir as leis éticas. Então, está diante do absurdo, porque aquilo que deve fazer é o oposto dos preceitos morais vigentes que regem a relação entre pai e filho.

A fé, nesse sentido, defronta-se com o limite da ética, visto a impossibilidade de apreensão das razões de Deus pela razão, o homem encontra-se em relação ao absurdo. Todo sofrimento apresenta-se como absurdo e, somente por força do absurdo, pode-se transcender a finitude desse mesmo sofrimento. Há um abismo entre a existência concreta do indivíduo paradoxal e a eternidade de Deus. A fé estabelece uma relação com o absoluto através do salto e da coragem de ir além do compreensível.

Posto isso, para o salto é necessário a resignação infinita. Todavia, a resignação infinita, ainda não caracteriza a fé propriamente dita. A resignação infinita significa, sobretudo, se abdicar do amor, tal como Abraão faz com seu filho, e se reconciliar

com a dor (KIERKEGAARD, 2009a, p. 106). É nessa jornada que o indivíduo se coloca na transparência com o absoluto, é pela fé que se lança no absurdo para superar a finitude e alcançar a transcendência, construindo, assim, uma interioridade própria. Essa experiência é sempre inexplicável e, por isso, solitária.

Nessa relação pela fé o indivíduo reconhece sua situação paradoxal, que se situa na fronteira da temporalidade e da eternidade, pois somente na transparência isso é possível, ou seja, podem, tanto Abraão quanto Jó, relacionar-se com Deus e, dessa forma, obterem a interioridade dessa experiência. Desse poder absoluto emana a possibilidade da repetição religiosa e a incompreensão humana dos fins do sofrimento e, assim, o sofrimento se torna indelével da experiência do indivíduo, dado que, é pelo sofrimento que ocorre o processo de individualização através da prova (FARAGO, 2011, p.147).

Fazer da própria repetição algo novo; ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva; colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade. Kierkegaard precisa: não tirar da repetição algo novo, não lhe transvasar algo novo, pois só a contemplação, o espírito que contempla de fora, “transvasa”. Trata-se, ao contrário, de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade. (DELEUZE, 2018, p. 23)

A repetição, portanto, diferente da reminiscência que fecha o passado em um local inacessível, possibilita a abertura desse passado no presente para um novo sentido. A fé de Abraão, não é era uma fé para além desse mundo, era uma fé para este mundo. Uma fé que, ao se abdicar da finitude, retorna para mesma finitude, porém sem aquilo que era o motivo da alegria de antes. Recebe Isaac de volta, mas Isaac, a partir desse momento, tem um novo sentido.

Conclusão

No contexto da vida de Kierkegaard, ao perder os familiares e a noiva Regine Olsen, e, a partir de uma re-apropriação interior dos textos bíblicos, de uma repetição, ou seja, de uma ressignificação que prospecta sentido, podemos entender essas obras como um esforço de recuperar o sentido da vida na impossibilidade da recuperação da perda, que caracteriza a espiritualidade de sua vida e obra que ressoam em uníssono. Colocando a questão: é possível recuperar a alegria sem ter

agora o que antes fora o sentido e a razão da vida? Kierkegaard explora o que está no âmago de sua vida, a fim de encontrar, em seu sofrimento, um novo sentido.

Finalizamos este trabalho rearticulando uma frase que Kierkegaard escreve em *Temor e tremor* para caracterizar a fé de Abraão, enquanto aquele que na iminência de sacrificar e perder tudo o que tem, e na impossibilidade de recuperar o que está próximo de perder, aguarda silenciosamente em sua angústia, a certeza de haver um sentido para o Sacrifício, a certeza que o levaria a cometer o assassinato: ou Abraão está certo, ou estamos perdidos.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 1. Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FRANCO, Clarissa. Psicologia e espiritualidade. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio(Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus, 2013
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard a Biography*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista : Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2010. 339 p.
- KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor: uma comunicação directa, relatório à história (1848) seguido de Dois pequenos tratados ético-religiosos (1849)*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.
- KIERKEGAARD, Søren. *Repetition and Philosophical Crumbs*. New York: Oxford University Press, 2009c.
- MOONEY, Edward F. Introduction. In: KIERKEGAARD, Søren. *Repetition and Philosophical Crumbs*. New York: Oxford University Press, 2009c.
- REICHMANN, Ernani. *Søren Kierkegaard: Textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba: UFPR, 1971.
- REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

IMANÊNCIA -TRANSCENDÊNCIA NA OBRA DE FRIDA KAHLO

Maria Angélica F. Jurity¹⁸⁵

Resumo

A presente pesquisa objetiva empreender uma reflexão a respeito da arte como expressão da experiência religiosa, buscando sinais de uma realidade transcendente no “Autorretrato Colar com Espinhos e Beija-flor” de 1940, da artista mexicana Frida Kahlo. Inscrita no diálogo entre teologia e ciências da religião, sob o método hermenêutico fenomenológico, elege-se como referencial teórico a teologia da cultura de Paul Tillich, combinada à técnica de levantamento bibliográfico. Pressupondo uma compreensão aberta da espiritualidade, pode-se inferir que a arte, enquanto forma simbólica, mostra as imagens interiores da alma do artista, isto é, os elementos subjetivos da sua experiência. Nesse sentido, a experiência espiritual de Kahlo está nos estigmas do seu corpo, uma vez que, tendo experimentado a “quase” morte em sua juventude, carregou em si o cotidiano confronto entre a dor, impotência e superação. A artista, ao pintar a si mesmo nessas situações limites, ressignifica a fragilidade do seu corpo [*Piés para qué los quiero si tengo alas pa' volar?*]; se a partir do corpo é experimentado o que Tillich denomina de *não-ser*, é na expressão artística que se experimenta a *coragem de ser*, que para o autor é uma expressão de fé; fé é estar apoderado por essa coragem, é a aceitação da aceitação, que abre caminho para que o ser-em-si transcenda infinitamente todo ser finito. É Deus no encontro do divino-humano, sua revelação em meio à ansiedade da dúvida e do desespero. Frida experimenta, portanto, a espiritualidade na “provoc-ação” que se instala na sua vida, no enfrentamento do não-ser, como uma condição para sua autoafirmação.

Palavras-chave: Arte. Espiritualidade. Frida Kahlo.

Abstract

This research aims to undertake a reflection on art as an expression of religious experience, seeking signs of a transcendent reality in the 1940 Self-Portrait Necklace with Thorns and Hummingbird, by Mexican artist Frida Kahlo. Enrolled in the dialogue between theology and religious sciences, under the phenomenological hermeneutic method, Paul Tillich's theology of culture is chosen as the theoretical framework, combined with the technique of bibliographic survey. Assuming an open understanding of spirituality, it can be inferred that art, as a symbolic form, shows the inner images of the artist's soul, that is, the subjective elements of his experience. In this sense, Kahlo's spiritual experience is in the stigmata of his body, since, having experienced "near" death in his youth, he carried within himself the daily confrontation between pain, powerlessness and overcoming. The artist, painting herself in these limit situations, resignifies the fragility of her body [*Piés para qué los quiero si tengo alas pa' volar?*]; if from the body what Tillich calls nonbeing is experienced, it is in the artistic expression that one experiences the courage to be, which for the author is an expression of faith;

¹⁸⁵ Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, com fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Faith is being grasped by this courage, it is the acceptance of acceptance that opens the way for being-itself to infinitely transcend every finite being. It is God in the encounter with the divine-human, his revelation amid the anxiety of doubt and despair. Frida therefore experiences spirituality in the “provocation” that takes place in her life, in the confrontation of nonbeing, as a condition for her self-affirmation.

Keywords: Art. Spirituality. Frida kahlo

Introdução

Esta pesquisa objetiva empreender uma reflexão sobre a arte enquanto expressão da experiência religiosa, buscando sinais de transcendência no “Autorretrato Colar com Espinhos e Beija-flor” de 1940, da artista mexicana Frida Kahlo. Elege-se como referencial teórico a obra “A coragem de ser” do teólogo alemão Paul Tillich, combinada com outros materiais considerados relevantes à pesquisa, como o diário e a biografia da artista, teorias da arte moderna, e de antropologia filosófica. Optamos pelo método hermenêutico fenomenológico. Trata-se de uma postura, uma maneira de entender e expressar a percepção sobre os acontecimentos que ocorreram entre os sujeitos envolvidos nas vivências; o pesquisador interage com o objeto de estudo para transcender limites e chegar mais próximo da realidade pesquisada. No que se refere à estrutura desta comunicação, dedicamos a primeira parte para apresentar a relação entre arte e espiritualidade; no segundo momento trataremos da vida e arte de Frida Kahlo, e, por fim faremos uma interpretação da obra supracitada à luz do conceito *coragem de ser* de Paul Tillich.

Espiritualidade e arte

Os símbolos são frequentemente utilizados para representar aspectos que não podem ser compreendidos em sua totalidade, assim como para ordenar e projetar à realidade as impressões de mundo, segundo a perspectiva e os valores de cada indivíduo. A forma simbólica é uma energia espiritual que se encontra entre o fato em si e sua significação, “o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos” (CASSIER, 1994, p. 49), pois no meio encontram-se os elementos subjetivos, tais como o sensitivo, psíquico e espiritual, representados pelos símbolos, que ao mediar a relação do homem com o mundo, possibilita a ele a composição de uma realidade própria. “Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais que construir o seu próprio

universo - um universo simbólico que lhe permite entender, interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar a sua experiência humana.” (CASSIER, 1994, p. 359). A arte como uma das formas simbólicas, expressa a interpretação do artista acerca da realidade, pois “[...] é a compulsão do homem para a cristalização. [...] Ela mostra também as imagens interiores da alma - as imagens que ficam do lado de trás dos olhos.” (CHIP; SELZ; TAYLOR, 1996, p. 112); isso significa dizer que a arte transcende a sua objetividade, ao passo que expressa a dimensão espiritual do artista e a sua percepção de mundo.

O método de correlação do teólogo Paul Tillich, aponta para uma interação constante entre o *eu* e o *mundo* que não pode ser apreendida objetivamente, abrindo-nos espaço para pensar que a experiência de Frida ocorre no âmbito da espiritualidade, e é neste âmbito que encontramos uma realidade transcendente.

Frida Kahlo: vida e arte

Frida, ou Magdalena Carmen Frida Kahlo Calderón nasceu em 6 de julho de 1907 na periferia do México. Aos seis anos de idade contraiu poliomielite, doença que deixou sequelas, como uma perna mais curta e mais magra que a outra. Em razão disso, Frida era incomodada com apelidos na escola, tendo encontrado no uso de calças e, posteriormente, de saias longas uma maneira de disfarçar o problema estético. Aos treze anos ingressou na juventude comunista uma vez que identificava claramente com as lutas políticas do México a ponto de dizer que ela e o novo México nasceram juntos, em 1910; a artista tinha uma participação e uma vitalidade inconfundível no grupo. Aos quinze anos, viveu seu primeiro amor com Alejandro Gómez Arias; foi um sentimento e uma descoberta intensa.

Aos dezoito anos, no dia 17 de setembro de 1925, Frida e Alejandro retornavam da Escola preparatória, quando o ônibus que estavam se chocou com um trenzinho. Alejandro conseguiu se esquivar das consequências mais drásticas do acidente, mas Frida não; o corrimão do ônibus atravessou seu corpo, quebrando sua coluna em três lugares na região da lombar, bem como a clavícula. Frida fraturou a terceira e a quarta vértebras, teve onze fraturas no pé direito, sofreu luxação do cotovelo esquerdo e quebrou a pélvis. As marcas do acidente a acompanharam por toda vida, e embora nunca tenha conseguido relatar o trágico acontecimento através da arte, a artista encontrou um *ex-voto*, o qual retocou e assumiu como pintura do seu próprio acidente.



Figura 1. Ex-voto, 1943, óleo sobre metal, 19 x 21,1

Ao longo da vida, Frida passou por trinta cirurgias, sofreu três abortos e amputou uma das pernas; sua arte nasce do embate com a dor e do seu encontro com o infortúnio, tornando-se, gradativamente, seu ponto de contato com a vida. A arte de Frida é o retrato do mundo segundo sua experiência e subjetividade, o que confere às suas obras um tom especial e, de certa forma, enigmático; “observar seus quadros significa expor-se a surpresa. Em um autorretrato de uma mulher bonita e toda ornamentada podemos encontrar gotas de sangue, lágrimas; é preciso entrega e coragem.” (DREBES, 2005, p.134).

Autorretrato “colar com espinhos e beija-flor e a coragem de ser

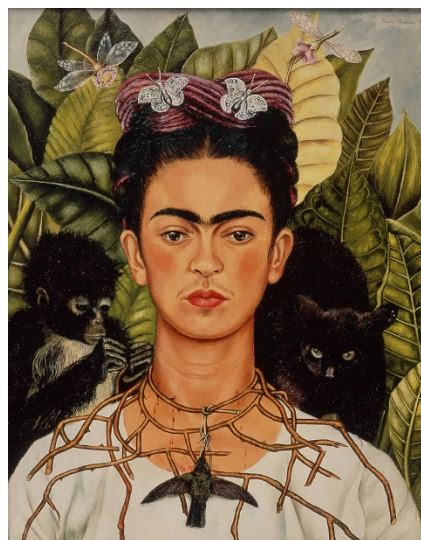


Figura 2. “Autorretrato Colar com Espinhos e Beija-flor”, 1940, óleo sobre tela, 63,5 x 49,5 cm.

No “Autorretrato Colar com Espinhos e Beija-flor” encontramos uma síntese da vida e obra da artista na sua relação com a dor e a finitude. Frida se insere em meio à natureza, em seu pescoço vemos um colar de espinhos semelhantes à coroa de Cristo, e um beija-flor morto, cuja asas abertas imitam suas sobrancelhas; no seu ombro esquerdo um gato preto, símbolo de má sorte, pronto para tragar a ave. Na obra percebemos o que Tillich chama de ameaça do não-ser, este que se apresenta de modo absoluto na ameaça da morte; a morte “[...] está por trás do destino e suas contingências, não só no último momento, quando se é expulso da existência, mas em cada momento da existência” (TILLICH, 1976, p. 35). Frida experimenta a ansiedade da existência à medida que vive e refaz experiências passadas através da arte, no entanto, é justamente nesse “refazer” que encontra *a coragem de ser*, isto é, a autoafirmação a despeito daquilo que tende a impedir a afirmação do seu ser. Entre outros elementos da obra, os olhos estáticos de Frida nos comunicam resignação, e as borboletas que repousam sobre sua cabeça nos remetem à ideia de liberdade; é o viver serenamente e corajosamente nestas tensões e descobrir enfim sua unidade última nas profundezas da própria alma e “no Deus que aparece quando Deus desapareceu na ansiedade da dúvida” (TILLICH, 1976, p. 146), da solidão. Para Tillich (1976) a coragem de ser é uma expressão de fé. Fé é estar apoderado pela coragem de ser, é a aceitação da aceitação, que abre caminho para que o ser-em-si transcenda infinitamente todo ser finito. É Deus no encontro do divino-humano. Frida experimenta, portanto, a espiritualidade no estigma do seu corpo, na “provoc-ação” que se instala na sua vida, no enfrentamento do não-ser para se autoafirmar.

Conclusão

A espiritualidade de Frida nasce do seu confronto com a morte e torna-se um paradoxo místico, uma vez que a artista não se retrata com fins de enobrecimento, antes há um esvaziamento de si para o encontro da sua totalidade. Assim como a coroa de Cristo reconcilia a realidade temporal com a eterna, Frida, quando retrata sua dor, se reconcilia consigo e com a vida.

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHIP, Herschel Brownine; SELZ, Peter Howard; TAYLOR, Joshua Charles. *Teorias da arte moderna*. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1996.

DREBES, Haidi. *A expressão da Espiritualidade na obra pictórica de Frida Kahlo no horizonte da teologia da cultura de Paul Tillich*. 2005. 168 f. Tese (Doutorado em Teologia) -Escola Superior de Teologia São Leopoldo, Rio Grande do Sul. 2005.

HERRERA, Hayden. PDF. *Frida: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2011.

KAHLO, Frida. *El diario de Frida Kahlo: un íntimo autorretrato*. México: La Vaca Independiente, 2014.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1977.

Figura 1. *Ex-voto*, 1943, óleo sobre metal, 19 x 21,1 cm. Coleção particular.

Figura 2. *Autorretrato com colar de espinhos e beija-flor*, 1940, óleo sobre tela, 63,5 x 49,5 cm. Museu Frida Kahlo, Cidade do México. Disponível em:

<http://www.museofridakahlo.org.mx/>. Acesso em 20 jul. 2019

ST 10 - RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E POLÍTICA

A QUESTÃO DA PLURALIDADE NA PEDAGOGIA WALDORF: UMA CULTURA ESCOLAR PARA COMPREENSÃO MÚTUA

Emerson Rocha de Castro e Silva¹⁸⁶

Bolsa parcial PUC CAMPINAS

Resumo

Existe atualmente uma série de debates em torno do papel da escola nas questões relacionadas à pluralidade religiosa, assim como em relação à moral no ambiente educacional e a pregada pelas religiões, entre outros aspectos. A escola deve se mostrar como um espaço público, no qual a diversidade, a partir de certos fundamentos expressos em políticas públicas para a educação, necessita ser respeitada em todas as suas manifestações. Assim, o objetivo dessa comunicação é mostrar como a pedagogia Waldorf de base antropológica insere-se como uma forma de atuação que busca proporcionar, a partir de sua metodologia de trabalho, o respeito e a compreensão das diferentes expressões de espiritualidade e uma visão abrangente de várias manifestações religiosas na história. A pesquisa procura investigar que de forma, favorecendo valores sociais de liberdade de expressão e de laços de solidariedade, isso pode ser observado tanto do ponto de vista curricular, considerando-se as dimensões da ciência, da arte e da religião de forma integrada, bem como do ponto de vista da compreensão do ser humano em sua constituição corpórea, psíquica e espiritual. Como uma pesquisa em andamento, o objetivo secundário desta comunicação são: investigar como a metodologia de trabalho Waldorf supõe a pluralidade religiosa no âmbito curricular e antropológico, ainda que tal pedagogia não se trate de um sistema religioso e que tenha como fundamento a livre expressão destas pluralidades. Para tanto, exporemos os termos Ciência Espiritual e mundo espiritual, empregados na perspectiva Waldorf, a partir dos conceitos de Individualismo Ético e Pensar Intuitivo, desenvolvidos por Rudolf Steiner na obra *A Filosofia da Liberdade* (1894). Propõe-se nesse trabalho uma metodologia de pesquisa bibliográfica e documental, de enfoque qualitativo e objetivo descritivo, a partir do levantamento dos conceitos em textos de Rudolf Steiner. Os resultados serão analisados à luz do desenvolvimento destes conceitos na biografia intelectual de Steiner. Tal abordagem permitirá situar os conceitos, por um lado, em relação ao contexto histórico de sua elaboração e, por outro, permitirá uma visão mais aprofundada de cada um.

Palavras-chave: Pedagogia Waldorf. Espaço público. Pluralismo. Diálogo inter-religioso.

¹⁸⁶ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas. Contato: emerson.rcs@puccampinas.edu.br

Abstract

There is currently a series of debates on the school's role in matters relating to religious plurality, as well as in relation to the moral in the educational environment and preached by religions, among others. The school must show as a public space in which diversity, from certain fundamentals expressed in public policies for education, needs to be respected in all its manifestations. The objective of this communication is to show how the Waldorf pedagogy anthroposophic base is inserted as a form of action that seeks to provide, from its working methods, respect and understanding of different expressions of spirituality and a comprehensive view of various religious manifestations in history. The research investigates that way, favoring social values of freedom of expression and solidarity ties, this can be observed both the curricular standpoint, considering the dimensions of science, art and seamlessly religion and and from the point of view of understanding the human being in his bodily, mental and spiritual constitution. As an ongoing study, the secondary purpose of this communication is to investigate the working methodology Waldorf supposed religious plurality in curriculum and anthropological context, although this pedagogy is not a question of a religious system that has founded on the free expression of these pluralities. Therefore, we will expose the spiritual science terms and the spirit world, employed in Waldorf perspective, from the concepts of individualism and Ethical Thinking Intuitive, developed by Rudolf Steiner in the book *The Philosophy of Freedom* (1894). It is proposed in this paper a bibliographic research methodology and documentation, qualitative approach and descriptive goal, from a survey of the concepts in Rudolf Steiner's texts. The results will be analyzed in the light of the development of these concepts in the intellectual biography of Steiner. Such an approach will place the concepts on the one hand, in relation to the historical context of its preparation and on the other, will allow further insight into each.

Keywords: Waldorf Education. Public place. Pluralism. Interreligious dialogue.

Introdução

Este trabalho faz parte de uma pesquisa em andamento e buscará apresentar um recorte na relação entre a questão do pluralismo religioso, a escola como espaço de integração social, cultural e religiosa, e mais particularmente a escola Waldorf.

Buscará esclarecer a interseção entre o plano do multiculturalismo e do diálogo inter-religioso à luz das ciências da religião com a contribuição da pedagogia Waldorf ressaltando o caráter de uma pedagogia cuja proposta é educar visando formar indivíduos capazes de conviver em um ambiente multicultural e plural.

Para esta discussão, será considerado o contexto político no qual a escola está inserida, considerando os princípios da laicidade e da secularização colocados como valores das sociedades modernas, bem como o multiculturalismo e a diversidade de religiões.

Nesse sentido, será necessário refletir sobre o papel da escola como um espaço privilegiado para o cultivo de uma cultura escolar religiosamente sensível ao reconhecimento mútuo, à tolerância cultural e religiosa, e como uma possibilidade de contrabalança ao fundamentalismo religioso.

No contexto dessas discussões, a Pedagogia Waldorf¹⁸⁷ desenvolvida por Rudolf Steiner¹⁸⁸ será brevemente caracterizada no intuito de apresentar uma proposta pedagógica à luz da questão da identidade religiosa.

Será feito um recorte do conceito de educação religiosa geral proposto pela pedagogia Waldorf em suas relações com os temas da secularização, da identidade religiosa através de uma cultura escolar sensível à religião.

1 Fundamentação teórica

Compreender o papel da escola é primeiramente compreender sua atual posição na dinâmica social. Para tanto, tem-se que observar os princípios da laicidade e da secularização.

WILLMANN (2015, p. 2) aponta que a laicidade pode ser vista de uma maneira geral como a neutralidade do estado em relação às manifestações religiosas e a secularização, mais estritamente falando, como a circunscrição da religião ao âmbito privado.

¹⁸⁷ Fundada em 1919, em Stuttgart, na Alemanha, inicialmente para ser uma escola para os filhos dos operários da fábrica de cigarros Waldorf-Astória, a pedagogia de Waldorf distinguiu-se desde o início por ideais e métodos pedagógicos até hoje considerados revolucionários. Aos poucos as escolas foram se multiplicando por cidades da Europa e América do Norte até atingirem os 5 continentes. Dados do *Freunde der Erziehungskunst Rudolf Steiners* (amigos da pedagogia de Rudolf Steiner) de 2016 mostram que são 1080 escolas Waldorf no mundo além de cerca de 2000 jardins de infância. Eles são um organismo espiritual, social e economicamente independente, mas tem o ponto em comum de aplicar uma educação para a liberdade que somente a pedagogia Waldorf consegue levar com tanta abrangência no que se refere a uma postura de vida que se amolda às questões sociais, econômicas e culturais de cada lugar onde germina. Tantos centros educacionais e quase 100 anos de existência fizeram do nome Waldorf uma referência na área de educação. No Brasil a primeira escola foi fundada em 1956 com o nome de *Escola Higienópolis*, hoje *Escola Waldorf Rudolf Steiner* e da mesma forma é um movimento que não para de crescer. Este dinamismo levou a um grande passo que foi a criação da FEWB – Federação das escolas Waldorf no Brasil – em 1998, reunindo todas as escolas brasileiras em um só movimento. Atualmente são mais de 70 escolas e jardins filiados e um número crescente de novas iniciativas que se espalham por todas as regiões brasileiras. Hoje existem 23 cursos livres de fundamentação em Pedagogia Waldorf, além de um da Faculdade Rudolf Steiner fundada em 2017 em São Paulo. In: <http://www.federacaoescolaswaldorf.org.br/Norma-Waldorf.php>. Acesso: 20/08/2019.

¹⁸⁸ Rudolf Steiner nasceu em Kraljevic (a atual Croácia), em 1861, e faleceu em 1925. Estudou Ciências Naturais e Matemática na Universidade Tecnológica de Viena. Ao mesmo tempo, dedicou-se a aprofundar temas político-sociais, realizando estudos literários e filosóficos. Foi o autor e editor do prólogo da primeira edição das Obras Científicas Completas de Goethe. In: <http://www.sab.org.br/fewb/pw1.htm>. Acesso: 20/08/20019.

Para ele, tal percepção de mundo pode ser problemática, pois se a religião não é posta como elemento formativo da identidade pessoal, pode levar à privação do reconhecimento social através dessa identidade religiosa individual, abrindo espaço para o estranhamento entre as diferentes opções religiosas quer institucionais, quer individuais ou mesmo a opção de nenhuma forma de religiosidade.

Este estranhamento pode dificultar a construção de identidade própria, pois leva ao distanciamento e a falta de compreensão do outro, da diferença.

Corroborando essa ideia, PANASIEWICZ e CANTARELA (in RIBEIRO 2018, p. 84) colocam que a formação da identidade passa pelo reconhecimento da diferença quer seja religiosa, simbólica, linguística, cultural ou sentimental e que a autocompreensão constrói-se no confronto com o outro.

O mundo globalizado vem se desenvolvendo de uma forma cultural e religiosamente plural, quer seja em confissões religiosas particulares ou em formas individualizadas de religiosidade, tanto no espaço público, como no espaço privado.

PANASIEWICZ e CANTARELA (p. 90) apontam que o pluralismo e o diálogo inter-religioso indicam a necessidade de uma nova forma de se pensar a identidade e que os diversos movimentos culturais e religiosos não descaracterizam a identidade individual, mas antes podem torná-la mais intensa, porque mais consciente.

O pluralismo leva conseqüentemente à necessidade de desenvolvimento de novas capacidades relacionais tais como a abertura para compartilhar as próprias percepções, para escuta e para a noção de verdade, além da tolerância perante diferentes modos de pensar, sentir e agir. (PANASIEWICZ e CANTARELA, p. 19)

A tolerância frente às diferenças implica ter uma vida social ativa. Desta forma, a escola inserida nessa dinâmica social poderia tornar-se um espaço privilegiado de educação para a compreensão social e religiosa.

Rudolf Steiner (2017, p. 21) refletia que a educação era a tarefa social mais importante uma vez que ela poderia criar o embasamento apropriado para a liberdade religiosa através do desenvolvimento de uma cultura escolar de tolerância e compreensão mútua.

Nesse sentido, ele buscou reforçar a importância do aspecto religioso na vida do ser humano e apontou que forças elementares de sentimento e vontade devem ser cultivadas como uma forma de desenvolver o ser humano de forma global em sua predisposição para ser religioso - além das capacidades cognitivas somente.

Essas forças elementares seriam: a confiança, a admiração, o respeito, a humildade, a piedade, a gratidão, o amor e o dever de forma que aquilo que vive na alma humana possa ser cultivado como um verdadeiro elemento religioso e, assim, o indivíduo em desenvolvimento teria a possibilidade de ir ao encontro de sua confissão religiosa livre e corretamente.

Aponta-se aqui que cultivar tais disposições não privilegia nenhuma religião em particular.

WILLMANN (2015, p. 3) descreve

“que quando Steiner falou sobre a tarefa da religião ganhar vida na educação na abertura da primeira escola Waldorf, ele parecia ter antecipado os desenvolvimentos discutidos aqui. Ele cunhou um termo e iniciou uma ideia educacional que mais do que nunca merece entrar em vigor hoje: educação religiosa em geral. Isso forma a base de uma cultura escolar sensível à religião que evita o perigoso antagonismo entre secularismo materialista e extremismo religioso e facilita a convergência inter-religiosa e intercultural, visando à compreensão e reconhecimento.”

Rudolf Steiner levou a dimensão religiosa da vida humana muito a sério em seu pensamento educacional. Ele estava convencido de que a religião e a religiosidade são parte integrante do ser humano, e que é necessário desenvolvê-lo em crianças, para que elas tenham a capacidade de desenvolvê-lo ainda mais autonomamente como adultos.

Assim como ciência e arte, uma educação Waldorf também deve colocar o foco na religião. No entanto, mesmo nas escolas Waldorf, a educação religiosa assume claramente um papel secundário. As razões para isso são muitas, incluindo a tendência geral da sociedade descrita acima, mas também pode ser atribuída a fracassos das instituições que representam oficialmente a religião e a vida religiosa. (WILLMANN, p.2)

STEINER aponta que no primeiro setênio (0 a 7 anos), há uma disposição natural da criança à imitação das pessoas que se encontram a sua volta. Alegria e prazer são forças que aplicadas corretamente criam uma vontade sadia (1997, p.73), a confiança e a admiração permeiam essa vontade como forças elementares.

No segundo setênio (7 a 14 anos) surgem o desejo por ideais e por uma autoridade natural, veneração e respeito são forças que promovem um sentimento sadio, tudo deve ser desenvolver por meio de metáforas e símbolos, assim, os sentimentos gerados lhes incutem um “*temor quase sagrado (...) um tremor de respeito*

o invade”, o sentimento moral criado através do sentido estético permite perceber o bom e o mal, como belo e bom (1997, p.82).

No terceiro setênio (14 aos 21 anos), aquilo que foi assimilado através da memória pode então ser julgado, o jovem passa a compreender o que aprendeu, precedido por um senso de verdade baseado no respeito à autoridade anteriormente cultivado, caso contrário os juízos que seriam emitidos muito cedo levariam o jovem a toda sorte de unilateralidades (1997, p.82).

Isso requer consciência, encontro, discussão e diálogo, consideração e respeito; ações conjuntas e adequação de comportamento. A motivação para tal cooperação não pode ser específico para indivíduos, mas tal ação também deve ser uma expressão viva de uma cultura da escola inteira. Os conteúdos devem ser compreendidos e concebidos de forma intedisciplinar a partir das forças elementares de sentimento e vontade com os elementos religiosos.

De uma forma geral, o currículo desenvolve-se para tornar os alunos gradualmente conscientes de diferentes culturas, com seus diferentes costumes e tradições. Fazê-las conhecidas através de expressões próprias na linguagem, quer seja música, poesia, religião ou arte, bem como os aspectos da vida cotidiana delas desperta o sentimento de um mundo plural.

Os temas narrativos trabalhados na escola baseiam-se nos conteúdos de muitas religiões e culturas não apenas européias e cristãs. Estas são destinadas a um maior envolvimento das tradições narrativas não-europeus ou não-cristãos; especialmente o rico tesouro da narrativa árabe-muçulmano é apresentada e reforçada. Assim como nas ciências naturais as realizações significativas da cultura árabe e chinesa.

Sendo uma das metas da escola Waldorf ser capaz de integrar-se ao conjunto dos processos educacionais locais já existentes e às necessidades diversas da contemporaneidade, destacando-se o pluralismo, as escolas Waldorf no Brasil acrescentam àqueles temas as narrativas indígenas e os mitos africanos.

Desta maneira, a pedagogia Waldorf busca contribuir com a formação de identidades individuais tanto pelo reconhecimento de uma opção religiosa própria, como pela autocompreensão construída no confronto com o outro, baseando-se na compreensão mútua.

Considerações Finais

O tema proposto como a problemática desse trabalho pertence hoje a um leque de discussões que envolve as relações e penetrações que a religião e a religiosidade têm no contexto cultural, e de forma mais específica com o contexto da educação no Brasil.

Envolve também questões relativas a aceitação do outro a partir de sua identidade religiosa e que papel cabe à escola em um mundo onde o pluralismo aponta para a necessidade de tolerância e respeito pela diversidade.

Buscar entender como esta proposta pedagógica cujo objetivo vai ao encontro de temas da contemporaneidade, destacando-se o pluralismo, o ensino não-confessional e o diálogo inter-religioso é uma tarefa que parece estar em consonância com recentes pesquisas acerca do tema.

Descrever e conceituar as razões pelas quais as condições de convivência multicultural e tolerante à diversidade fazem parte da metodologia e perpassam o currículo da pedagogia Waldorf como um todo, torna-se uma tarefa que poderia servir como um campo para o desenvolvimento de ideias acerca do papel e de possibilidades pedagógicas.

Tal caracterização deve, sem dúvida, ser discutida dentro do recorte que hoje se faz no contexto da problematização entre o que seja religioso e o que seja não-confessional. Uma análise desta pedagogia diante de tais pressupostos teóricos pode trazer luz sobre seu próprio trabalho, bem como sobre a questão da identidade religiosa e o direito à pluralidade em contexto escolar.

EIFF, T.; KUGELGEN, H. *O Ensino Religioso*. Textos de Rudolf Steiner como material de trabalho para professores Waldorf. Stuttgart: Liga das Escolas Waldorf Livre, 1997.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Espiritualidades contemporâneas e direitos humanos*. São Paulo: Edições Terceira Via. 2018.

STEINER, Rudolf. *A arte da educação I. O estudo geral do homem, uma base para a pedagogia*. 3.ed. São Paulo: Antroposófica, 2003b.

WILLMANN, Carlo. *Religion am Rande – Fundamentalismus in der Mitte? Ein Plädoyer für eine religionssensible Schulkultur*. RoSE - Research on Steiner Education, v.6, ISSN 1891-6511 (online), p. 203-214, Special issue 2015.

O SIONISMO CRISTÃO NO BRASIL: DA ESCATOLOGIA NAS IGREJAS À ATUAÇÃO POLÍTICA NO GOVERNO BRASILEIRO

CHRISTIAN ZIONISM IN BRAZIL: FROM ESCHATOLOGY IN CHURCHES TO POLITICAL ACTIVITY IN THE BRAZILIAN GOVERNMENT

André Daniel Reinke¹⁸⁹

Resumo

As pesquisas em torno do sionismo cristão demonstram seu crescimento no protestantismo brasileiro, até então tímido e de pouca evidência, mas atualmente manifesto e com tendência de engajamento crescente no contexto político, especialmente na atual composição do Congresso Nacional. O presente texto apresentará a pesquisa realizada sobre o sionismo cristão no Brasil, demonstrando: 1) que o movimento nacionalista judaico nasceu com apoio do protestantismo anglo-saxão e se manteve ativo em parte graças à continuidade deste apoio; também verificaremos que tal engajamento tem fundamentação religiosa, nascida das interpretações bíblicas literalistas e da doutrina escatológica milenista (especialmente dispensacionalista e fundamentalista); 2) e que o protestantismo brasileiro possui um “rosto” norte-americano, ou seja, uma raiz histórica e teológica nos Estados Unidos, reproduzindo no Brasil as mesmas características de seu modelo inspirador – os padrões dispensacionalistas e fundamentalistas da igreja protestante norte-americana; e, por esta filiação, o protestantismo brasileiro também herdou o sionismo cristão. A análise do tema tem se apoiado na bibliografia pregressa de pesquisadores do eixo anglo-saxão e brasileiro (estudiosos do tema do sionismo cristão), e dos dados disponibilizados no site oficial do Congresso Nacional. O resultado da pesquisa demonstra a emergência de um sionismo cristão brasileiro bastante ativo, alinhado aos interesses dos Estados Unidos e de Israel, e com tendência de crescimento nos próximos anos.

Palavras-chave: Sionismo. Sionismo Cristão. Escatologia. Teologia Política.

Abstract

Studies on Christian Zionism have shown its growth in Brazilian Protestantism, thus far shy and of little evidence, but currently manifest and with a tendency of increasing engagement in the political context, especially in the current composition of the National Congress. This paper will present research conducted on Christian Zionism in Brazil, demonstrating: 1) that the Jewish nationalist movement was born with the support of Anglo-Saxon Protestantism and remained active in part thanks to the continuity of this support; it will also be verified that such an engagement is religiously grounded, born of literalist biblical interpretations and millennial (especially

¹⁸⁹ Mestre em Teologia pela Faculdades EST (2018). Doutorando em Teologia também na Faculdades EST e bolsista CNPq. Contato: andre_reinke@yahoo.com. Trabalho apresentado no ST 10 (Religião, Espaço Público e Política).

dispensational and fundamentalist) eschatological doctrine; 2) and that Brazilian Protestantism has an American "face", that is, a historical and theological root in the United States, reproducing in Brazil the same characteristics of its inspiring model - the dispensationalist and fundamentalist patterns of the North-American Protestant church; and, through this affiliation, Brazilian Protestantism also inherited Christian Zionism. The analysis of the theme has been based on previous bibliography of researchers from the Anglo-Saxon and Brazilian axis (scholars of the subject of Christian Zionism), and data available on the official website of the National Congress. The result of this research demonstrates the emergence of a very active Brazilian Christian Zionism, aligned with the interests of the United States and Israel, and with a growing trend in the coming years.

Keyword: Zionism. Christian Zionism. Eschatology. Political Theology.

Introdução

O presente texto procura apresentar alguns apontamentos da nossa pesquisa apresentada em dissertação de mestrado a respeito do sionismo cristão no Brasil (REINKE, 2018) e seus desdobramentos no início do atual governo, comprovando as teses levantadas. As conclusões aqui resumidas serão detalhadas em um artigo a ser publicado em breve. Uma das migrações mais significativas e impactantes dos séculos XIX e XX possivelmente tenha sido a *Aliá* – o retorno dos judeus à Palestina, e denominada por seus criadores como **sionismo** – movimento de cunho nacionalista judaico, promotor do retorno do povo judeu para a Palestina e retomada da soberania israelense na forma de Estado. O sionismo foi amplamente apoiado por protestantes em um movimento que viria a ser denominado de **sionismo cristão** – o apoio dos cristãos ao sionismo, promovendo suas crenças e objetivos políticos e religiosos. O sionismo cristão tem sido um elemento importante no cenário político e religioso dos Estados Unidos, e também tem ganho relevância no contexto brasileiro, fato que está relacionado à emergência do protestantismo¹⁹⁰ conservador na política nacional do Brasil.

¹⁹⁰ Estamos utilizando o termo “protestantismo” de maneira bastante livre, referindo-nos ao cristianismo não-católico do Brasil, envolvendo tanto os protestantismos históricos como os pentecostalismos e neopentecostalismos.

1. O Sionismo e o Sionismo Cristão: uma parceria histórica

Por diversos fatores (que não cabem discutir neste espaço) o antissemitismo tornou-se um problema crônico às comunidades judaicas, atingindo níveis lamentáveis nos *progroms* russos de 1882 e no caso Dreyfus, em 1894, quando um oficial judeu do exército francês foi acusado e condenado injustamente por espionagem. A solução para o antissemitismo arraigado na cultura europeia surgiu no movimento nacionalista judeu, o sionismo. Foi a resposta política possível e a única ideologia que levou a sério a hostilidade de tantas populações e Estados contra os judeus, como concluiu Hannah Arendt (1989, p. 143).

O sionismo contou com o apoio das duas potências anglo-saxônicas: Grã-Bretanha e Estados Unidos. O apoio foi manifestado a partir da presença de protestantes em cargos políticos chave dos seus respectivos governos, como atesta uma vasta pesquisa realizada por sionistas cristãos (WILKINSON, 2007), teólogos protestantes (WEBER, 2005) e críticos do sionismo (SIZER, 2004). No caso britânico, protestantes devotos ocupavam posições importantes do governo, em especial o primeiro ministro David Lloyd George (1863-1945) e o secretário de relações exteriores Arthur Balfour (1848-1930). Este último publicou, em novembro de 1917, a declaração favorável do Império Britânico ao estabelecimento de um “Lar Nacional” para o povo judeu (BALFOUR). O segundo apoio determinante veio dos Estados Unidos, quando o batista e presidente norte-americano Harry Truman reconheceu a soberania do Estado de Israel em 14 de maio de 1948 (WILKINSON, 2007, p. 229).

O sionismo teve no protestantismo anglo-saxão o seu grande aliado desde o início de sua história, a quem provavelmente deve o sucesso de sua empreitada. Tal apoio surgiu por motivos teológicos, conforme atestam os pesquisadores acima citados, especialmente por uma escatologia milenista envolvendo a expectativa de um retorno judaico à Terra Prometida com sua conversão a Jesus de Nazaré. Os ingredientes que viriam a compor o caldo típico do sionismo cristão anglo-saxão foi o *dispensacionalismo* (BASS, 1960),¹⁹¹ criado por John Nelson Darby (1800-1882) no

¹⁹¹ **Dispensacionalismo** é um método de interpretação no qual a História se compõe de uma série de dispensações nas quais Deus revela algo para a humanidade, o que ela não consegue cumprir, e com isso surge uma nova dispensação. Os esquemas de Darby e Scofield determinam um total de sete dispensações, sendo que estamos atualmente na sexta, a da igreja, que também terminará em grande apostasia, como todas as outras. Este esquema prevê que Israel será restaurado em suas fronteiras bíblicas quando Jesus voltar (GONZÁLEZ, 2009, p. 94).

contexto britânico e divulgado intensamente nos Estados Unidos, e o *fundamentalismo*, reação típica do conservadorismo protestante do início do século XX aos pressupostos iluministas da modernidade.

Desde os anos 1970, os teólogos dispensacionalistas e fundamentalistas dos Estados Unidos abandonaram a observação passiva e passaram ao engajamento político em prol de Israel e de uma preparação nacional para o Armagedon. Hal Lindsay, por exemplo, assim orientava seus leitores a um maior engajamento político:

Precisamos colocar no governo indivíduos atuantes que não só irão refletir a moral bíblica em suas funções, mas também moldarão a política interna e externa de modo a proteger nosso país e nossa maneira de viver. É necessário eleger homens e mulheres que tenham coragem bastante para tomar as difíceis decisões exigidas no sentido de assegurar a sobrevivência de nosso povo. Eles devem estar dispostos a cortar as ostentações do governo, a impedir a exploração do sistema de bem-estar social, a manter nossos compromissos com os nossos aliados e a lutar contra a expansão comunista. Precisamos de pessoas que percebam a importância de uma poderosa força militar a fim de manter a paz para nós e para o que resta do mundo livre (LINDSEY, 1982, p 137).

Lindsey é exemplo de um protestantismo que elegeria Ronald Reagan para a Casa Branca nos anos 1980, ou Donald Trump no presente mandato. Os protestantes conservadores foram os mais ardentes defensores dos judeus desde 1970, promovendo políticas favoráveis ao Estado de Israel, redundando em um maciço apoio traduzido em dinheiro, armas e diplomacia. O cumprimento do tão desejado papel histórico, claro, sempre foi coincidente com os interesses políticos e econômicos do governo norte-americano (ARIEL, 2006, p. 81-82).

2. O sionismo cristão no Brasil

A nossa análise sobre o sionismo cristão no Brasil parte da percepção muito clara sobre a influência do protestantismo norte-americano sobre o brasileiro. Esta influência se dá nas mais diversas vertentes: tanto no *protestantismo missionário*, cujas missões provém dos Estados Unidos (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990), como no *pentecostalismo*, sob influência norte-americana especialmente depois dos anos 1950 (MARIANO, 1999, p. 39), e no *neopentecostalismo*, cujas doutrinas – especialmente do domínio e da prosperidade – encontram seu berço nos tele-evangelistas da América (MARIANO, 1999, p. 45). Nossa defesa é que a raiz histórica e teológica do protestantismo brasileiro está nos Estados Unidos. O

protestantismo brasileiro é, em sua imensa maioria, filhote do protestantismo norte-americano. Tal ligação histórica significou também a manutenção de certas “características genéticas” entre os protestantismos norte-americano e brasileiro – ou seja, o dispensacionalismo e o fundamentalismo, geralmente operando simultaneamente.

Em nossa pesquisa de mestrado, encontramos uma vasta quantidade de publicações dispensacionalistas de autores norte-americanos traduzidos no Brasil, além de diversas Bíblias de estudo bastante populares da mesma linha, sem contar os diversos comentários bíblicos (REINKE, 2018, p. 104-108). Muitas denominações pentecostais subscrevem literalmente o dispensacionalismo em seus credos. Tal presença foi constatada por Harald Schaly na introdução da obra *O pré-milenismo dispensacionalista à luz do amilenismo*, de 1984: “Hoje este sistema se infiltrou em quase todas as denominações, e é extremamente ativo, sendo propagado através de livros, artigos e programas sensacionalistas de rádio e televisão” (SCHALY, 1984, p. 13). Em resumo: a influência do pensamento fundamentalista e dispensacionalista norte-americano foi avassaladora no Brasil.

Nos Estados Unidos da América, a escatologia dispensacionalista deixou a especulação teológica e observação histórica e adentrou no campo político com um forte lobby junto aos governos a fim de produzir um efetivo apoio *incondicional* ao Estado de Israel. No Brasil, o caminho tem sido o mesmo. A mais evidente demonstração de tal crescimento é a presença da Bancada Evangélica (Frente Parlamentar Evangélica) no Congresso Nacional. No atual mandato, a Bancada Evangélica é composta por 195 deputados federais e 8 senadores (CÂMARA, Frente Parlamentar Evangélica). Em termos percentuais, a Bancada Evangélica corresponde a 34% do total de eleitos ao Congresso Nacional. É na ação desta Bancada que concentramos nossa atenção. Uma maneira de verificar os interesses internacionais dos protestantes está na sua participação em Grupos Parlamentares, ações realizadas entre o Congresso brasileiro e parlamentos de países estrangeiros com o intuito de fortalecer as relações (CÂMARA, Grupos Parlamentares). O GP Brasil-China, com 31 participantes, possui apenas 4 evangélicos; no da Alemanha, 11 membros, 4 evangélicos; Estados Unidos, 58 membros, 26 evangélicos. Entretanto, quando verificamos Israel, há uma elevação acentuada: dos 35 membros do grupo, 27 são evangélicos – ou seja, 77%. No caso do dos Emirados Árabes, uma nova

surpresa: dos 15 membros, 12 evangélicos – 80% dos membros totais. Ou seja, há um interesse da Bancada Evangélica em Israel e no Oriente Próximo.

Outra maneira de verificar a atuação evangélica a favor de Israel é por meio dos discursos de seus representantes em plenário. E eles têm ocorrido com certa frequência, em datas comemorativas do Estado de Israel e nos momentos mais quentes da política internacional. Tomemos por exemplo o discurso do deputado e pastor da igreja O Brasil para Cristo Roberto de Lucena em maio de 2017, por ocasião da resolução da UNESCO classificando Israel como potência ocupante de Jerusalém. O Brasil, então presidido por Michel Temer, votou favoravelmente à resolução. Roberto de Lucena assim discursou:

Esse não seria o voto dos brasileiros, se pudessem votar, pois 90% de nossa população é cristã, e Israel é a segunda pátria de todos os cristãos. O povo brasileiro ama Israel! Como é possível que isso não seja considerado pelo Itamaraty? Como é possível continuarmos virando as costas aos anseios do nosso próprio povo, ao nosso senso de justiça e verdade e às bênçãos advindas das promessas de Deus para os que abençoarem Israel? Levei pessoalmente essa preocupação aos Ministros Antonio Patriota e Mauro Vieira, do Governo anterior, e à própria Presidente Dilma; levei pessoalmente essa preocupação ao Ministro José Serra, ao Ministro Aloysio Nunes e ao próprio Presidente Michel Temer. Mas fui um João Batista, uma voz que clama no deserto, pois, mais uma vez, não me deram ouvidos. A Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional ontem esteve na Embaixada de Israel, levando ao Embaixador Yossi Shelley, a sua solidariedade e manifestando o seu descontentamento. E esse descontentamento não será um “segredo escondido”, será perceptível! Continuaremos lutando para que o Brasil reveja seu posicionamento. Que Deus abençoe Israel! Que o Deus de Israel abençoe o Brasil (DIÁRIO, 2017, p. 105).

Em sua fala podemos perceber todos os ingredientes de um sionismo cristão típico de matriz norte-americana: Israel como segunda pátria dos cristãos, promessa de bênçãos à nação que apoiar Israel, lobismo junto ao governo brasileiro, ligação com autoridades israelenses e afirmação do engajamento político. O interesse político do sionista cristão tem origem religiosa, e a esperança de desenvolvimento econômico do Brasil parece estar ancorada na solidariedade com o Estado israelense.

O mesmo alinhamento ainda pode ser verificado nos discursos proferidos na sessão solene em homenagem aos 71 anos de criação do Estado de Israel, realizada na Câmara dos Deputados no dia 21 de maio de 2019. O deputado Zequinha Marinho afirmou:

Quem ama Deus, quem ama a Bíblia, também ama Israel. Não há como não amar. Sabemos do compromisso de Deus com o seu povo e com aqueles que amam e

bendizem Israel. A promessa a Abraão foi não só para ele, mas também para aqueles que adorassem o Deus de Abraão e fossem amigos de Abraão. Aí está a razão de ser da bênção de Deus. Fico muito feliz neste momento também em lembrar aqui que o Presidente Bolsonaro reatou com Israel relações que estavam um pouco desorganizadas e estremecidas. Diante disso, tenho a certeza de que a bênção de Deus vai estar sobre o Brasil também em função dessa amizade, desse carinho, desse respeito e desse amor pelo povo da promessa divina. (...) Que Deus possa continuar abençoando o Brasil através de Israel (DIÁRIO, 2019, p. 38).

Conclusão

Enfim, o que vemos atualmente na política nacional é uma situação plenamente previsível pela configuração histórica do protestantismo brasileiro: de influência norte-americana, reproduzindo seu rosto fundamentalista e dispensacionalista. O que é novo no Brasil: a chegada deste grupo ao status de principal força de apoio de um governo conservador. O que isso significará em termos de crescimento de um sionismo cristão eficientemente engajado na política externa, o tempo dirá.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARIEL, Yaakov. An unexpected alliance: Christian Zionism and its historical significance. *Modern Judaism: a journal of Jewish ideas and experience*, Oxford, Inglaterra, Volume 26, Issue 1, p. 74-100, Feb. 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/mj/kjj005>>. Acesso em: 17 set. 2019.
- BALFOUR Declaration. Disponível em: <https://knesset.gov.il/lexicon/eng/BalfourDeclaration_eng.htm>. Acesso em: 16 ago. 2019.
- BASS, Clarence. *Backgrounds to dispensationalism: The historical genesis and ecclesiastical implications*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1960.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional*. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010>>. Acesso em: 11 set. 2019.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. Grupos Parlamentares. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/deputado/grupos-parlamentares.asp>>. Acesso em: 11 set. 2019.
- DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXII, n. 075, 05 de maio de 2017. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020170505000750000.PDF>>. Acesso em: 16 set. 2019. p. 105.
- DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXIV nº 82, quarta-feira, 22 de maio de 2019. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020190522000820000.PDF>>. Acesso em: 14 set. 2019.

- GONZÁLEZ, Justo. *Breve dicionário de Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009.
- LINDSEY, Hal. *Os anos 80: contagem regressiva para o juízo final*. Rio de Janeiro: Record, 1982.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- REINKE, André Daniel. *O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira*. Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: EST/PPG, 2018. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/900>>. Acesso em: 11 set. 2019.
- SCHALY, Harald. *O pré-milenismo dispensacionalista à luz do amilenismo*. Rio de Janeiro: JUERP, 1984.
- SIZER, Stephen. *Christian Zionism: Road-map to Armageddon?* Downers Grove, Illinois, EUA: InterVarsity Press, 2004.
- WEBER, Timothy P. *On the road to Armageddon: how evangelicals became Israel's best friend*. Grand Rapids, MI, EUA: Baker Academic, 2005.
- WILKINSON, Paul Richard. *For Zion's sake: Christian Zionism and the role of John Nelson Darby*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.

NEO-CONSERVADORISMO RELIGIOSO E INTERVENÇÃO PROFISSIONAL: O CASO DO SERVIÇO SOCIAL

NEO-CONSERVATIVE RELIGIOUS AND PROFESSIONAL INTERVENTION: THE CASE OF SOCIAL WORK

Simone Barreto Lourenço da Silva¹⁹²

Resumo

A atualidade demonstra que a religião vem retomando espaços públicos perdidos ao longo do projeto de Modernidade. O que se evidencia é a influência, cada vez mais crescente, da religião na esfera pública. Temos como exemplo a presença de segmentos religiosos nos partidos políticos, em bancadas congressistas, nos direcionamentos estratégicos de governo, nas políticas públicas, bem como nos discursos e ideologias presentes nos meios de comunicação, na cultura e nos espaços profissionais. O presente artigo, considerando o cenário acima, tem por objetivo discutir em que medida o pertencimento religioso do profissional condiciona o seu posicionamento e intervenção, podendo contribuir para a existência de desdobramentos éticos e, para tanto, tomamos como exemplo o caso do Serviço Social, pela trajetória de articulação dessa profissão com a religião cristã. O método utilizado para o estudo foi a pesquisa bibliográfica e documental extraída das mídias sociais, como sites e comunidades de *facebook*. Quando tratamos da influência do pertencimento religioso na ação interventiva do assistente social, temos como desdobramento e consequência a discussão sobre as práticas profissionais que se contrapõem aos princípios seculares. Na atualidade, identifica-se que a moral religiosa caminha ao lado ou até mesmo se sobrepõe a uma ética profissional, trazendo à tona o debate sobre o dilema entre a moral religiosa e a ética profissional, presente na relação religião e ciência. Conclui-se, com esse trabalho, que em tempos contemporâneos, diante do cenário de ascensão de um ideário religioso neo-conservador, faz-se necessário refletir sobre a dimensão e *locus* da religião no espaço de intervenção profissional.

Palavras-chave: Neo-conservadorismo religioso. Hegemonia. Profissão.

Abstract

The present time demonstrates that religion has been recovering lost public spaces throughout the project of Modernity. What is evident is the ever-increasing influence of religion in the public sphere. We have as an example the presence of religious segments in political parties, congressional stands, in the strategic directions of government, in public policies, as well as in the discourses and ideologies present in the media, culture and professional spaces. Considering the above scenario, this

¹⁹² Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP; Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco-UFPE; Professora do Curso de Serviço Social da UNICAP; Assistente Social do Tribunal de Justiça de Pernambuco.

article aims to discuss the extent to which the religious belonging of the professional conditions their positioning and intervention, and may contribute to the existence of ethical developments and, for that, we take as an example the case of Social Work, by the trajectory of articulation of this profession with the Christian religion. The method used for the study was bibliographic and documentary research extracted from social media, such as facebook sites and communities. When we deal with the influence of religious belonging on the interventionist action of the social worker, we have as a consequence and discussion the professional practices that contradict secular principles. At present, it is identified that religious morality goes hand in hand or even overlaps with a professional ethic, bringing up the debate about the dilemma between religious morality and professional ethics, present in the relationship religion and science. It is concluded, with this work, that in contemporary times, facing the scenario of the rise of a neo-conservative religious idea, it is necessary to reflect on the dimension and locus of religion in the space of professional intervention.

Keywords: Religious neo-conservatism. Hegemony. Profession.

Introdução

A relação do Serviço Social com a religião surge a partir do movimento católico leigo no campo social, mais especificamente na área de Ação Social, tendo em vista que desde o final do século XIX a Igreja passa a intervir mais objetivamente no campo social, a partir da Encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, no ano de 1891.

Desde o seu surgimento no Brasil, na década de 1930, até os anos 1940, o Serviço Social atuou com bases ideológicas marcadamente católicas e com fundamentação filosófica neotomista de tradição Franco-belga. A partir dos anos 1940, o Serviço Social dialoga com o positivismo das ciências, recebendo influência norte-americana, não rompendo, no entanto, com a raiz neotomista e com os princípios filosóficos da Igreja, fortemente marcados pela caridade e filantropia nas ações dos profissionais, bem como, pela visão de homem imbuída dos valores morais judaico-cristãos. (IAMAMOTO, 2008)

Nos Estados Unidos, o Serviço Social estabelece uma aproximação com a Igreja Protestante e seu surgimento esteve vinculado às Charity Organization Societies-COSs, que traziam a ação social através da atividade caritativa com um *status* científico.

Nos anos 1960, mais especificamente a partir de 1965, o Serviço Social, se insere no movimento de resistência na América Latina, denominado Movimento de Reconceitualização e inicia um processo de ruptura com o modelo conservador e passa

a reestruturar as suas bases de formação, aproximando-se de uma teoria marxista e, portanto, materialista-histórica.

1. O caso do Serviço Social

O Serviço Social, a partir do novo paradigma, estabelece a necessidade de participação social. Para tanto, visualizou a participação a partir das bases, por meio de práticas sociais construídas junto aos movimentos sociais. Muitos desses movimentos eram protagonizados pelas Comunidades Eclesiais de Base- CEBs da Igreja Católica.

O processo de ruptura com o Serviço Social conservador desencadeou a construção de um projeto ético-político da profissão, que tem como significado o compromisso da categoria profissional com as classes subalternas, atualmente materializado no Código de Ética Profissional de 1993.

As novas dimensões teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa do Serviço Social, de fundamentação materialista-histórico-dialética são, portanto, antagônica aos fundamentos religiosos iniciais do Serviço Social. No entanto, o que se observa na atualidade é a aproximação da religião no cenário político mundial, no contexto da participação direta de segmentos religiosos nos partidos políticos, em bancadas congressistas, nos direcionamentos estratégicos de governo, nas políticas públicas, bem como nos discursos e ideologias transmitidos à sociedade através dos meios de comunicação, da educação e da cultura. A emergência do neo-conservadorismo religioso cristão no Brasil confirma a ideia que a Era Moderna não é secular.

Pierucci (2013) discorre sobre comportamentos contemporâneos que se caracterizam por serem conservadores. Tem-se por conservadorismo clássico um movimento que se originou em contraposição à Revolução Francesa com Edmund Burke. Caracteriza-se como uma das três ideologias modernas, junto com o liberalismo e socialismo, se aproximando mais do liberalismo nos tempos contemporâneos.

O conservadorismo se caracteriza por defender uma volta ao passado, um apelo às tradições que sustentaram a sociedade. Este recurso ao passado é uma busca de inspiração e de modelos para o presente e, dessa forma, o conservadorismo atribui grande importância à Igreja e à moralidade judaico-cristã. Nos estudos de Mannheim

(1959), a sociedade, para os conservadores, tende a ser apreendida como constitutiva de entidades orgânicas, cujo modelo é a família e a corporação. Esses estudos esclarecem os movimentos da sociedade em tempos contemporâneos e as profissões não fogem a esse contexto. O Serviço Social retoma os elementos do conservadorismo dos seus primórdios. Diante disso, Iamamoto (1998) destaca,

Considerando o redimensionamento por que passa a profissão no cenário contemporâneo, retoma-se a indagação proposta: como reforçar e consolidar o projeto político-profissional nesses tempos adversos? (p. 140)

Nesse sentido, apesar de ter havido um rompimento formal e histórico com as tradições religiosas em prol de uma secularização, no cotidiano, a atuação profissional está sofrendo influências desse fenômeno, em ameaça ao projeto ético-político hegemônico da categoria.

Consideramos o conceito de hegemonia trabalhado por Gramsci (2002), que pressupõe a conquista do consenso e da liderança cultural e político-ideológica de uma classe ou bloco de classes sobre as outras, sendo obtidos e consolidados através de embates que incluem, no plano ético-cultural, a expressão de saberes, práticas, modos de representação e modelos de autoridade que pretendem se legitimar e universalizar. Mas, o grupo ou ideia para ser hegemônica não necessita necessariamente ser maioria, mas, sobretudo, ser dirigente e dominante, pois, “inclui a direção cultural e o consentimento social a um universo de convicções, normas morais e regras de conduta, assim como a destruição e a superação de outras crenças e sentimentos diante da vida e do mundo” (GRAMSCI, 2002, p. 65). Na relação hegemonia e religião, Gramsci trata da direção religiosa no sentido de contribuir para a manutenção de um estado egoístico-passional, o que dificulta a passagem para o momento ético-político (GRAMSCI, 1977, *apud* SIMIONATTO, 1995, p.44;45).

É possível evidenciarmos uma nova realidade no contexto da hegemonia do projeto ético-político quando, por exemplo, nos deparamos com notas nas redes sociais e no site oficial da categoria CRESS/CFESS – Conselho Regional de Serviço Social/ Conselho Federal de Serviço Social-, quando diz respeito ao fato de alguns profissionais professarem a sua não adesão às campanhas anuais e demais mobilizações temáticas promovidas por esse conjunto da categoria e discursarem

desfavoráveis aos direcionamentos por estarem sendo contrários a sua moral religiosa.

Em outubro de 2014 e em setembro de 2017, o CFESS publicou em seu site oficial, duas matérias em que se evidencia a preocupação da categoria com essa questão. A primeira matéria fala sobre a legalização do aborto, tendo como tema: “Aborto é assunto pra assistente social sim, mas sem preconceito!” e traz, entre os elementos de discussão, a reflexão que “no Brasil, o fundamentalismo religioso é barreira”. Diz ainda, o texto:

Em maio deste ano, o Ministério da Saúde revogou a Portaria 415, que incluía o aborto por razões médicas e legais na Tabela de Procedimentos do Sistema Único de Saúde (SUS). O Ministério afirmou que a revogação se deu por questões técnicas de ordem financeira, mas o que houve, de fato, foi uma grande pressão da bancada religiosa do Congresso Nacional. (BRASIL, 2014)

Na discussão, o CFESS discorre sobre a importância dos profissionais enfrentarem esse conservadorismo, mas que existem ainda barreiras para a concretização desse enfrentamento. E continua:

Muitas vezes, assistentes sociais compõem equipes multiprofissionais que realizam atendimento de mulheres que desejam interromper a gravidez, conforme as prerrogativas legais. Entretanto, dentro da própria categoria, há quem recrimine a prática do abortamento, ainda que a posição do Conjunto CFESS-CRESS seja pela legalização. (BRASIL, 2014)

A outra matéria veiculada pelo CFESS através do seu site oficial, diz respeito à decisão judicial que concedeu uma liminar que abre precedentes para o entendimento que a homossexualidade pode ser curada. O CFESS divulgou um vídeo criticando a decisão judicial e manifestou apoio ao CFP-Conselho Federal de Psicologia. Através do vídeo, o CFESS argumenta que o Código de Ética do/a Assistente Social defende que o exercício do Serviço Social deve ocorrer sem qualquer tipo de discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero, e que a categoria deve se empenhar na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade. Além disso, o CFESS editou também a resolução, de nº 493/2006, que estabelece normas vedando condutas discriminatórias ou preconceituosas, por

orientação e expressão sexual por pessoas do mesmo sexo, no exercício profissional do/a assistente social.

No entanto, o CFESS enfrentou resistências em relação ao seu posicionamento por alguns segmentos da categoria, assim referido:

Entretanto, alguns comentários na publicação do vídeo mostram que uma parte da categoria de assistentes sociais ainda apresenta resistências a este debate, seja por uma interpretação equivocada do Código de Ética, seja porque se fundamenta em argumentos de cunho religioso, ou ainda porque se apoia na concepção de uma pretensa liberdade de psicólogos/as que, ao oferecerem cura para algo que não é doença, reforçam o preconceito que está na sociedade. (BRASIL, 2017)

Em 01/05/2016, uma comunidade no *Facebook* denominada Serviço Social Libertário, foi criada por alunos e profissionais de Serviço Social de diferentes estados do país. Atualmente, o total de seguidores dessa página é de aproximadamente 4.000 pessoas e o slogan reflete o posicionamento contrário ao projeto hegemônico do Serviço Social quando diz: “Sou assistente social e não defendo projeto ético-político classista, com orientação societária comunista”.

A realidade posta e emergente caracteriza um enfrentamento e posicionamento de grupos que se contrapõem à ordem vigente, caracterizada pelo confronto à hegemonia do projeto ético-político profissional e possibilidade de instalação e consolidação de um novo projeto de profissão. Identifica-se que a moral religiosa e a ética profissional se aproximam e muitas vezes, se sobrepõem, instigando o debate sobre o dilema entre a moral religiosa e a ética profissional, presente na relação religião e ciência.

Conclusão

Conclui-se, com esse trabalho, que em tempos contemporâneos, diante do cenário de ascensão de um ideário religioso neo-conservador, faz-se necessário ampliar a reflexão sobre a dimensão e *locus* da religião no espaço de intervenção profissional.

Referências bibliográficas

BRASIL. www.cfess.org.br – *Aborto é assunto pra assistente social sim, mas sem preconceito!*. Notícias de 09 de outubro de 2014. Acesso em: 23 de setembro de 2017.

BRASIL. www.cfess.org.br – *Em vídeo, CFESS contesta decisão judicial que abre precedentes para terapias de reorientação sexual*. Notícias de 22 de setembro de 2017. Acesso em: 23 de setembro de 2017.

BRASIL. *Código de Ética do/a assistente social*. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere* - Literatura. Folclore. Gramática. Apêndices: variantes e índices. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 495 p. v. 6.

IAMAMOTO, M.; CARVALHO, R. de. *Relações Sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. 3. ed. São Paulo: Cortez, CELATS, 2008.

IAMAMOTO, M. *Renovação e Conservadorismo no Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 1998.

MANHEIM, K. *Ensaio de sociologia e psicologia social*. Londres, 1959.

PIERUCCI, A.F. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013.

SIMIONATO, Ivete. *Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social*. Florianópolis: Ed. Da UFSC; São Paulo: Cortez, 1995.

A PASSIVIDADE SOCIAL RELIGIOSA E O DEVER DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL NA PERSPECTIVA DOS PURITANOS

Fábio José Barbosa Correia, Mestre¹⁹³

Resumo

Neste artigo procuraremos demonstrar as bases para uma “justa” e não “pecaminosa” desobediência civil, para a qual o cristão é verdadeiramente convocado, quando colocado sob uma configuração em que a obediência ao poder constituído do Estado implique, necessariamente, na desobediência a Deus. Para tanto, abordaremos a postura combativa e não alienada dos Puritanos, face ao despotismo, em defesa de sua fé. Eles lutaram contra o que entendiam ser a causa da crise social que se abateu em seu tempo, que suprimia as liberdades individuais imprimindo dor e sofrimento ao povo. O Puritanismo foi um movimento eminentemente religioso, com desdobramentos políticos e sociais importantes, de matriz calvinista e que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XVI, alcançando seu apogeu no século XVII, especialmente na Inglaterra e na formação da “Nova Inglaterra”, podendo ser estendido até a segunda metade do século XVIII. Historicamente o movimento puritano está localizado nesses três séculos; seu espírito, porém, permanece vívido até hoje.

Palavras-chave: Puritanos. Desobediência. Calvinismo.

Introdução

“Negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. “Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e ao que te houver tirado a capa, não lhe negues também a túnica”. “Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas”.

Expressões como essas acabaram por associar o cristianismo a uma situação de resiliência e passividade absoluta face ao opressor.

De fato, uma rápida olhada na história do cristianismo parecerá supor que essa é uma religião de derrotados, de perdedores, de perseguidos, de oprimidos. “Ora, todos quantos querem viver piedosamente em Cristo Jesus serão perseguidos”, já lembrava o apóstolo, tendo ele mesmo experimentado o martírio.

¹⁹³ Mestre em Filosofia, doutorando do Programa de doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

Sua obrigação de “amar ao próximo” parece sugerir aos seus algozes uma autorização prévia para que judiem deles, com a certeza de que não sofrerão nenhum revide e que não encontrarão nenhuma resistência.

Nesse sentido, ninguém se torna cristão enganado. O próprio Cristo lhes avisa antes: “no mundo tereis aflições”. E ainda: “sereis traídos até por pais, irmãos, parentes e amigos, e matarão alguns de vós. E por todos sereis odiados por causa do meu Nome”.

No primeiro século, além da perseguição imposta aos apóstolos e aos outros discípulos, os cristãos foram acusados de atearem fogo em Roma¹⁹⁴, por Nero, que queria livrar-se da suspeita recorrente de ter sido ele mesmo o mandante. Essa acusação provocou muita perseguição e morte aos cristãos.

No segundo século as perseguições continuaram, com destaque para o martírio de Inácio de Antioquia e Policarpo, além de muitos outros cristãos.

Assim, de uma maneira ou de outra os cristãos seguem sendo perseguidos até aos dias de hoje.

Segundo o XIV relatório da Fundação pontifícia “Ajuda à Igreja que Sofre”¹⁹⁵, apresentado em 2018, em 38 países do mundo, cristãos são discriminados ou perseguidos. Ainda segundo o relatório um cristão a cada sete, vive em um país onde a perseguição é uma realidade dramática, para um total de mais de 300 milhões de fiéis que sofrem discriminação e perseguição. O cristianismo é a religião mais perseguida do mundo, em todos os tempos.

Rememoramos esse fato incontestável das perseguições aos cristãos para sugerir que toda essa história de sofrimento pode ter criado no inconsciente coletivo uma, talvez, falsa imagem de que os cristãos aceitam e devem sempre aceitar, pacificamente, todo tipo de sofrimento que se lhes são impostos, como quem demonstra uma obediência cega e subserviente em face de seus carrascos.

¹⁹⁴ Tácito (56 d.C. – 117 d.C.), historiador romano, que acompanhou de perto toda essa armação contra “aqueles que sofreriam calados”, citado pelo historiador do cristianismo Justos Gonzáles, em sua famosa obra “A era dos mártires”, relata os momentos de horror: Além de matá-los (aos cristãos) fê-los servir de diversão para o público. Vestiu-os em peles de animais para que os cachorros os matassem a dentadas. Outros foram crucificados. E a outros acendeu-lhes fogo ao cair da noite, para que a iluminassem. Nero fez que se abrissem seus jardins para esta exibição, e no circo ele mesmo ofereceu um espetáculo, pois se misturava com as multidões, disfarçado de condutor de carruagem, ou dava voltas em sua carruagem (TÁCITO. ANAIS 15:44, apud GONZALES, 1991, p.56).

¹⁹⁵Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-11/perseguiacao-cristaos-relatorio-ajuda-igreja-que-sofre.html>, acessado em 04/10/2019.

Muitos cristãos, imbuídos pelo “espírito do martírio”, têm abraçado o pacifismo¹⁹⁶, chegando a ser contra até mesmo aos meios mais eficientes de promoção de sua legítima defesa.

A questão que se impõe é a seguinte: existe limite para que o cristão aceite a perseguição, a lei, a ordem, a dor e o sofrimento de forma absolutamente pacífica?

1 O cristão e o dever da desobediência civil

Antes de tratar desse tema específico, seria interessante definir o termo “desobediência civil”. Segundo Bobbio:

A desobediência civil é uma forma particular de desobediência, na medida em que é executada com o fim imediato de mostrar publicamente a injustiça da lei e com o fim imediato de induzir o legislador a muda-la [...]. Desobediência civil é um ato que mira, em última instância, mudar o ordenamento, sendo, no final das contas, mais um ato inovador do que destruidor (BOBBIO, 2006 , p.335)

Calvino, que serve de base para formação teológica do pensamento dos Puritanos, estabelece as condições que devem levar o cristão a uma situação de desobedecer ao magistrado civil. Diz ele:

O Senhor, portanto, é Rei dos Reis e a ele devemos ouvir acima de todos tão logo abra a sua boca. De forma secundária, devemos estar submissos aos homens que têm preeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus. Se as autoridades ordenarem algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-lo completamente, seja quem for o mandante (CALVINO, 2009, p.902).

Segundo Calvino, o cristão não somente deve demonstrar sua discordância para com as leis que colidam tácita e expressamente com os preceitos esposados na palavra de Deus, como também deve desobedece-la sem pestanejar, seja qual for a autoridade que a legislou e seja qual for a consequência disso.

Franklin Ferreira, em sua importante obra “Contra a idolatria do Estado”, coloca a “desobediência civil” como um dever do Cristão, em casos em que se aplique: “Quando a autoridade do magistrado se degenera em despotismo, ou seja, numa

¹⁹⁶ O pacifismo é uma filosofia de oposição à guerra. O termo cobre um amplo espectro de pontos de vista, desde a preferência por meios não militares para a solução de conflitos até à oposição total ao uso da violência ou mesmo da força em qualquer circunstância, conforme: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pacifismo>, acessado em 15/10/2019.

forma de desordem pecaminosa, é dever da pessoa liberta por Deus lutar pela liberdade” (FERREIRA, 2016, p.202).

Vale salientar que a discordância política não configura esse tipo de situação.

Importante observar que o cristão, numa situação de “desobediência civil legítima”, não está cometendo nenhuma transgressão, nenhum pecado. Antes, pelo contrário, estaria trabalhando para que houvesse uma mudança no sentido de um caminho mais justo.

Isso está em harmonia com o que diz Bobbio, ainda sobre a desobediência civil:

Chama-se “civil” precisamente porque quem a pratica acha que não comete um ato de transgressão do próprio dever de cidadão, julgando, bem ao contrário, , que está se comportando como um bom cidadão naquela circunstância particular que pende mais para desobediência que para a obediência (BOBBIO, 2006 , p.335).

1.1 Os limites entre a obediência e a desobediência civil

A história tem registrado personagens religiosos importantes que, de alguma forma, confrontaram autoridades constituídas. Lembramos, por exemplo, de Moisés, que confrontou a Faraó, ousando desobedecê-lo.

Entre os cristãos, não é pequeno o número dos que se posicionaram contrários e se colocaram numa situação de resistência diante de desmandos de autoridades constituídas. Contudo, foi o apóstolo Pedro quem, claramente, tipificou e deixou registrada a situação em que o cristão tem o dever de desobedecer civilmente a seus governantes:

Em Atos 5;14-36, quando, quando se veem diante de uma ordem iníqua emitida pela autoridade constituída, Pedro e os outros apóstolos ousadamente afirmaram: “antes importa obedecer a Deus que a homens” (At 5:29). Quando as duas ordens colidem, o cristão tem a liberdade de fazer uma escolha, e esta deve ser feita com rapidez e sem hesitação: ficar do lado de Deus, em vez de obedecer às autoridades, quando esta não estão cumprindo seu chamado (FERREIRA, 2016, p.77)

O historiador Robert Nichols deixa claro que os martírios sofridos por muitos cristãos eram apenas consequências de seu “ato consciente” de desobediência civil. Eles foram mortos porque resistiram “face a face” e decidiram “desobedecer” as ordens do poder constituído:

O Cristianismo era odiado pelo povo. O repúdio dos cristãos ao culto do Estado, símbolo do patriotismo, tornava-os traidores aos olhos do povo. Era como se alguém

se recusasse a prestar homenagens à bandeira da sua pátria [...]. Por essa razão, eram tido como a pior classe de revolucionários, destruidores dos fundamentos da civilização. Os cristãos repudiaram todos os deuses antigos, cujo culto era considerado necessário para a felicidade social. A recusa em participar no culto oficial significava tortura e, para os obstinados, a morte (NICHOLS, 2000, p.43)

Ao que completa Ferreira:

Os primeiros cristãos morreram porque não obedeceram ao Estado em uma questão civil. As pessoas frequentemente dizem que a igreja primitiva não mostrou qualquer desobediência civil. Elas não conhecem história da igreja. Por que os cristãos foram jogados aos leões durante o império Romano? Do ponto de vista cristão, foi por um motivo religioso, mas do ponto de vista do Estado romano, eles estavam praticando desobediência civil, eles eram rebeldes [...]. Os cristãos disseram que não adorariam a César, a ninguém ou nada, a não ser o Deus vivo. Portanto, para o Império Romano, eles eram rebeldes, e isso era desobediência civil chamado (FERREIRA, 2016, p.207)

2 Os puritanos e o magistrado civil

Os puritanos, herdeiros diretos do pensamento de Calvino, pensaram e produziram material sobre o governo civil, magistrado civil. A forma de governo, tanto eclesiástico quanto civil, sempre esteve no cerne dos embates dos Puritanos com o clero Anglicano e com o próprio Estado, na medida em que se confundiam.

Além de obras individuais sobre o tema, os Puritanos produziram, em conjunto, durante a realização da Assembleia de Westminster¹⁹⁷ (1643 – 1649), pelo menos três documentos: a Confissão de Fé de Westminster¹⁹⁸, o Catecismo Maior de Westminster¹⁹⁹ e o Breve Catecismo de Westminster.

¹⁹⁷ O parlamento inglês convocou a Assembleia de Westminster para reformar a Igreja da Inglaterra (Anglicana). A Assembleia era composta de 121 dos ministros mais cultos e piedosos do país, além de 30 membros do parlamento. Os trabalhos tiveram início no dia 1º de julho de 1643, na majestosa Abadia de Westminster, em Londres.

¹⁹⁸ Nesse documento consta um capítulo cujo título é “*Do Magistrado Civil*”. Nele, os Puritanos reconhecem o magistrado civil, entendido como toda esfera de governo, como uma instituição do próprio Deus, para o “bem público”. Reconhecem que é lícito a cristãos aceitarem exercer o ofício de magistrados civis. Defendem também a clara separação entre Igreja e Estado, ensinando que “Os magistrados civis não podem tomar sobre si a administração da Palavra e dos Sacramentos, ou o poder das chaves do Reino do Céu, nem de modo algum interferir em matéria de fé. A luta dos Puritanos sobre esse ponto foi responsável por muitos confrontos com o clero anglicano e com o próprio Estado. Muitos foram perseguidos e até mortos.

¹⁹⁹ Especialmente quando trata do quinto e do sexto mandamentos. Em relação ao quinto mandamento eles ampliam o termo “honrar pai e mãe” a todas as autoridades, demonstrando os deveres dos superiores e inferiores, nessa relação, além dos pecados que deveriam evitar. Quanto ao sexto mandamento, “não matarás”, os Puritanos defendem que está implícito nele o princípio fundamental da defesa da vida, reconhecendo como válido o “matar em legítima defesa” ou ainda em casos de “guerra justa”. Eles mesmos estiveram envolvidos e na linha de frente de guerras, como a Revolução Puritana/guerra civil Inglesa, no século XVII e na revolução americana, no século XVIII.

Apesar de toda sua produção sobre a obediência ao magistrado civil, os Puritanos não hesitaram em confrontá-los e até desobedecê-los, quando suas ordens e leis entraram em rota de colisão com as ordens e leis de Deus.

Christopher Hill, tratando sobre a guerra entre o Rei e parlamento inglês, constituído em grande parte por Puritanos, o que já deixa claro que eles não eram adeptos do pacifismo que invade as igrejas da atualidade, afirma:

Pode ser que Oliver e seus comandados estivessem submetidos à autoridade, mas não resta quase nenhuma dúvida que se identificavam especialmente com o lado religioso de seus deveres. No início da guerra os oficiais propuseram “fazer da tropa uma igreja unida”, convidando Richard Baxter para ser seu pastor (HILL, 2001, p.279).

O ministro anglicano, Drº Martin Llyd-Jones, também demonstra situações de franca desobediência civil, por parte dos Puritanos. Diz ele:

William Tyndale era puritano. Ele lançou uma tradução da bíblia sem o endosso e sanção dos bispos. [...]. Era inimaginável que tal coisa fosse feita sem o consentimento e endosso dos bispos [...]. Outra ação de sua parte, que de novo era bem característica dos puritanos, foi que ele saiu da Inglaterra sem a permissão real [...]. Essas duas ações eram típicas do que sempre foi a atitude puritana para com as autoridades (LLYD-JONES, 2016, p.2851).

Outro exemplo de desobediência civil foi a participação direta dos Puritanos, especialmente presbiterianos, na derrubada e depois na execução do Rei Carlos I, em 1649.

Quando da restauração da monarquia na Inglaterra, depois de 1662, os Puritanos foram obrigados, pela Igreja/Estado, a prestarem obediência ao “*Livro de oração comum*”, o que significava o mesmo que negar pontos básicos de sua fé. Entretanto, suas “consciências não podiam submeter-se às condições impostas” (HULSE, 2000, p.68). Acabaram sendo perseguidos, expulsos e mortos, mas não se dobraram às ordens e às leis dos seus superiores eclesiásticos e políticos.

Conclusão

Todos os cristãos, ao longo da história do cristianismo, foram e são convocados, naturalmente, à obediência aos governantes. Contudo, há um limite estabelecido para essa obediência. Ela deve ir somente até onde as ordens e leis deles não colidam frontalmente com as ordens e leis do próprio Deus, emanadas da bíblia. Os Puritanos obedeceram até esses limites e praticaram a desobediência civil quando necessário, privilegiando, antes, o “obedecer a Deus”.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. 5. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.
- CALVINO, João. A instituição da Religião Cristã, IV.20.32. Vol. 2. São Paulo: UNESP, 2009.
- FERREIRA, Franklin. *Contra a idolatria do Estado*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- GONZALES, Justo. *A Era dos Mártires*. São Paulo: Vida Nova, 1991.
- HULSE, Erroll. *Quem foram os Puritanos?* São Paulo: PES, 2004
- HILL, Christopher,. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- LLOYD-JONES. Martin. *Os Puritanos*. São Paulo: PES, 2016
- NICHOLS. Robert. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000.

SOBERANIA, DIREITO E VIDA: FACETAS DO BIOPODER²⁰⁰

SOVEREIGNTY, LAW, AND LIFE: BIOPOWER FACETS

Patrícia Aparecida de Almeida²⁰¹

Resumo

A presente comunicação tem como objetivo apresentar alguns apontamentos sobre as convergências entre política, religião e espaço público. Como base para esta reflexão, serão utilizadas as contribuições de Giorgio Agamben (jursfilósofo italiano), em seu diálogo com Yan Thomas (jurista francês). A discussão parte da premissa de que no contexto da Roma antiga, a família configurava-se em torno da *patria potestas* (poder) do chefe da família, representado pelo *paterfamilias* (pai). Uma das facetas desse poder, concedido de forma hereditária, consistia no direito do *pater* sobre a vida e morte de seus filhos homens – a *vitae necisque potestas* – poder este exercido de forma arbitrária, a partir de morte sem julgamento. Esse cenário aponta para a existência de um poder sobre a vida, que é transferido da jurisdição doméstica para a esfera pública, uma vez que o magistrado detém um poder (*imperium*) sobre seus súditos comparável ao do *pater* sobre seus filhos. A partir deste contexto histórico-jurídico, Agamben traz reflexões sobre a figura do *homo sacer*, conceito-chave de sua tese sobre a estrutura originária da política ocidental. Ao trazer à tona o debate apresentado por Yan Thomas, o que Agamben confirma é que a *patria potestas* se mostra como um elemento fundamental para a consolidação da esfera pública, o que fica ainda mais evidente na expressão *vitae necisque potestas*, identificado como uma espécie de “mito genealógico” concernente do poder soberano. Para além, Agamben traz a religião como um elemento que configura a soberania, pois entende que o poder que é inerente a esse soberano é legitimado através da associação aos conceitos teológicos.

Palavras-chave: Soberania. Teologia-política. Patria potestas. Homo sacer.

Abstract

This paper aims to present some notes on the convergences between politics, religion and public space. As a basis for this reflection, the contributions of Giorgio Agamben (Italian philosopher) will be used in his dialogue with Yan Thomas (French jurist). The discussion starts from the premise that in the context of ancient Rome, the family was shaped around the *patria potestas* (power) of the head of the family, represented by the *paterfamilias* (father). One facet of this hereditary power was the right of the pater over the life and death of his sons - the *vitae necisque potestas* - to be exercised arbitrarily from death without judgment. This scenario points to the existence of a power over life, which is transferred from domestic jurisdiction to the public sphere, since the

²⁰⁰ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

²⁰¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCAMP), sob orientação do Prof. Dr. Glauco Barsalini. E-mail: patriciaalmeida_pe@hotmail.com.

magistrate has an imperium over his subjects comparable to that of pater over his children. From this historical-juridical context, Agamben brings reflections on the figure of *homo sacer*, the key concept of his thesis on the original structure of Western politics. Bringing to light the debate presented by Yan Thomas, what Agamben confirms is that *patria potestas* is shown as a fundamental element for the consolidation of the public sphere, which is even more evident in the expression *vitae necisque potestas*, identified as a kind of “genealogical myth” concerning sovereign power. In addition, Agamben brings religion as an element that configures sovereignty, because he understands that the power that is inherent in this sovereign is legitimized through association with theological concepts.

Keywords: Sovereignty. Political-theology. Patria potestas. Homo sacer.

Introdução

A presente comunicação tem como referencial o projeto intelectual *Homo sacer*, concebido pelo jurista e filósofo italiano Giorgio Agamben. Autor de significativa erudição, as reflexões que compõem os nove livros (1995-2014) da trama percorrem desde os campos da filosofia e do direito, aos da teologia e da linguagem. A partir de Michel Foucault, o método desenvolvido pelo jusfilósofo é o arqueológico-genealógico. No curso das investigações agambenianas, tal metodologia implica no diálogo com diferentes autores e campos do conhecimento. Na arqueologia realiza-se o entrecruzamento entre “[...] investigação histórica e interrogação teórica do presente que formam uma *constelação* entre os momentos do passado e atuais” (PIN; CORNELLI, 2017, p. 82, grifo nosso).

No livro de abertura da série, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I* (1995), Agamben dá sequência aos estudos iniciados por Michel Foucault a respeito da biopolítica, conceito que se refere às implicações da inclusão da vida natural no âmbito do poder estatal. O pensador italiano propõem-se a investigar o cruzamento entre o modelo biopolítico e o modelo jurídico-institucional, segundo ele ignorado por Foucault. Como referência ao modelo jurídico-institucional, admite a plausibilidade da definição schmittiana de soberania, de que: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” pois, conforme o diagnóstico de Walter Benjamin, com o qual Agamben concorda, diante da ameaça de dissolução do poder soberano, a modernidade adotaria o estado de exceção como regra.

Dirigida pela lógica da *exceção*, a estrutura jurídico-política dos Estados modernos e contemporâneos é regida pela dinâmica de incluir e excluir. Através desse

funcionamento, os homens que estão submetidos ao domínio total do direito podem ser expostos a qualquer momento a um poder arbitrário sobre suas vidas (biopoder, biopolítica). É sob essa condição que se produz *vida nua*, que na definição de Benjamin corresponde à vida em que se articula violência e direito, e, segundo Agamben, é a vida excluída, *matável, insacrável e abandonada*, a saber, o *homo sacer*.

Partindo das indicações a respeito da articulação entre *vida nua* e poder soberano, assim como pelo questionamento expresso por meio desta relação acerca das implicações do “domínio do direito sobre o vivente”, atentando-se às primeiras linhas do capítulo “Direito de morte e poder sobre a vida” da *História da sexualidade I* de Foucault (1976), Agamben (2010) resgata a fórmula do direito arcaico romano *vitae necisque potestas*, aprofundando-a por meio do estudo do jurista e historiador francês Yan Thomas (1984). Ao trazer à tona o debate apresentado por Yan Thomas, o que Agamben confirma é que a *patria potestas* se mostra como um elemento fundamental para compreender-se a consolidação da esfera pública, o que fica ainda mais evidente na expressão *vitae necisque potestas*, identificando-a como uma espécie de “mito genealógico” concernente ao poder soberano.

1. O mito genealógico da soberania moderna

Partindo do artigo *Vitae necisque potestas* (1984) de Yan Thomas, retoma-se o contexto da Roma antiga, em que a família configurava-se em torno da *patria potestas* do chefe da casa, representado pelo *paterfamilias* (pai). Uma das facetas desse poder, concedido de forma hereditária, consistia, no direito do *paterfamilias* sobre seus *filiifamilias* (descendentes masculinos). Dentre os poderes instituídos pela *patria potestas*, sobressai-se o *ius vitae necisque*, que se refere ao direito de vida e morte sobre seus *filiifamilias*. Além do direito sobre os descendentes masculinos, o patriarca possuía poderes sobre a esposa, as filhas, os servos, e em alguns casos, também, sobre os netos. Entretanto, diferente do poder sobre esses, que se limitava à jurisdição doméstica, permanecendo, em certo sentido, no interior da casa (*domus*), a *patria potestas* exercida sobre os filhos, mais especificamente a *vitae necisque potestas*, segundo a leitura que Agamben (2010, p. 88-89) realiza do texto do jurista francês, submetendo aqueles que eram considerados cidadãos, e livres (na época), ultrapassava de forma distinta o âmbito doméstico.

Yan Thomas (1984, p. 499; 501) pontua, que o direito de morte concedido ao pai sobre os filhos era concebido como premissa, contudo, não haveria limites ao seu emprego. Tal direito possuía caráter absoluto, entretanto, não poderia ser equiparado à prescrição da lei penal, como a pena de morte, pois o desígnio dado pela *vitae necisque potestas*, diferentemente do atribuído pelo âmbito penal era prescrito de forma “categórica, abstrata e fora de contexto”. Por exemplo a *lex Iulia de adulteriis*, lei que concedia ao pai (*paterfamilias*) e ao marido matar o amante, bem como a filha ou a esposa, flagradas em adultério, não poderia ser assimilada à *vitae necisque potestas*, uma vez que essa concessão continha algumas prescrições: no caso da filha, só poderia ser assassinada pelo pai, se flagrada na casa dele ou de seu genro.

O jurista francês aponta que a existência dessa lei, exclusiva sobre os descendentes masculinos, era uma concepção que diferenciava Roma em relação a outras civilizações. Mas o que Thomas observa, e ressalta, referente à *vitae necisque potestas*, é o fato de que “a exceção confirme a regra”, pois o poder absoluto de morte, operante em Roma sobre os descendentes masculinos, no caso de outros povos, por exemplo os gauleses, era conferido em relação às esposas (THOMAS, 1984, p. 502-503). Assim, a singular fórmula romana, expressa sofisticadamente através da *vitae necisque potestas*, operava em outros lugares, entretanto, sobre os não-cidadãos; já em Roma, apesar da possibilidade não oficial sobre os não-cidadãos – mas integrantes da *domus* – tal preceito era norma, quanto aos descendentes masculinos (cidadãos).

Predestinados desde o nascimento, os *filiifamilias* permaneciam à mercê de um poder absoluto e subjetivo, poder singular em relação aos demais, pois, não se fundava sobre algum ato específico (ou seu descumprimento), mas possuía como parâmetro a posição ocupada na *domus*, nesse caso, a de filho.

Segundo Yan Thomas (1984, p. 510), a respeito desse direito concedido aos pais romanos, importante era perguntar-se não sobre sua aplicação em si, cuja prática ocorreria eventualmente, mas como era considerado pela cidade, e sobre isso o jurista expressa: “[...] o *pater* imperiosamente manifesta um poder que ultrapassa em muito a sua *domus*, um poder que é verdadeira prerrogativa

de direito público. Seu ato tem um alcance normativo: ele funda o direito de outros pais de imitar seu exemplo” (THOMAS, 1984, p. 512, tradução nossa).²⁰²

À *vitae necisque potestas* do pai, poderia se acrescentar ainda o *imperium* adquirido pelo ofício de magistrado, reverberando no *pater imperiosus*; junção que tornava ainda mais complexos os efeitos e o alcance do direito paterno. Para os romanos (*paterfamilias*), os interesses da pátria deveriam ser colocados acima dos laços sanguíneos e naturais, concepção que indicava a essência jurídica da figura do pai.

A *patria potestas* romana possuía conteúdo político, a *vitae necisque potestas* designava tanto um direito privado, quanto público. A atuação do *paterfamilias* ultrapassava a *domus*, ele possuía também uma função política. Sendo o único independente (*sui iuris*), cabia ao *pater* representar seus filhos (*alieni iuris*) frente ao censor, com respeito à herança, assim como permitir que se candidatassem à magistratura. Entre pai e filho estabelecia-se, portanto, uma relação singular, simultaneamente: doméstica e política, privada e pública.

Thomas relata o caso do cônsul Brutus (considerado fundador da república), que em resposta à conspiração por parte dos filhos, os sentencia à morte. A cerca desse contexto, propagou-se a retórica que em favor da pátria o cônsul sacrificou os filhos, passando a adotar o povo romano. Em Roma, o empenho em favor do direito público predominava – em especial através da figura do *pater* – inclusive sobre as relações de consanguinidade. Referindo-se a esse caso como a primeira execução capital romana, Yan Thomas aponta a procedência de tal ato da combinação de dois títulos, que pareciam confundir-se – *imperium* e *paterfamilias* – questionando a esse respeito, sobre a função política inerente dessa relação. (THOMAS, 1984, p. 514-515). Visualiza-se que esse direito doméstico e privado concedido ao *paterfamilias*, ultrapassa substancialmente o contexto da casa transportando-se à esfera pública, que ao complementar-se ao *imperium* do cônsul torna-se referencial na formatação da esfera pública (romana).

Segundo Yan Thomas (1984, p. 540-541), as inconsistências legais em torno do direito paterno apoiavam-se em justificativas absurdas, que o definiam como uma

²⁰² “[...] le *pater* manifeste impérieusement un pouvoir qui excède de loin sa *domus*, qui est une vraie prérogative de droit public. Son acte a portée normative: il fonde le droit des autres pères à imiter son exemple. ”

“transgressão baseada na lei”. Assim, originariamente instituído pela lei (XII Tábuas), o direito paterno tinha sua continuidade assegurada na esfera pública, por meio do mesmo arcabouço (Direito) que o concedera na jurisdição doméstica.

Que o *patria potestas* fora determinante para a consolidação da esfera pública é perceptível, mas é mais especificamente através do conteúdo da expressão *vitae necisque potestas*, que Agamben identifica uma espécie de “mito genealógico” concernente do poder soberano. O domínio conferido ao magistrado (*imperium*) sobre os cidadãos, revela-se nada menos que o do pai (*ius patrium*) sobre seus filhos.

Agamben encontra na conjuntura inerente ao *filiifamilias*, aproximação a figura do direito arcaico romano *homo sacer*. Em sua investigação, o *homo sacer* ganha corpo como um paradigma, referência que ilumina a dimensão originária da política, permitindo rever os conceitos concernentes à política ocidental, e, portanto, auxiliar na compreensão do contexto dos fenômenos modernos e contemporâneos.

2. Um exemplo atual: o refugiado e a política das nações

Na modernidade, e também na contemporaneidade, um exemplo cabal da lógica em que opera a política ocidental, conforme a tese agambeniana, pode ser expressa através da figura do *refugiado*. Desapropriado do *status* de cidadão, o refugiado encontra-se despojado do conjunto de direitos correspondentes à condição de nacional. Apesar dos direitos humanos, que visam incluí-lo novamente a uma ordem normativa, os refugiados encontram-se na “fronteira” entre uma exposição à morte, e a assimilação incompleta e problemática a uma nova identidade nacional, nessa circunstância, excluídos da vida política. Agamben (2017, p. 27) afirma: “O paradoxo, aqui, é que justamente a figura – o refugiado – que deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem assinala, pelo contrário, a crise radical desse conceito.” À medida em que, a cidadania e, por conseguinte a nacionalidade são os pressupostos que fundam o Estado, a soberania, e os “sujeitos de direitos”, a ausência de tais pressupostos, ao mesmo tempo em que expõem os homens ao risco completo e à marginalização, colocam em “crise a ficção originária da soberania”, visto que, “partes crescentes da humanidade não são mais representáveis no seu interior” (AGAMBEN, 2015, p. 29).

Considerações finais

O que Agamben busca evidenciar a partir do diálogo com Yan Thomas, através da retomada da *patria potestas*, é que o poder que servira de modelo na consolidação da esfera pública, se baseou na submissão da vida como termo técnico, a partir de um referencial que é o de morte, através da fórmula *vitae necisque potestas*.

A indiferenciação entre esfera privada e esfera pública que houve no contexto arcaico romano, pode também ser observada no contexto contemporâneo. Partindo da tese schmittiana acerca da soberania, que se define pela decisão sobre a exceção, nota-se que as esferas pública e privada se confundem e indeterminam-se, na medida em que a *decisão* que impõe-se e define o funcionamento da ordem pública não provém da comunidade mas advém, em última instância, daquele que exerce o poder soberano, daquele que governa.

Agamben (2010, p. 91) afirma, se a política clássica nasce da separação entre a casa e a cidade, a vida *sagrada*, que no significado atribuído pelo direito romano é *votada à morte*, é o eixo pelo qual ambas se articulam e se comunicam, indeterminando-se. Ou seja, na leitura do italiano, desde os primórdios o biopoder constitui a lógica da política continental, portanto, seja na associação ao *filiifamilias*, ou ao *refugiado*, o que está em voga na figura do *homo sacer*, é a função que este adquire na constituição e manutenção da cena jurídico-política, que conforme Agamben conclui, é ordenada através biopolítica.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* I. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PIN, Alex Gonçalves; CORNELLI, Gabriele. Entre M. Foucault e G. Agamben, sobre genealogia e método. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 4, n. 2, p. 79-90, 2017. Disponível em: < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6067838> > Acesso em junho de 2018.

THOMAS, Yan. *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*. In: *Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)* Rome: École Française de Rome, 1984. pp. 499-548. (*Publications de l'École française de Rome*, 79)

O SIMPLES USO DE FATO E A INOPEROSIDADE: POSSIBILIDADES DE UMA NOVA POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO²⁰³

Glauco Barsalini²⁰⁴

Resumo

Giorgio Agamben é um pensador contemporâneo que realiza teoria de grande amplitude. No caminho metodológico desenvolvido por Michel Foucault, Agamben faz uma arqueologia da biopolítica, promovendo, de modo peculiar, a convergência entre conceitos originários da filosofia, da teologia, do direito e da sociologia. Inscreve-se, fundamentalmente, no campo da teologia política, ao conceber que, no mundo secularizado, política, direito e teologia se misturam. Afastando-se dos teóricos que nutrem uma leitura positiva sobre a subjetivação do termo comunidade, pela qual se atrela o conceito de comunidade ao de Estado, Agamben concebe o espaço público não enquanto arena de disputas legítimas de diversos interesses, em que os que reúnem maior capacidade organizativa, dentro das regras do jogo político, podem prevalecer, mas, diferentemente, como lugar da profanação do poder soberano, território do “simples uso” das coisas, da desativação dos dispositivos que sustentam o que denomina por maquinaria antropológica. No contexto metodológico no qual o pensador italiano se inscreve, o objetivo desta comunicação é explorar, de algum modo, as possíveis ligações que há entre o conceito agambeniano de comunidade, a ideia franciscana de *simples uso de fato* e a ideia de “decisão por não decidir”, levando em consideração a sua repercussão sobre a existência da política no espaço público. Para tanto, remeteremos aos conteúdos dos livros *A comunidade que vem*, *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*, *Bartleby, ou da contingência*, e *O uso dos corpos* (*Homo Sacer*, IV, 2), todos escritos por Giorgio Agamben, além de utilizarmos textos de comentadores, que refletem sobre os conceitos aqui referenciados.

Palavras-chave: Teologia política. Simples uso de fato. Comunidade. Inoperosidade.

Abstract

Giorgio Agamben is a contemporary thinker who realizes theory of great amplitude. In the methodological way developed by Michel Foucault, Agamben makes an archeology of biopolitics, promoting, in a peculiar way, the convergence between concepts originating from philosophy, theology, law and sociology. It fits fundamentally in the field of political theology by conceiving that, in the secularized world, politics, law and theology mingle. Moving away from theorists who have a positive reading about

²⁰³ Essa comunicação se liga parcialmente à pesquisa de Pós-Doutoramento realizada na Loyola University Chicago, sob a supervisão do Professor Doutor Colby Dickinson, a quem agradecemos pela generosa acolhida e produtivo diálogo. Agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento do Pós-Doutorado [Processo no. 2018/05408-1 – Bolsa de Pesquisa no Exterior (BPE)].

²⁰⁴ Pós-Doutor pelo Departamento de Teologia da Loyola University Chicago e Doutor em Filosofia pela UNICAMP; Professor-pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

the subjectivation of the term community, by which the concept of community is linked to that of the State, Agamben conceives the public space not as an arena of legitimate disputes of various interests, in which those who gather the greatest Organizational capacity, within the rules of the political game, may prevail, but, differently, as a place for the desecration of sovereign power, the territory of the “simple use” of things, of the deactivation of the devices that support what he calls anthropological machinery. In the methodological context in which the Italian thinker is inscribed, the aim of this paper is to explore, in some way, the possible links that exist between the Agambenian concept of community, the Franciscan idea of simple de facto use and the idea of “decision not to decide”, taking into account its repercussions on the existence of politics in the public space. To this end, we will refer to the contents of the books *The Coming Community*, *The Highest Poverty*, *Bartleby, or Contingency*, and *The Use of Bodies* (*Homo Sacer*, IV, 2), all written by Giorgio Agamben, besides of using commentary texts, which reflect on the concepts referenced here.

Keywords: Political theology. Simple use indeed. Community; Deadness.

Introdução

Giorgio Agamben se inscreve no campo da teologia política, entendendo que no processo de secularização a teologia não se separou da política e do direito, sendo constitutiva mesmo do poder soberano, de modo que, na modernidade, quanto na contemporaneidade, não há, por assim dizer, laicidade plena. Para além desse diagnóstico, Agamben propõe uma nova forma de fazer política, em que o espaço público possa se constituir como território de simples uso, ao invés de ser, necessariamente, o lugar por excelência de disputas de poder. Nesse sentido, remete ao conceito de *simples uso de fato*, dos franciscanos, que, em nosso entendimento, pode se ligar à ideia de “decisão por não decidir”, ou, em outras palavras, inoperosidade.

Na linha traçada por Agamben, o contexto da pesquisa aqui apresentada é o da ética. Longe da fiel crença na institucionalização da política e do direito que a sustenta pensamos, na trilha de Agamben, que é justamente pela ética que se pode elaborar, criativamente, um novo senso de política, a partir da qual, em horizonte diverso de qualquer estrutura ritualística de poder tão própria às instituições públicas e privadas, secularizadas ou não, vida e forma se entrelacem efetivamente, trazendo à luz novos e autênticos modos de se fazer política.

Comunidade, o simples uso de fato e a inoperosidade: novos conceitos para pensarmos a política no espaço público

Para a tradição à qual Agamben se filia, o direito não é fruto das disputas legítimas entre os diversos sujeitos na arena pública, mas resulta de um processo violento de sujeição dos indivíduos ao poder soberano centralizado pelo Estado – e, em linguagem econômica, pelo mercado. Eis a máquina antropológica, geradora do estado de exceção permanente que ora inclui os sujeitos por meio de uma política da vida, ora os exclui, por meio de uma política da sobrevivência. O direito, suporte desse poder soberano é, pois, nessa chave, uma máquina de fazer sobreviver.

Nessa perspectiva, não há, de fato, pelos meios institucionais (aparatos suportados pelo direito e que com ele se misturam), qualquer possibilidade de exercício de uma política verdadeiramente democrática, pois entre o homem (aquele que vive plenamente a sua própria humanidade) e o cidadão (o mero sujeito de direitos formais) há um abismo, e neste lugar se retira a possibilidade da fala – a linguagem, como lugar de criação, é anulada por aquilo que a instrumentaliza: o direito e seus ritos.

O direito e o poder que ele sustenta, o poder soberano, então, instrumentalizam tudo aquilo que alcançam, apropriando-se, na contemporaneidade, de toda e qualquer forma de política. É por essa razão que Agamben propõe uma saída ética para a política e, nesse sentido, investiga os conceitos de uso dos franciscanos.

É pertinente, inicialmente, diferenciarmos comunidade de Estado, na ótica de Agamben²⁰⁵, pensador atual afinado, no que concerne ao conceito de comunidade, com Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derridá, Jean-Luc Nancy, e Roberto Espósito.

Nessa tradição, comunidade não se associa ao termo identidade (de um povo, de uma nação, pilares do Estado), mas opõe-se ao Estado. Nancy resgata o termo *désouvrée* (inoperante), introduzido por Blanchot, e, posteriormente, desenvolve a ideia de que a comunidade é um “ser-em-comum”. Na esfera do limite, Espósito, ao interpretar Bataille, associa a experiência da comunidade à da morte: tal como a morte, a comunidade é uma “impropriedade que nos nivela a todos” – eu não posso viver a minha morte, assim como o outro também não pode viver a sua morte. A

²⁰⁵ Valemo-nos, para essa discussão, de Davide Tarizzo (2007) e de Eduardo Yuji Yamamoto (2013).

comunidade é, pois, “a partilha da impossibilidade de morrer a própria morte”, em outras palavras, equivale ao “abandono de cada uma identidade não a uma identidade comum, mas a uma comum ausência de identidade” (ESPÓSITO *apud* TARIZZO, p. 48).

Conforme Yamamoto (2013), Espósito recupera o termo latim *communitas*, extraindo dois radicais dele: *cum* (presença incontornável de um outro, um além de mim) e *munus*, que significa *ônus*, *officium* e *donum* (dom) associando-se, portanto, ao mesmo conjunto semântico que indica dever, dívida, obrigação. Como anota Yamamoto, Espósito concluirá que

se *donum* (*múnus*) institui uma doação obrigatória, e *cum* refere-se à presença insistente de um outro (que está oculto), *cum+múnus* (ou *communitas*) significa um tipo de relação em que o sujeito se doa incondicionalmente ao outro (qualquer, indefinido), logo, à comunidade enquanto outro na condição de virtual. (Yamamoto, 2013, p. 62)

Yamamoto lembra que tal conceito arcaico de comunidade foi ofuscado pelo pensamento moderno, que a concebe no eixo da propriedade, da pertença, da posse – e não no escopo do *munus* - dom a dar - de tal modo que a atual interpretação

contraria a lógica comunitária vigente (aquisitiva, reparativa), que concebe a comunidade muito mais como uma posse, uma propriedade, do que uma obrigação, uma “impropriedade”; muito mais um conjunto de indivíduos credores do que de devedores; muito mais uma instância de reafirmação dos sujeitos do que de dessubjetivação coletiva (Yamamoto, 2013, p. 62).

Nesse caminho Tarizzo traz a seguinte afirmação de Agamben:

Em última instância, de fato, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade – até mesmo a de uma identidade estatal ao seu interior; mas o fato de que singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que homens co-pertenciam sem uma condição de pertencimento representável (ainda que seja na forma de um simples pressuposto) – eis o que o Estado não pode em nenhum caso tolerar. (AGAMBEN *apud* TARIZZO, p. 53).

Consequentemente, “o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta para a conquista ou o controle do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), separação irrecuperável da singularidade qualquer e da organização estatal”. (AGAMBEN *apud* TARIZZO, p. 54).

Agamben não está na tradição que define comunidade associando-a à identidade. Para ele (no caminho de Espósito, Nancy, Blanchot, Bataille), a comunidade se opõe ao Estado. Enquanto o Estado precisa de identidade para ter poder e exercer poder, a comunidade, na conotação destes contemporâneos, é o espaço dos poderes “difusos”, não concentrados. Agamben pensa a comunidade na inseparabilidade entre ser e forma, lugar da co-existência. Como o Estado existe sobre a comunidade, para comandá-la, a comunidade só pode estar contra o Estado. O Estado faz por dissolver o poder difuso da comunidade, na medida em que precisa atribuir identidade para ele e para ela – [e, mais, para cada um que a compõe]. Precisa submeter a comunidade à lei, submeter, também, a si mesmo à lei – a qual lhe confere a possibilidade de não se submeter a ela. A comunidade, por sua vez, é *munus*, dom, obrigação de si para si. Como o poder está nela (difuso), ela não precisa submeter qualquer outro ao poder, e não pode fazê-lo, porque não pode apropriar-se de nada. Sua marca é, justamente, a impropriedade, inclusive, de si mesma, porque nela Deus está. Há, aqui, um Deus profanado (e não sacralizado). Essa concepção aproxima-se da dos franciscanos, para quem Deus pode submeter a lei que criou, para quem forma e vida se misturam.

A negação franciscana a qualquer tipo de apropriação torna-se, aqui, inspiradora. Afinal, como se pode fazer política dentro de uma estrutura político-jurídica que, necessariamente, a operacionaliza, transformando-a em instrumento de exclusão inclusiva?

O dilema engendrado a partir dos franciscanos, na defesa da possibilidade de simples uso (de fato) contra o império do consumo repercute, em Agamben, na discussão que faz sobre a potência. Reside, aqui, o importante debate sobre a inoperosidade, verdadeiro desafio para os que pensam as novas formas de expressão política no cenário público, muito distantes dos clássicos paradigmas dos movimentos sociais ou das formas institucionalizadas de se fazer política.

Conforme demonstramos em outra oportunidade²⁰⁶, é pela ontologia modal que Giorgio Agamben depõe a ontologia da substância, o que possibilita a desarticulação

²⁰⁶ O trecho que se segue, até o final deste item, encontra-se no artigo intitulado *O hōs mē e o simples uso de fato* como chaves para a desativação de dispositivos contemporâneos, parte do livro *Religião e Política* na obra de Giorgio Agamben, organizado por Douglas Ferreira Barros, Glauco Barsalini e Renato Kirchner, no prelo.

da máquina ontoantropológica (GIACOIA JUNIOR, 2018) responsável pela (re)criação do *homo sacer*. Seguindo os passos dados pelo pensador contemporâneo em *O uso dos corpos*, Ana Suelem Tossige Gomes e Andityas Soares de Moura Costa Matos (2018) apontam a íntima relação que há entre a ontologia modal agambeniana e a ontologia medial benjaminiana, em que o *uso* ganha centralidade. Gomes e Matos anotam:

O uso, em termos filosóficos, é o que surge de um contato, de uma abertura de sentido que não define diferença ou identidade entre essência e existência, ser e ente, potência e ato. Ele emerge quando se desativa essas díades, quando se consegue habitar a pura medialidade. Como diz Agamben (2014, p. 215), "em uma ontologia modal, o ser usa de si, isto é, constitui, exprime e ama a si mesmo na afecção que recebe de suas mesmas modificações". (GOMES e MATOS, 2018, s/p – *on line*)

Na chave benjaminiana, em Agamben “a categoria de uso confronta o primado teológico-jurídico-político da propriedade, do mesmo modo como a potência destituente o faz em relação ao binômio poder constituinte/poder constituído” (GIACOIA JUNIOR, 2018, p. 238). Aqui, muito diferentemente da tradição que se eleva “desde a Metafísica de Aristóteles” (GIACOIA JUNIOR, 2018, p. 238), a qual subvaloriza a potência em detrimento da plenitude, o presente em razão do “*télos* (fim)” (GIACOIA JUNIOR, 2018, p. 238), “inoperosidade e desativação visam diretamente a sobrevalorização da obra e do ser-em-ato” (GIACOIA JUNIOR, 2018, p. 238). Inoperosidade e desativação correspondem a uma nova forma de vida, ao que Agamben grafa como forma-de-vida. Acerca dessa forma de viver destituente, Colby Dickinson escreve:

(...) “Uma forma-de-vida é, nesse sentido, aquilo que incessantemente depõe as condições sociais em que se vive, sem negá-las, mas simplesmente usando-as.” Uma ontologia modal - e aqui abordando os termos que Latour já nos forneceu - é aquela que reconhece os vários usos da vida, ao mesmo tempo em que entende como cada modo que é vivido é uma singularidade que poderia ser vivida “de outro modo”. Em reconhecimento a essa ontologia dinâmica, as condições para a universalidade do sujeito são descobertas, mas apenas através da negação do que apareceu pela primeira vez como as condições necessárias e inegociáveis da subjetividade. Como ele (Agamben – *nota do tradutor*) descreverá as coisas, “Todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem todos são sempre) uma forma-de-vida. No ponto em que a forma-de-vida é constituída, ela torna destituídas e inoperantes todas as formas singulares de vida”. O que testemunhamos é a revogação

de todas as vocações e não a busca de uma vida ou vocação mais “autêntica”.²⁰⁷
(DICKINSON, 2019, p. 87 - tradução nossa)

Considerações finais

A comunidade desubjetivada, a comunidade enquanto impropriedade associa-se, conforme procuramos demonstrar acima, a uma vida que não se separa de sua própria forma, forma-de-vida, vida contemplativa, inoperosa, potência da desarticulação do poder soberano violento, *potência de não* (fazer).

Tal potência é precisamente sintetizada pela fórmula pronunciada por Bartleby, personagem do conto de Herman Melville²⁰⁸ (o escrevente que não escreve): “preferiria não” (AGAMBEN, 2015). Ela remete a um “entre lugares”, terra média em que o pensamento, nada mais que potência, toma o lugar da operatividade, onde a profanação do poder é suscedâneo de sua sacralização e os seres humanos podem, por fim, substituir a vida instrumentalizada por algo muito maior: a própria vida.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DICKINSON, Colby. *Theology and contemporary continental philosophy: the centrality of a negative dialectic*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield International, 2019.
- GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- GOMES, Ana Suelem Tossige; MATOS, Andityas Soares de. “Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben.” In: *Kriterion*, vol. 59, no. 141, Belo Horizonte, set./dez., 2018 (*on line*). [Acesso em 23 mar 2019]
- TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade. Nancy, Esposito, Agamben. In: PAIVA, Raquel (org.). *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- YAMAMOTO, Eduardo Yuji. A comunidade dos contemporâneos. *Galaxia*, n. 26, São Paulo, p. 60-71, dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/gal/v13n26/v13n26a05.pdf>. Acesso em 02 set. 2019.

²⁰⁷ No original: (...) “A form-of-life is, in this sense, that which ceaselessly deposes the social conditions in which it finds itself to live, without negating them, but simply by using them.” A modal ontology – and here broaching the terms that Latour already provided us with – is that which recognizes the various uses of life, while also realizing how each mode that is lived is a singularity that could be lived “otherwise” as it were. In recognition of this dynamic ontology, something like the conditions for the universality of the subject are uncovered, but only through the negation of what had first appeared as the nonnegotiable, necessary conditions of subjectivity. As he will describe things, “All living beings are in a form of life, but not all are (or not all are always) a form-of-life. At the point where form-of-life is constituted, it renders destitute and inoperative all singular forms of life.” What we witness is the revocation of all vocations and not the quest for a more “authentic” life or vocation.”

²⁰⁸ Intitulado *Bartleby, o escrevente*: uma história de Wall Street.

A MISSÃO CATÓLICA JAPONESA (DIPLOMÁTICO-MILITAR) NO BRASIL EM 1938: A APROPRIAÇÃO DO PENSAMENTO DE GUERRA JUSTA PELO GRANDE IMPÉRIO DO JAPÃO

THE JAPANESE CATHOLIC MISSION (DIPLOMATIC-MILITARY) TO BRAZIL IN 1938: THE APPROPRIATION OF *JUST WAR* THOUGHT BY THE GREATER JAPANESE EMPIRE.

Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira²⁰⁹

Resumo

O papel da religião no espaço público pode ser analisado tanto como parte da política interna como de política externa. O artigo é resultado da pesquisa de pós-doutorado (CRE-PUC/SP – PNPD-CAPEs), e tem por base fontes primárias dos Arquivos históricos do Itamaraty, do Vaticano e do Gaimusho em Tóquio, além das publicações disponíveis no acervo da Biblioteca Nacional através da plataforma Hemeroteca Digital. Busca-se mostrar a apropriação do discurso católico de Guerra Justa pelo Grande Império do Japão como parte da justificativa do imperialismo e como parte da propaganda de Guerra em países católicos chegando também ao Brasil em 1938. O expansionismo obrigou as autoridades japonesas a repensarem o entendimento do Cristianismo até chegarem a um alinhamento ideológico com o Vaticano na luta contra o comunismo. Nesta atmosfera, a partir de agosto de 1937 as missões católicas no extremo-Oriente foram chamadas a colaborar com as tropas japonesas no combate às “ideias perigosas”. Além da colaboração nos territórios ocupados, logo se percebeu o potencial do discurso católico como parte da propaganda internacional que justificasse a invasão na China. Isso resultou no envio de “missões católicas” à vários países nos anos seguintes. A documentação histórica mostra como o discurso católico foi incorporado pela política externa japonesa mesmo sem reconhecer oficialmente a Igreja Católica no país. No Brasil, essa aproximação serviu ainda para garantir a liberação das cotas de imigração impostas aos japoneses com a Constituição de 1934. Embora ainda pouco explorada em nosso país, a interação entre Ciência da Religião e Relações Internacionais mostra a possibilidade de alargar os horizontes da pesquisa sobre o papel da religião no espaço público internacional. Várias questões cruciais para a construção de um futuro de paz poderão contar com o aporte da religião se houver a devida crítica histórica aos erros de utilização passada.

Palavras-chave: Guerra justa. Imperialismo japonês. Ciência da religião e Relações internacionais.

Abstract

The public role of religion can be analyzed on its implication with internal as well as in foreign policies. The article is a result of a post-doctoral research based on primary

²⁰⁹ Doutor em Ciência da Religião – PUC/SP. Pesquisador do estágio pós-doutoral PNPD-CAPEs do PPGCRE-PUC/SP.

sources of historical archives of the Brazilian Itamaraty, the Vatican Secret Archives and the Diplomatic Archives of the Ministry of Foreign Affairs of Japan. It also used publications available at the platform Hemeroteca Digital at the Biblioteca Nacional. The article intended to show the appropriation of the Catholic *Just War* thought by the Greater Japanese Empire as part of justification of its imperialism and of its war propaganda throughout Catholic countries that also arrived in Brazil in 1938. The expansionist projects had forced Japanese authorities to rethink their understanding of religion before an ideological alignment with the Vatican motivated by the same fight against communism. In that atmosphere, from August 1937, all the Catholic missions in the Far East under Japanese domination were asked to cooperate with Japanese action in China to avoid the danger of communist infiltration. Japanese Officials had soon realized that besides the collaboration in the occupied territories, the Catholic Church would be also useful in the propaganda in favor of Japanese occupation. This resulted in the dispatch of “Japanese catholic missions” to several countries in the following years. The historical documentation shows how the Catholic discourse was incorporated as part of the Japanese external politic, even if it had not yet given juridical recognition to the Church in the country. In Brazil, that proximity had favored Japan in assuring the desired immigration quotas imposed with the Constitution of 1934. Even if in our country, the interaction between Religious Studies and International Relations has not been well explored, researches in that field can help to improve the understanding about the role of religion in the international public space. Several crucial questions for a construction of a future of peace can count with the contribution of religion, if we accomplish the historical criticism of the past errors.

Keywords: Just war. Japanese Imperialism. Religious Studies and International Relations.

Introdução

As transformações políticas e sociais no início do século XX levaram a uma mudança nas estratégias de contato da Igreja com os governos dos vários países. Na Ásia, o contexto político era marcado pela luta entre o comunismo bolchevista a partir da Rússia e o imperialismo expansionista japonês. Para garantir o controle das áreas conquistadas, o Japão propagava um discurso de defesa dos países asiáticos contra a colonização e exploração europeia. Em 1937, o início do conflito Sino-Japonês levaria a um alinhamento de interesses com a Igreja Católica seguindo a Encíclica *Divini redemptoris*.

O alinhamento Vaticano-Japão contra o comunismo

Estrategicamente, o Japão tinha se aliado com a Alemanha e Itália através do *Pacto anti-comitern* finalizado em novembro de 1937. Além das alianças militares, a luta se travava também no campo ideológico que em muito se alimentava do discurso religioso. O nacionalismo japonês, se firmava na figura “divinizada” do imperador,

propagada como única maneira de salvar o país do perigo comunista. Apesar das divergências com o Catolicismo sobre esta questão, a permissão da Igreja para que os católicos sob o domínio japonês participassem das cerimônias xintoístas, abriu caminho para as convergências entre o Vaticano e o Japão. Os oficiais japoneses perceberam que além da colaboração nos territórios ocupados, o discurso Católico também seria útil para a propaganda japonesa em outros países. Especialmente porque a deflagração do conflito sino-japonês aumentou o risco do isolamento japonês.

Embora distante geograficamente deste cenário, o Brasil entra nesse jogo de interesses em virtude da necessidade japonesa em garantir as cotas de imigração para o país. O discurso racista sobre o “perigo amarelo” estava por detrás das cotas de imigração impostas na Constituição de 1934. Para superar, essa dificuldade, as autoridades de imigração no Japão preparavam os imigrantes para que se adaptassem também a religião local.

A vinda ao Brasil de uma “missão católica” dá-se como parte desse contexto e como resultado de uma viagem planejada inicialmente aos Estados Unidos. Para tanto, se preparou um panfleto que buscasse explicar os interesses japonês na China, com base no ensinamento católico de Guerra Justa.

Do panfleto de Kawamura à missão Yamamoto

A documentação do Arquivo Secreto Vaticano (ASV), revela que a primeira ideia para a preparação do panfleto que explicasse a ação da Igreja foi sugestão de Motono Seiichi (1895-1953), oficial católico do Ministério das relações Exteriores, ou *Gaimusho*. A intenção era de que a publicação chamasse a atenção das autoridades civis e militares, bem como da imprensa para a luta da Igreja Católica contra o Comunismo (Cf. Carta de Joseph Patrick Hurley, 5/9/36, ASV, fasc. 10, p. 156-157).

Do lado japonês, os arquivos do Gaimusho guardam um dossiê intitulado *Ideological thinking of the anti-communism* (cf. DAMFAJ 1935, p. 5) que destaca o papel da religião nesta luta. A publicação de maio de 1935 tem a apresentação assinada por Kawamura Shigehisa (1901-1980), outro oficial católico que atuava na sessão de pesquisa da repartição. Provavelmente com base neste dossiê, ele elaborou o primeiro panfleto, *O conflito sino-japonês e o ensinamento católico* -日支紛

争とカトリック教徒 (Cópia anexa à Carta de 26/8/37, ASV, fasc. 13, p. 37). A existência desse panfleto resultou em boatos na imprensa japonesa.

O Jornal Asahi de 17 de outubro publicou uma nota afirmando que o Papa havia dado instruções secretas a todos os fiéis do mundo a se juntarem na guerra contra o comunismo na China. Após elogiar a posição católica, contrapondo-a ao sentimento anti-japonês promovido pela Igreja Anglicana na Inglaterra, e nos Estados Unidos onde os seus 26 milhões de católicos que estariam prontos a se oporem à febre anti-japonesa resultante da propaganda chinesa.

A notícia se espalhou rapidamente na imprensa internacional forçando um desmentido da Santa Sé. A edição de dezessete de outubro do L'Osservatore Romano publicou uma nota reafirmando a parcialidade da Igreja sobre o conflito seguido de desmentido da nota considerada "*completamente inventato e falso e manifestamente tendenzioso*" (ASV, fasc. 13, p.123). No entanto, com a repercussão da notícia nos Estados Unidos, o Departamento de Imprensa católica se apressou em negar a alegada instrução aos bispos e missionários na China para ajudar a causa japonesa. O boletim N.C.W.C News Service – *Press Department, National Catholic Welfare Conference*, negava a alegada instrução aos bispos e missionários na China para ajudar a causa japonesa, traduzia a nota do L'Osservatore Romano além de uma declaração do delegado apostólico em Washington (Cf. ASV, fasc. 13, p. 132-133).

Após a repercussão, o jesuíta Nikolaus Roggens (1900-1961) explicava às autoridades eclesiais em Roma que não existia uma suposta organização católica ligada a Universidade Sophia para dar publicidade ao ponto de vista católico sobre o conflito conforme relatava a imprensa. Dizia ainda que o panfleto fora escrito por Kawamura a pedido do Ministério das Relações exteriores em preparação a uma futura viagem aos Estados Unidos para explicar as ações do governo japonês aos católicos. Kawamura pediu que os jesuítas traduzissem seu escrito para o inglês, porém o conteúdo se mostrou "impossível e em flagrante desrespeito para a sensibilidade e os sentimentos americanos" (Carta de 22/10/37. ASV, fasc. 13, p. 118-119). Assim, Pe. Johannes B. Kraus ficou encarregado de elaborar outro panfleto. A partir desse fato, as notícias publicadas nos jornais faziam outras interpretações.

A nova versão do panfleto, escrita originalmente em alemão depois de traduzido em japonês, francês, e espanhol foi publicado em outubro de 1937. Após consulta à hierarquia local se decidiu que fosse assinada por um católico japonês reconhecido.

Assim, nas versões em francês e alemão, estão assinados pelo Contra-Almirante Yamamoto em nome dos Católicos.

Como mostra o documento, já havia a intenção de uma Viagem aos Estados Unidos com o propósito de propaganda entre os católicos. As implicações diplomáticas resultantes da maneira como noticiada a produção do material certamente estão nas motivações para o alargamento da “missão católica” que em novembro seguinte partiu para a Itália, Vaticano, França, Bélgica, Alemanha, Inglaterra, Portugal, Brasil e Estados Unidos.

A Missão no Brasil

Desde sua partida do Japão as autoridades brasileiras foram informadas da missão. Em ofício reservado, o embaixador brasileiro P. Luiz Veloso faz suas recomendações para a acolhida do Contra-Almirante e destaca sua dificuldade em definir tal missão:

“Acaba de deixar o Japão, com destino à Europa e ao Brasil, o Almirante Shinjiro Yamamoto, na qualidade de emissário católico, numa missão que não sei exatamente como definir, mas que consiste, segundo me foi possível compreender, em esclarecer os meios com que entrar em contato, sobre a posição internacional do Japão, e especialmente, as suas reais intenções no presente conflito armado com a China” (AHI, Protocolo Nº 227, de 6/12/37).

A dificuldade em definir o caráter da viagem aparece nas correspondências do Delegado Apostólico Paolo Marella ao Vaticano ao afirmar que embora a viagem tivesse “caráter exclusivamente privado e pessoal para levar aos católicos a posição do Japão no doloroso conflito atual. Porém, *me consta que os militares lhe tenham expressamente pedido este favor, e que o Ministério do Exterior financia a viagem*” (ASV, fasc. 13, Prot. 577/37, p.135). O relatório da Arquidiocese de Tóquio afirma que o contra-almirante: “foi oficialmente enviado à Europa e ao Brasil, para fazer o mundo católico compreender o ponto de vista japonês” (ASV, fasc. 14, Relatório de 36-37, p. 927).

A “Missão de Amizade e Sympatia” chegou ao Rio de Janeiro em 23 de julho de 1938 a bordo do Transatlântico Almonzora, composta apenas pelo contra-almirante Yamamoto e seu secretário Lucas Shibazaki e foi amplamente divulgada nos jornais do país. Além da recepção do presidente Vargas, vários eventos sociais contaram com a presença de Yamamoto. O almoço na Embaixada japonesa foi destacado com

a manchete *A doutrina de Cristo na Missão de aproximação dos povos*. Na ocasião, o embaixador Suwada afirmava que “as relações internacionais só serão sólidas e duráveis quando alicerçadas em bases materiais e espirituais. Estou seguro que com a visita do almirante Yamamoto ao Brasil esse laço espiritual será mais sólido do que nunca” (Gazeta de Notícias 16/07/38, p. 9).

Várias conferências foram organizadas através da Ação Católica Brasileira. A principal cerimônia se deu na Candelária, na qual Yamamoto apresentou uma mensagem em nome dos “300.000 Católicos Japoneses a 40 milhões de brasileiros”

“Nesta hora em que o mundo inteiro se sente perturbado, por apreensões de diversas ordens, mister se faz que a família católica esteja decidida a todos os sacrifícios pela maior glória de Cristo. Para tal, porém, é preciso que ela fortaleça entre si ainda mais os elos de sua amizade e nós japoneses e brasileiros, nesse particular, damos o bom exemplo, pois, à sombra de nossas relações fraternas, há de vingar os mais amplos horizontes a prosperidade das nossas duas pátrias, contribuindo, assim, para a realização do grande sonho da paz eterna e universal” (O Jornal 19/07/38, p. 3).

Em São Paulo, o Almirante foi recebido entre outros pela Associação de Jornalistas Católicos e sob o patrocínio da Juventude Universitária Católica na Faculdade de Direito do largo São Francisco, proferiu a palestra *O Catolicismo e a Juventude*. Depois de visitar várias cidades do interior do estado, Yamamoto se dirigiu à Minas Gerais onde foi recebido pelo Governador Valadares. Ou seja, percorreu o centro de poder político e religioso brasileiro. Em seu retorno ao Rio de Janeiro fez os agradecimentos oficiais no programa de rádio *Hora do Brasil*.

Seguindo as linhas da Missão Yamamoto, em 1939, Kōtarō Tanaka (1890-1974), outro intelectual católico faria outra incursão por países católicos, desta vez com a chancela oficial do Gaimusho. Catedrático da universidade Imperial de Tóquio, proferiu várias palestras sobre Direito, Filosofia e Religião. No Centro Dom Vital falou sobre *O catolicismo e o papel dos católicos na Crise mundial* (Gazeta de Notícias 20/07/39, p. 9). Em São Paulo, na Faculdade de Direito do Largo São Francisco, falou sobre “Os problemas espirituais do Japão Moderno” (Correio Paulistano 31/07, p. 6).

Apesar do balanço positivo que se pode fazer com base nas várias publicações, também não faltaram críticas

“A vinda de missões japonesas ao Brasil vai ultimamente se amiudando. São missões de todo o gênero: diplomáticas, culturais, universitárias, agrícolas, comerciais e até católicas... Essas visitas obedecem todas ao mesmo propósito e tem todas o mesmo sentido. Estão ligadas ao programa de propaganda japonesa no Brasil, obra insidiosa e tenaz facilitada pela nossa boa fé e displicência” (Jornal do Comércio, 12/7/38 p. 5).

Outro jornal publicou um artigo a pedido “chineses católicos do Brasil”: *A consciência católica e a guerra sino-japonesa*. Após eloquente louvação ao Contra-almirante, apelava para que visse “O grande pecado que a tua Pátria está cometendo, bombardeando cidades abertas, vilas, aldeias onde a população da China vive sem ódio a trabalhar e criar a geração do amanhã” (A Batalha 21/07/38, p. 6).

Após a partida da missão, as críticas ao “católico chefe” que estaria se aproveitando do sentimento e da boa-fé dos brasileiros ainda se estenderiam por um bom tempo. Especialmente, após o ataque a Pearl Harbor liderado pelo General Isoroku Yamamoto, fortalecendo a confusão que já se notava sobre os dois como se fossem a mesma pessoa por terem o mesmo sobrenome.

Conclusão

Com base nessa resumida apresentação fica evidente que houve um processo de apropriação de mão dupla. Por um lado, o discurso católico serviu para justificação do imperialismo japonês mesmo antes do reconhecimento jurídico oficial da organização católica no país. Por outro lado, a Igreja Católica pensava em se favorecer da expansão que o Império japonês tinha alcançado como instrumento de propagação da fé católica.

Os documentos analisados mostram como a referida “missão” embora tenha sido pensada no âmbito oficial, contou com a colaboração da hierarquia católica na preparação do material de propaganda, que finalmente seria assumido como base para a realização da embaixada. Com base na sequência da missão no ano seguinte, e dessa vez oficialmente patrocinada pelo Gaimusho fica claro como a prática passou a fazer parte da estratégia de política externa do governo japonês. Tal caso, nos revela a necessidade de aprofundar o papel da religião como elemento importante no espaço público internacional.

Referências bibliográficas

ASV - Arquivo Secreto Vaticano. Arch. Deleg. Giappone, Fasc. 10. Communism and Japan.
ASV - Arquivo Secreto Vaticano. Arch. Deleg. Giappone, Fasc. 13. Conflito Sino-Japonês.
AHI - Arquivo Histórico do Itamaraty. M.D.B 46/2/4. Tóquio – ofícios. Nov. 1937-Maio 1938.
DAMFAJ - Diplomatic Archives of the Ministry of Foreign Affairs of Japan. 世界思想研究調書. 第1輯 (欧米ニ於ケル反共運動ノ思想的観測). 外務省調査部第三課1935.5-9. Disponível em: <<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1445683/149>>. Acesso em: 17/10/2019.

MATRIZES IBÉRICAS DA TEOLOGIA POLÍTICA NO PENSAMENTO ULTRAMONTANO BRASILEIROS DO SÉCULO XIX

Ana Rosa Cloclet da Silva²¹⁰

Resumo

Esta comunicação analisa algumas principais referências do conservadorismo católico europeu do século XIX, na imprensa ultramontana do Brasil da mesma época, com especial ênfase nas obras dos filósofos Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848) e Donoso-Cortés (1809-1853). Sob o instrumental metodológico da História dos Conceitos, busca demonstrar a influência destes autores na construção do par conceitual *civilização-cristianismo*, cujas mutações acompanharam a própria dinâmica do processo de diferenciação das esferas em relação à religião, no Brasil da segunda metade do século XIX.

Palavras-chave: Ultramontanismo. Conservadorismo Católico. Secularização; Imprensa católica.

Abstract

This paper analyzes some key references of nineteenth-century European Catholic conservatism in the ultramontane press of Brazil at the same time, with particular emphasis on the works of philosophers Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848) and Donoso-Cortés (1809-1853). Under the methodological instrumental of the History of Concepts, it seeks to demonstrate the influence of these authors on the construction of the conceptual pair civilization-Christianity, whose mutations followed the dynamics of the process of differentiation of spheres in relation to religion, in Brazil during the second half of the nineteenth century.

Keywords: Ultramontanism. Catholic conservatism. Secularization. Catholic press.

Introdução

No decorrer do século XIX, as aceleradas transformações que convulsionaram as sociedades ocidentais impuseram articulações específicas e inéditas entre o religioso e o secular, as quais foram acompanhadas por complexas mutações conceituais. Neste contexto, a imprensa constituiu o principal ator na criação de uma teia de circulação, recepção e retransmissão de conteúdos que ultrapassavam o espaço impresso, bem como as fronteiras nacionais, constituindo um espaço de experiências caracterizado pela simultânea diferenciação e integração. Se por um lado as formas impressas cumpriram importante papel na difusão de um novo

²¹⁰ Doutora em História pela Unicamp; Docente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. E-mail: anaoloclet@gmail.com

vocabulário político, por outro, serviram de porta-vozes do pensamento contrarrevolucionário, que em algumas de suas vertentes reivindicava a condição pretensamente universal do catolicismo como alicerce da civilização.

No Brasil, as matrizes teológicas e filosóficas do conservadorismo católico e monarquista foram amplamente recepcionadas pela imprensa ultramontana, definindo uma postura antiliberal radical, que teve no ultramontanismo sua principal expressão. É o que demonstram os principais jornais católicos editados no período, os quais veicularam e articularam, no plano discursivo, duas das principais matrizes filosóficas e teológicas do conservadorismo católico europeu, definindo uma postura antiliberal radical: o *tradicionalismo católico francês* – com destaque para Joseph de Maistre (1753-1821) e o Visconde De Bonald (1754-1840) - e o *conservadorismo político espanhol* – representado por Jaime Luciano Balmes Uría (1810-1848) e Juan Donoso-Cortés (1809-1853).

Esta comunicação pretende destacar as apropriações discursivas pela imprensa ultramontana brasileira, das obras destes dois principais representantes do conservadorismo político espanhol do século XIX: o filósofo e padre Jaime Balmes - cujos textos foram elaborados sob um viés conservador e monarquista, singularmente conectado com o catolicismo – e Donoso-Cortés (1809-1853) – cuja influência foi projetada para o século XX, fundamentando o pensamento do jurista alemão-nazista Carl Schmitt. Tratam-se, em outros termos, de dois importantes expoentes da teologia política da época, cujas obras foram anunciadas e vendidas nas principais livrarias do Rio de Janeiro, durante a segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Tal recorte se justifica na medida em que ambos foram importantes referências não apenas na definição dos temas, mas da gramática, da semântica e dos conceitos relacionados à cultura pública da época. Nas reflexões que seguem, partindo do instrumental teórico e metodológico da História dos Conceitos (KOSELLECK, 2006), procura-se destacar o forte vínculo entre o par conceitual *civilização* e *cristianismo* - estendido a *cristianismo* e *progresso* – que acompanhou as mutações nas relações entre religião e política.

As matrizes do pensamento contrarrevolucionário europeu

Dentre as mutações semânticas observadas durante o advento da modernidade ocidental, nenhuma pareceu tão sincronizada com as variações de respostas às questões que emergiam em virtude da instabilidade e aceleração histórica da época - sendo por isso uma das mais disputadas em termos de seus significados -, que aquela que remete ao conceito de “civilização”. Assim como ocorrera com “secularização” e “modernidade”, é difícil dissociar tal conceito daquelas matrizes interpretativas cunhadas no século XIX, as quais marcaram tanto o discurso sociopolítico, quanto historiográfico, tornando-se ainda poderoso instrumento de intervenção política na construção dos Estados nacionais emergentes da crise do Antigo Regime.

Neste sentido, a análise da trajetória semântica da palavra “civilização” na imprensa ultramontana do Brasil, na segunda metade do século XIX, confirma ser este um daqueles conceitos de ampla circulação no mundo ocidental da época, cujos sentidos “sugerem imediatas associações” e “pressupõem um mínimo de sentido comum (...) uma pré-aceitação de que se tratam de palavras importantes e significativas (KOSELLECK, 1992, p. 135). Porém, os usos aos quais se prestou refletem, ao mesmo tempo que antecipam, experiências singulares - embora profundamente articuladas – da secularização.

Este potencial polissêmico comportado pelo conceito de “civilização” foi plenamente assumido no contexto da reação contrarrevolucionária, quando, tanto na França, quanto em outros países (com destaque para a Inglaterra e a Alemanha), passou a abrigar a conotação profundamente antiliberal, que nos interessa analisar. Embora partissem de orientações filosófico-teológicas distintas, o pensamento dos principais expoentes do conservadorismo contrarrevolucionário e tradicionalista se organizava em torno de algumas temáticas comuns, como: a valorização da *natureza* e da *experiência*; os *temas morais*, associados à honra, à fé; o *espírito associativo* em repulsa ao individualismo liberal, que levava à valorização da família, dos vínculos comunitários locais e regionais, do corporativismo profissional; e, o principal deles, a *ordem*, que em diferentes dimensões ressoava o clima legitimista e restauracionista pós-1814.

No âmbito desta reação contrarrevolucionária, os tradicionalistas católicos elaboraram uma crítica profundamente religiosa, anatemizando a Revolução

Francesa como “satânica” na sua essência. O traço fundamental desta renovação religiosa tradicionalista foi “o insistir de forma uníssona e constante que a única hierarquia de valores válida é aquela na qual a política é subordinada à moral e a moral à religião”, afirmando uma autocompreensão da Igreja enquanto “Sociedade Perfeita”. (CORDI, 1984, p. 18)

Dessa forma, contrariando a conotação positiva - associada ao progresso material -, que o conceito de civilização assumira tanto na França, quanto em outros países europeus (como Inglaterra e Alemanha) no decorrer do século XVIII, a linguagem política que acompanhou o advento da reação contrarrevolucionária católica estabeleceu um forte vínculo entre *civilização* e *cristianismo*.

Se no caso francês estas matrizes tiveram como principais expoentes Joseph de Maistre e o visconde De Bonald, no caso espanhol, frente ao quadro de perda de prestígio da Igreja Católica, do refluxo da Restauração e dos movimentos políticos antirreligiosos e proletários” (RODRIGUES, 2013, p. 51) que agitaram a década de 1840, emergem as reações dos filósofos Jaime Balmes Donoso-Cortès, dirigidas contra o liberalismo, a maçonaria e toda forma de “estrangeirismo”, que atentassem contra a “autêntica tradição espanhola” (LYNCH, 2008, p. 65). Definia-se, assim, um conservadorismo católico e monarquista.

É assim que, na sua crítica ao liberalismo, Donoso-Cortès defendeu que “os homens deveriam ser recivilizados a partir do espírito cristão medieval, já que considerava a Idade Média como o período em que a verdade e a ordem pairavam na sociedade, sob o domínio da Igreja Católica” (RODRIGUES, 2013, p. 45). Sob esta consideração, não se tratava apenas de afirmar o “valor salvífico”, inerente à ética e doutrina católicas, mas “de subordinar todo o processo histórico, dos fins do Império Romano em diante, a um processo civilizatório católico” (MANOEL, 2013, P. 12). Afinal, sustentava Cortès, o catolicismo era “un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre. (CORTÈS, *apud*, MANOEL, 2013, p. 357)

Apropriando-se destes referenciais e fazendo da imprensa periódica um de seus principais porta-vozes, os ultramontanos no Brasil da segunda metade do século XIX reagiram às tensões entre Igreja e Estado - acirradas a partir dos episódios da

Questão Religiosa (1872-1875) - que, em suas visões, ameaçavam a condição pretensamente universal do catolicismo como único e verdadeiro alicerce da civilização.

O par conceitual civilização-cristianismo na imprensa ultramontana brasileira

No mundo americano, a influência do pensamento legitimista foi especialmente significativa “naqueles países onde houve maior resistência da Igreja à aceitação dos princípios liberais” (LYNCH, 2008, p. 66). No Brasil, porém, o legitimismo assumiu uma tonalidade mais moderada, uma vez que, além da preservação da monarquia brasileira na figura de D. Pedro I, a Igreja católica manteve-se fundida ao Estado através do regime do padroado e preservou sua condição de religião oficial, até 1891. Assim, sua influência não se deu por “reação ao advento do governo constitucional e representativo”, mas por resistência àquilo que se julgava serem os excessos do liberalismo.

Foi somente a partir da segunda metade do século XIX que as matrizes européias encontrariam condições propícias para referenciar o conservadorismo católico no Brasil, em especial sua vertente mais antiliberal: o ultramontanismo. Nesta conjuntura, marcada pelo surgimento de uma via de secularização apoiada no princípio liberal da liberdade religiosa e da neutralidade do Estado neste sentido, pelo avanço do protestantismo e pela fundação do Partido Republicano Paulista, em 1870, que leigos e clérigos ultramontanos assumiram uma postura mais intransigente, combativa e propositiva, orientando sua atuação através da imprensa periódica. Nas páginas do principal jornal ultramontano da época – *O Apóstolo* -, esta última aparecia imbuída da verdadeira “missão” de dissipar “os erros” e fazer com que “às inteligências transviadas faça-se patente a verdade”, opondo, para tanto, “aos ataques tão perigosos da imprensa ímpia (...) as armas ministradas pela imprensa católica. (*O Apóstolo*, n. 29, 1866, p. 4)²¹¹

Nas suas páginas, os jornais católicos do período interpretaram as orientações da Igreja romana à luz da realidade brasileira, onde, reconheciam, todos os princípios fundamentais da Igreja pareciam ameaçados pela “hidra da fábula de diversas

²¹¹ Os jornais católicos consultados se encontram digitalizados e disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>.

cabeças”, que reproduzia sempre “o mesmo erro fatal com diversos nomes: na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião - protestantismo” (*O Apóstolo*, n. 1, 1866, p. 2). Na conjuntura da segunda metade do século XIX, seriam estes os principais “contra-conceitos” do par *civilização-cristianismo* edificado pelo discurso ultramontano e cujas mutações refletiram as transformações observadas nas relações entre o religioso e o secular.

A partir, sobretudo, da Questão Religiosa, o ultramontanismo passou a figurar “como um dos discursos de crítica ao regime” imperial (RAMIRO, 2016, p. 84) e a opor-se radicalmente à “cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários, contra o poder político da Igreja Católica Romana no Brasil” (VIEIRA, 1980, p. 12), tendências estas apresentadas como verdadeiras “heresias”, fruto dos princípios plantados pela “França revolucionária”. (*O Apóstolo*, n. 29, 1870, p. 2)

Ao selarem esta oposição histórica entre ultramontanismo e liberalismo, os acontecimentos da década de 1870 implicaram, no plano discursivo, os deslizamentos sofridos pelo conceito de *civilização*, que assumia uma conotação marcadamente antiliberal e amparada no catolicismo. Na ressignificação deste conceito, os representantes do ultramontanismo acionaram as matrizes *tradicionalista* e *contrarrevolucionária* em voga. Na edição do *Apóstolo*, de 14 de agosto de 1875, os nomes destes expoentes do conservadorismo católico – com destaque para “De Maistre, De Bonald, Balmes, etc” - eram lembrados ao lado dos “sábios da Igreja”. (*O Apóstolo*, n. 129, 1875, p. 4)

A partir destas referências, emergia um conceito de *civilização* que, associado a outros - como família, moral, sacerdócio, educação – fundia-se ao conceito de *cristianismo*, sinônimo de *catolicismo romano*. Tal associação revelou-se particularmente tributária das duas principais referências do conservadorismo monárquico espanhol, anteriormente citadas. É assim que, contrapondo-se ao modelo civilizador europeu – e particularmente francês -, os editores do *Apóstolo* lembravam o diagnóstico elaborado por Donoso-Cortès, segundo o qual a sociedade europeia ia “morrendo”, devido ao “progresso do espírito revolucionário e desorganizador, que vai surdamente minando invadindo tudo, não duvidam anunciar a ruína total, o desaparecimento completo da verdadeira civilização”. (*O Apóstolo*, n. 28, 1867, p. 1)

Tanto Cortès quanto Balmes foram, ainda, as principais referências da imprensa

ultramontana no Brasil da segunda metade do século XIX, quando se tratava de associar a política a uma estrutura moral calcada nos preceitos teológicos da Igreja Católica Romana. Neste sentido, reiterava-se a máxima atribuída a Donoso-Cortès, segundo o qual “a prosperidade moral de uma nação cresce na proporção do sentimento religioso que a domina, e pelo contrário diminui na mesma proporção do decrescimento da religião”. (*O Apóstolo*, n. 49, 1872, p. 2)

Embora as convicções católico-conservadoras de Donoso-Cortès viessem a influenciar profundamente as experiências autoritárias do século XX (BUENO, 2013), no Brasil da segunda metade do século XIX foram as obras de Balme, anunciadas e vendidas nas principais livrarias do Rio de Janeiro, a principal referência para a construção do par conceitual *civilização-cristianismo* na vertente antiliberal aqui analisada.

É neste sentido que os ultramontanos se apropriavam dos argumentos de Balme desenvolvidos, sobretudo, na sua obra *El protestantismo comparado ao catolicismo*, a qual “contem, provavelmente, a réplica mais eficaz à análise do protestante François Guizot (1787-1874), por negar o contraste entre uma civilização antiga e uma civilização moderna. Na sua crítica, o jornal *A Cruz*, afirmava ser inevitável “admitir e confessar que com as ideias pagânicas não houve, não era mesmo possível a civilização”, porque na Grécia e Roma antigas simplesmente “havia inteira ausência do elemento civilizador”, sendo este um “fato essencialmente moderno”, devendo “seu nascimento ao cristianismo e a sua conservação à igreja”, “decorrendo da Cruz”. (*A Cruz*, n. 43, 1862, p. 2)

Neste sentido, o pensamento ultramontano ia buscar em Balme a referência para fundamentar sua “eloquente apologia da influência civilizadora da Igreja católica”, vista como “Mãe de toda Liberdade, de toda atividade intelectual, de todo progresso moral, de toda a civilização”. (*O Apóstolo*, n. 1, 2 de janeiro de 1870, p. 6).

Conclusão

A partir desta compreensão – que fundia os conceitos de *civilização-cristianismo* e condicionava a ordem política a uma clara fundamentação de base teológica –, o ultramontanismo no Brasil da segunda metade do século XIX selou uma oposição histórica ao liberalismo, implicando, no plano discursivo, algumas das mutações conceituais que acompanharam as alterações nos nexos estabelecidos entre a

religião e política.

Conforme se procurou demonstrar a partir do par “civilização-cristianismo”, tais conceitos funcionaram como verdadeiras “alavancas estratégicas dentro de lutas ideológicas” e “refletindo as tensões sociais, políticas e econômicas” em curso (BENAVIDES, 1997, p. 321), constituíram redes semânticas capazes de remeter ao universal e ao particular, funcionando como mediadores de uma pluralidade de experiências e base para se pensar o processo de diferenciação das esferas em relação à religião.

Referências bibliográficas

- Benavides, Gustavo. Magic, Religion, Materiality. *Historical Reflections/ Réflexions Historiques*, vol. 23, n., p. 331, 1997.
- CORDI, Cassiano. *O Tradicionalismo na República Velha*. Tese de Doutorado (Doutorado em Filosofia). Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1984, p. 3.
- KOSELLECK, R. *Uma História dos Conceitos*: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, Rio de Janeiro, p. 134-146, 1992.
- RAMIRO JR., Luis Carlos: “O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil”, in: *Ariadna histórica*. Lenguajes, conceptos, metáforas, n. 5, Madrid, p. 69-107, 2016.
- RODRIGUES, Cândido Moreira: “Expoentes do pensamento conservador: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários”, in: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Año VI, n. 16, Maringá, p. 35-54, 2013.
- LYNCH, C. O pensamento conservador ibero-americano na era das Independências (1808-1850). *Lua Nova*, n. 74, São Paulo, PP. 59-92, 2008.
- MANOEL, Ivan A., Origens do tradicionalismo católico: um ensaio de interpretação. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VI, n. 16, Maringá, p. 7-33, 2013.
- Vieira, D. G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Basília: Editora UnB, 1980.

ST 11 - CATOLICISMO NO BRASIL: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS

A SINFONIA DOS DOIS MUNDOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DA DOCTRINA DOS AFETOS

A SYMPHONY OF THE TWO WORLDS: AN ANALYSIS FROM THE DOCTRINE OF AFFECTS

Cícero Williams da Silva²¹²

Percy Marques Batista²¹³

Resumo

Em 1979, Dom Helder Camara, então arcebispo de Olinda e Recife, e o padre e maestro suíço, Pierre Kaelin, compuseram uma obra de arte religiosa e a usaram como instrumento de conscientização para as nações. Esse trabalho em parceria ficou conhecido como “A Sinfonia dos Dois Mundos”, que foi apresentada, pela primeira vez, em março de 1980, em Genebra, na Suíça e, depois, seguiu circulando pelo mundo. No Brasil (país de Helder Camara, autor do texto), por causa da ditadura militar, somente pôde ser apresentada em 1985, após a queda do regime, nos palcos dos Teatros Paulo Pontes (João Pessoa) e Guararapes (Recife). A pesquisa teoriza a relação entre arte e religião e narra os contextos históricos, brasileiro e mundial, em que nasceu a Sinfonia dos Dois Mundos, para que sejam entendidos os significados dos versos que a compõem. E também evidencia o quanto a arte e a religião podem, juntas, ser utilizadas com o objetivo de disseminar, no mundo, mensagens de esperança e, ao mesmo tempo, de crítica social. De caráter exploratório, o trabalho requereu pesquisa bibliográfica e a análise de documentos existentes em arquivos públicos e privados; também foi necessário recorrer à gravação de entrevistas temáticas e semiestruturadas, feitas com historiadores, músicos e membros do clero. Utilizamos a Doutrina dos Afetos e harmonia funcional (musical) a fim de darmos embasamento teórico ao nosso estudo. Por fim, a pesquisa proposta adequa-se aos objetivos da sessão temática escolhida, uma vez que versa sobre o catolicismo na sociedade contemporânea e seus desdobramentos.

Palavras-chave: Dom Helder. Igreja Católica. Doutrina dos afetos.

Abstract

In 1979, Monsignor Helder Camara, then archbishop of Olinda and Recife, and Swiss priest and conductor Pierre Kaelin, composed a work of religious art and used it as an instrument of awareness for countries. This collaborative work became known as “The Symphony of Two Worlds,” which was first published in March 1980 in Geneva, Switzerland, and then continued to circulate around the world. In Brazil (country of

²¹² Mestre em Ciências da Religião (UNICAP)

²¹³ Mestre em Ciências da Religião (UNICAP)

Helder Camara, author of the text), because of the military dictatorship, can only be published in 1985, after a regime, on the stages of the Paulo Pontes (João Pessoa) and Guararapes (Recife) theaters. A theorized research on the relationship between art and religion and the historical contexts, Brazilian and world, in which the Symphony of the Two Worlds was born, to present the meanings of the verses that compose. It also shows how art and religion can be used together to spread messages of hope and social criticism throughout the world. Exploratory, the work requires bibliographic research and analysis of documents in public and private archives; It was also necessary to perform the recording of thematic and semi-structured interviews made with historians, musicians and members of the clergy. We use the Doctrine of Affections and Functional Harmony (musical) for the purpose of demonstrating the theoretical basis for our study. Finally, a proposed research appropriate to the objectives of the chosen thematic session, since it deals with Catholicism in contemporary society and its consequences.

Keywords: Dom Helder. Catholic Church. Doctrine of Affections.

Introdução

A gênese das ideias que compuseram a Sinfonia dos Dois Mundos conecta-se com o contexto histórico do século XX, período marcado por fortes tensões, perceptíveis nos vieses socioeconômicos e político-ideológicos, fruto de duas grandes guerras mundiais e de suas decorrências, como os inúmeros conflitos que contribuíram, sobretudo na América Latina, para a ascensão de regimes ditatoriais.

A segunda metade daquele século foi quase toda sublinhada pela tensão entre as superpotências nucleares que disputavam áreas de influência e o faziam em escala planetária. Segundo Antônio Cabral (1987, p. 4), as duas superpotências econômicas e militares (Estados Unidos, representante do bloco capitalista, e União Soviética, representante do bloco socialista), após a Segunda Guerra Mundial criaram uma espécie de campo magnético polarizado no mundo, dentro do qual cada novo conflito regional atrelava uma possível vitória ou derrota a um dos blocos. Assim, acabavam influenciando naquele clima de beligerância, mesmo os conflitos aparentemente neutros.

Como consequência daquela conjuntura, destacamos a realização da Conferência de Bandung (Indonésia), entre 18 e 24 de abril de 1955, e sua importância no cenário internacional, pois, nela, líderes de vinte e nove estados asiáticos e africanos²¹⁴, entre eles Indonésia, Índia, Birmânia, Sri Lanka e Paquistão (que a

²¹⁴ Os demais estados presentes àquele evento, além dos cinco patrocinadores, foram: Afeganistão, Arábia Saudita, Camboja, República Popular da China, Costa do Ouro, Egito, Etiópia, Filipinas, Iêmen, Irã, Iraque, Japão,

patrocinaram). Tiveram como objetivo promover uma cooperação econômica e cultural de perfil afro-asiático, buscando fazer frente ao que, na época, percebia-se como atitudes colonialistas das duas grandes potências nucleares, bem como de outras nações influentes que também exerciam uma promoção indiscriminada de seus próprios valores em detrimento dos cultivados pelos povos em desenvolvimento (PARADA, 2014, p. 163).

De alguma forma, Bandung representou a ruptura do silêncio, reverberando a mensagem dos povos de cor – expressão usada por Antonio Carlos Wolkmer (ver a nota de rodapé nº 3) – que, durante séculos, somente se dirigiam ao mundo através da voz dos seus dominadores ocidentais: ela foi a primeira conferência dos ignorados países do Terceiro Mundo²¹⁵. Nela deveriam buscar o ideal de se enquadrar no que viria a ser definido como neutralismo, tema oficialmente discutido em Belgrado, na Conferência dos Países Não Alinhados²¹⁶, entre 1º e 6 de setembro de 1961 (WOLKER, 1994, p. 16).

Os países presentes àquela reunião trataram de assuntos de interesse comum como a descolonização, a cooperação entre os povos e a neutralidade em meio à Guerra Fria. E, ao invés da tradicional visão de um conflito político-ideológico entre Leste e Oeste, Bandung pautava-se pelo conceito de conflito Norte X Sul, no qual as potências localizadas mais ao norte e industrializadas, constantemente oprimiam e inibiam o desenvolvimento das localizadas mais ao sul, caracterizadas por serem exportadoras de produtos primários. Esse argumento foi de tal modo assimilado por Helder Camara que definiu o título da obra que estamos estudando – “Sinfonia dos Dois Mundos”²¹⁷.

Jordânia, Laos, Líbano, Libéria, Líbia, Nepal, Síria, Sudão, Tailândia, República Popular do Vietnã, Estado do Vietnã e Turquia. Perfaziam, assim, um grupo de países que se caracterizava por ser, uma parte, anticomunista, outra, neutralista e, a maioria, não alinhada.

²¹⁵ À época de Dom Helder, poderia ser compreendido como o grupo de nações que não estava nem do lado dos EUA nem da URSS, eram os “não alinhados”, situados na Ásia, África e América Latina.

²¹⁶ O não alinhamento se deu quando países reunidos e identificados históricos, sociológica, econômica e politicamente em relação aos ricos, influentes e industrializados povos do Norte, posicionaram-se na linha de frente no sentido de contribuir para a mudança de estruturas dos povos de cor, dos antigos colonizados e dos pobres do mundo, condições, aliás, que lhes eram comuns (WOLKMER, 1994, p. 16).

²¹⁷ Indo além do político-social, há uma chave de leitura, paralela a esta, que sugere um viés teológico para a escolha de tal título. Outro ponto a ser destacado é que a conferência exerceu tamanha influência sobre a vida de Helder Camara, a ponto de ele ter proclamado a necessidade da realização de um “Bandung cristão”. Em documento a que deu o título “Troca de ideias com os irmãos do episcopado²¹⁷”, na seção “O diálogo do século”, o Dom propôs que os bispos dos cinco continentes, de modo coordenado, buscassem promover o diálogo entre os dois mundos – desenvolvido e subdesenvolvido (CAMARA, s.d, p. 6 e 8).

O conteúdo da Sinfonia foi, então, forjado nesse caldo político-ideológico e socioeconômico. Fazia-se necessária, portanto, uma nova ordem econômica, em nível continental e mundial, na qual as relações fossem mais igualitárias, transpondo a fronteira capitalismo/socialismo. Helder Camara acreditava que uma “aproximação efetiva entre Leste e Oeste concorreria enormemente para uma aproximação entre Norte e Sul, isto é, entre o mundo desenvolvido e o mundo subdesenvolvido” (CAMARA, 1968, p. 65). Por isso, buscou apregoar a paz e a esperança, confrontando uma realidade na qual, sobre muitos, reinava a injustiça.

A criação da sinfonia

Em janeiro de 1979, o maestro Pierre Kaelin²¹⁸ desembarcou na capital pernambucana, trazendo consigo a ideia de elaborar o projeto de uma cantata sobre o arcebispo de Olinda e Recife. Entretanto, encontrou resistência, pois tal propósito não agradou a Dom Helder, como ele mesmo descreveu: “Passamos uma manhã inteira discutindo sobre o que me parecia absurdo e ridículo: depois de uma Cantata sobre São Francisco de Assis, uma Cantata sobre Dom Helder” (CAMARA, Arquivo IDHeC, cód. 165.21/02, Caixa 17).

A superação da discordância foi alcançada ao concordarem em fazer uma cantata a partir de ideias proferidas por Helder Camara em suas viagens. O texto seria um resumo, organizado de forma poética, daquilo que o arcebispo brasileiro pregava pelo mundo afora (CAMARA, Arquivo do IDHeC, cód. 165.21/03, Caixa 17). E, após a definição de sobre quais temas trataria a obra, combinou-se estruturá-la de modo a comportar “uma peça sinfônica²¹⁹”, com recitante, solistas, coros e orquestra. Os trabalhos, assim, continuaram intensos naquele ano de 1979, bem como o contato via correspondência escrita. Aos poucos, a obra foi ganhando definição e contorno.

²¹⁸ Sacerdote católico e músico (1913-1995) que, entre outras obras, é autor de uma cantata sobre a vida de São Francisco de Assis, intitulada “Messire François” – que venceu o Prix Italia 1954 –, na qual São Francisco de Assis pede perdão a Deus por ter-se deixado abater pela tristeza. A obra era conhecida por Dom Helder que sobre ela teceu elogios (CAMARA, Arquivo do IDHeC, cód. 165.21/03, Caixa 17).

²¹⁹ Sinfonia, em linhas gerais, é uma obra musical de grandes dimensões, em vários movimentos, executada por uma orquestra, podendo assumir formas e desenvolvimentos inesperados, variando conforme o gosto do compositor. O termo passou a ser usado a partir do Renascimento para designar vários tipos de peças originalmente instrumentais. As sinfonias clássicas podiam ser reconhecidas já na abertura italiana em três movimentos “rápido-lento-rápido” (SADIE; LATHAM, 1994, p. 868).

Finalmente, a Sinfonia ficou pronta, mas ainda não havia recebido um título. Após “discussão séria”, relatou Dom Helder que, “qualquer que fosse o título, ele [Kaelin] queria acrescentar (e eu provei que seria ridículo): Cantata de [Helder] Camara” (CAMARA, Arquivo IDHeC, cód. 165.21/03). Prevaleceu *La Symphonie des Deux Mondes* (A Sinfonia dos Dois Mundos).

A Sinfonia dos Dois Mundos foi levada a palcos os mais diversificados, tendo como recitante o próprio arcebispo de Olinda e Recife em todas as apresentações realizadas enquanto esteve vivo. Foi apresentada, pela primeira vez, em março de 1980, no *Collegium Academicum*, em Genebra, na Suíça e, naquele mesmo ano, em Friburgo, na Alemanha. Foi lançada em disco (*long play*) e videocassete pelo Studio SM, em 1981, e exibida em Paris e Marseille, na França, em Zurique, na Suíça, e seguiu circulando pelo mundo, chegando a ser executada quarenta e quatro vezes, em quatorze países e em trinta e nove cidades espalhadas por três continentes. Tais números atestam sua importância.

Em 1980, somente cinco anos depois de sua primeira apresentação na Europa, a Sinfonia foi exibida em solo brasileiro²²⁰. Mesmo ponderando que os primeiros anos da década de 1980 foram caracterizados como um período ditatorial mais brando, sem tanta censura, ainda assim, de acordo com a historiadora Lucy Pina Neta (2017), a obra não poderia ser apresentada no Brasil, uma vez que seu texto não passaria pelos órgãos de fiscalização, porque, no III movimento, por exemplo, há o seguinte trecho:

Por uma Segurança/ que se diz Nacional/ quantos Povos esmagados/ por botas pesadas/ Em nome da humanidade/ Se exila, tortura/ sob o peso de estruturas/ sucumbes, liberdade!/ Contempla ao teu redor!/ Tirania, desperdício.

Corroborando, em sua entrevista, Ana Lúcia Altino (2017), então diretora da Orquestra Sinfônica da Paraíba, narra que, quando ventilou a ideia de estreiar a Sinfonia no país (em 1984), Dom Helder ainda se mostrou incrédulo de que tal feito fosse possível, dizendo: “Minha filha, você não conseguirá fazer. A censura não

²²⁰ Foram programadas quatro apresentações no Nordeste brasileiro, todas para o ano de 1985: João Pessoa (07 de março – Teatro Paulo Pontes), que seria a primeira execução dela em solo nacional e sul-americano; Recife (09 de março – Teatro Guararapes); Fortaleza (29 de março – Teatro José de Alencar) e Salvador (31 de março – Centro de Convenções da Bahia). No entanto, por questões que envolviam patrocínio, somente aconteceram as duas primeiras execuções previstas.

deixará”. Na mesma linha, Lucy Pina Neta (2017), enfatizou que ele ainda era o arcebispo em exercício e não queria indispor-se com os militares por causa da Sinfonia dos Dois Mundos e, por isso, não tentou trazê-la ao Brasil nos anos anteriores, preferindo evitar mais um conflito.

A sinfonia e seus afetos

A Sinfonia dos Dois Mundos também pode ser analisada segundo a visão dos músicos, a partir da Doutrina dos Afetos²²¹, fazendo-se uma comparação entre os trechos que possuem um centro tonal mais bem definido, com os sentimentos humanos.

Mas, essa ideia de relacionar música aos sentimentos humanos remonta à antiguidade, a exemplo da doutrina do *ethos* e do mito da música das esferas, ambos de Platão. Destacamos também o filósofo Aristóteles, por sua vez, tratou deste tema na obra *Retórica*. Para ele, a música possuía capacidade para transmitir impressões e criar diversos estados de ânimo.

Porém, somente a partir do período barroco, alguns compositores começaram a se preocupar com a representação do texto na música. Esse fenômeno recebeu a denominação de *musica reservata*²²² – adequar a música ao sentido das palavras, tornar as coisas do texto tão vivas a ponto de julgarmos tê-las diante dos olhos. (GROUT; PALISCA, 2005, p. 209).

No entanto, foi a escola alemã, no século XVIII, que se preocupou em estudar a influência da música na natureza humana. Aqueles teóricos analisaram e designaram as figuras musicais por analogia com as figuras e liberdades da retórica. O próprio processo de composição musical era concebido dessa maneira. (GROUT; PALISCA, 2005, p. 312).

²²¹ Termo usado para descrever um conceito teórico da era barroca, derivado das ideias clássicas de retórica, sustentando que a música influenciava os “afetos” (ou emoções) do ouvinte, segundo um conjunto de regras que relacionava determinados recursos musicais (ritmos, motivos, intervalos, etc) a estados emocionais específicos (DICIONÁRIO GROVE DE MÚSICA, 1994, p. 09).

²²² Este termo começou, aparentemente, a ser usado pouco depois de meados do século XVI para designar o novo estilo dos compositores que, impelidos por um desejo de servirem eficaz e pormenorizadamente as palavras do texto, introduziram na música e num grau até então inédito o cromatismo, a variedade modal, os ornamentos e os contrastes de ritmo. (GROUT; PALISCA, 2005, p. 209-210).

Como ferramenta metodológica para a análise da Sinfonia dos Dois Mundos, baseamo-nos nas correspondências entre as tonalidades e os afetos, utilizadas por alguns teóricos alemães:

Tabela 01
Correspondência entre tonalidades e afetos: modo maior

	Mattheson	Quantz	Rameau	Charpentier
Dó maior	Rude	Alegre	Alegre	Guerreiro
Ré maior	Alegre	Alegre	Alegre	Alegre
Mi maior	Penetrante	Alegre	Grandioso	Questionador
Fa maior	Generoso	Prazeroso	Majestoso	-
Sol maior	Amoroso	Prazeroso	Afetoso	Doce ,alegre
Lá maior	Brilhante	Alegre	Brilhante	-
Sib maior	Magnífico	Alegre	Intempestivo	-
Mib maior	Choroso	Cantábile	-	-

Fonte: Blog prof. Márcio Páscoa. Disponível em
<<http://historiadamusica2011.blogspot.com/2011/07/teoria-dos-afetos-teoria-dos-afetos.html>>.
Acesso: 6 jan. 2018.

Tabela 02
Correspondência entre tonalidades e afetos: modo menor

	Mattheson	Quantz	Rameau	Charpentier
Dó menor	Triste	Melancólico	Lamentoso	Triste
Ré menor	Devoto	Terno	Compaixão	Devoto
Mi menor	Aborrecido	Terno	Terno	Lamentoso
Fa menor	Doloroso	Melancólico	Lamentoso	-
Sol menor	Encanto	Terno	Afetoso	Magnífico
Lá menor	Honroso	Melancólico	-	-
Si menor	Melancólico	Melancólico	Terno	Melancólico

Fonte: Blog prof. Márcio Páscoa. Disponível em
<<http://historiadamusica2011.blogspot.com/2011/07/teoria-dos-afetos-teoria-dos-afetos.html>>. Acesso: 6 jan. 2018.

Percebemos, portanto, que há na Sinfonia dos Dois Mundos predominância de centros tonais menores. Nos seis movimentos²²³ (partes) da obra, a maioria dos

²²³ Para conhecer todos *movimentos* da Sinfonia, bem como obter informações mais detalhadas a respeito da obra, indicamos a leitura do livro “Dom Helder Camara e a Sinfonia dos Dois Mundos”, publicado no ano 2018, pela editora Bagaço, no Recife.

acordes²²⁴ são menores. Isso por si só, de acordo com a Teoria dos Afetos, já demonstra um ambiente tenso, pesaroso, reflexivo, nebuloso, lamentoso, terno, melancólico, tal qual sugere o discurso da obra em si.

Assim, no *I Movimento*, a que deu o título de “A audácia do Criador”, repousa sua melodia em acordes menores como *lá menor* e *fá menor* que, consoante a Doutrina dos Afetos, está relacionado aos sentimentos de melancolia e dor. Nele, Helder Camara se imagina ao lado do Criador no momento da criação e, diante da hesitação de Deus em criar, tentaria encorajá-lo a não desistir, mesmo sabendo que sua unidade seria quebrada pelo egoísmo e pelos pecados da humanidade; o Eterno em sua audácia nos faria seus “engenheiros”.

No *II Movimento*, com o título “Homem, meu irmão”, verificamos acordes menores como *si menor*, *fá menor*, *lá bemol menor*, *lá menor* e *lá bemol maior*. Os afetos correlatos são melancolia, ternura, dor e lamento. O poeta exalta o ser humano como cocriador e, portanto, também responsável pelo equilíbrio do planeta e pela harmonia entre os povos. Acredita que, por estarmos acima de toda natureza, seremos julgados pelos nossos egoísmo e ações inconsequentes. Todavia, crê que temos em nossa inteligência a saída para resolver os graves problemas da humanidade, pois entende que quando desmatamos e queimamos florestas, poluímos rios e oceanos e criamos armas de destruição em massa, o fazemos motivados pela “linha do egoísmo”.

No *III Movimento*, cujo título é “Quem vai ganhar?”, há muitos contrastes na letra, abraçada totalmente pela música sombria, contrastante e reflexiva de Pierre Kaeling: as melodias repousam, tanto em um modo maior, quanto em um menor (contraste/dualidade). Há momentos em que aparece o acorde de *mi bemol maior*, no entanto, a predominância é de *fá menor*. O acorde de *mi bemol maior* traz consigo, segundo Doutrina dos Afetos, um carácter choroso; já o acorde de *fá menor*, representa sentimentos de dor, melancolia e lamento.

Dom Helder, nesse movimento, faz um alerta às nações para o perigo iminente de uma terceira guerra mundial. Sem poupar os de direita nem os de esquerda –

²²⁴ Acorde seria “o soar simultâneo de duas ou mais notas” (DICIONÁRIO Groove de Música, 1994, p. 05). No entanto, por convenção dos músicos, um acorde é formado por, pelo menos, três notas musicais, separadas a intervalos de terças, sobrepostas.

politicamente falando – lembrou a responsabilidade com a preservação da vida e apontou para os países ricos, fabricantes de armas, e para os países miseráveis que optam por tirar o alimento da boca de seus filhos para adquiri-las. Criticou abertamente a “deusa” a Segurança Nacional, claramente em alusão à Doutrina de Segurança Nacional²²⁵, e denunciou a existência de sequestros, torturas e mortes no Brasil.

O texto do *IV Movimento*, a que foi atribuído o título de “O Espírito sopra”, encontramos o otimismo reconhecidamente harmonizado pela música: a melodia repousa nas tonalidades de *si bemol maior*, *mi bemol maior*, *lá bemol maior*, *ré maior* e *fá sustenido maior*, passando por alguns instantes, numa tonalidade menor (*fá menor*). Os afetos sugeridos para as tonalidades maiores são: magnificência, alegria e generosidade. Já para a tonalidade de *fá menor*, a sugestão é de dor, melancolia e lamento.

Nessa parte da obra, o poeta enaltece a capacidade que os países do Terceiro Mundo têm de se unir de forma que “os fracos” se tornassem “fortes e invencíveis”. Acreditava que Deus era poderoso para agir na consciência das nações ricas, em favor das mais pobres, e que o seu Espírito seria capaz de soprar amor nos corações e mentes dos poderosos.

A expressão “espiral da violência” deu título ao *V Movimento*. A música dessa parte da Sinfonia está todo em modo menor e as melodias repousam nos de *ré menor*, *lá menor*, *sol menor* e *mi menor*, sugestivos de compaixão, ternura, aborrecimento, lamento, encanto e melancolia.

Com esse movimento, Helder Camara foi ao âmago da sua interpretação do mundo, apresentando uma análise original. Apontou para o fato de grande parte da humanidade viver em situação de miséria, reforçando que a maior ameaça não consistia na luta entre capitalismo e socialismo, que dividia o globo em duas partes, nem, em consequência disso, nas armas nucleares. Para ele, a maior de todas as ogivas era a “bomba M” – a bomba da miséria –, posto que considerava a miséria como a verdadeira guerra. Sua afirmação se apoiava em dados estatísticos que

²²⁵ Doutrina elaborada pelos Estados Unidos da América que tinha como base uma concepção de “defesa nacional”, visando a conter, sobretudo, os avanços das ideias comunistas em suas áreas de influência. Sendo uma teoria de guerra, abrangeu diferentes tipos delas: guerra total; guerra limitada e localizada; guerra subversiva ou revolucionária; guerra indireta ou psicológica (MOREIRA ALVES, 1985, p. 36).

traduziam a situação vigente; assim, não apresentava dúvidas quando afirmava serem as condições subumanas mais letais que as duas guerras mundiais juntas.

Finalmente, no *VI Movimento*, cujo título é “No meio da noite”, encontramos uma mescla de otimismo e crítica, com a presença de contrastes entre as palavras, a exemplo de “noite” e “aurora”, “superpotências” “ultrapassadas” e da expressão “dois mundos reunidos” em fraternidade. Há um misto de centros tonais maiores e menores: percebemos acordes como *lá bemol menor, fá menor, lá maior, ré maior e si bemol maior*, cujos sentimentos positivos sobressaem sobre os melancólicos. Há sugestão de alegria, brilho, magnificência, contrastados com a melancolia.

Do ponto de vista poético, essa é uma das partes mais belas da obra quando escreve a seguinte metáfora: “No meio da noite/ a esperança é tinta morta/ num tinteiro esquecido”. Dom Helder, na sequência, segue usando alegorias para falar do nascimento de Jesus e conduz leitores/ouvintes da obra a quase escutarem o grito da criança quando diz: “no coração da noite/ do profundo das minhas trevas/ vi a sombra se abrasar/ dominando os cantos tristes/ – é o grito de um menino!”. Em sua perspectiva, o mundo estava em densa escuridão, mas o “Filho de Deus” que escolheu nascer “à meia-noite” estava a reunir a humanidade para recriar um mundo de luz e paz.

Conclusão

Assim, embora se trate de uma obra, do ponto de vista de sua estética musical, carregada de cromatismos (melodia com uso de muitos semitons), a Sinfonia dos Dois Mundos “abraça”, de forma adequada, o discurso de Dom Helder Camara. Podemos afirmar que o compositor possuía conhecimento suficiente acerca dos sentimentos que a música poderia suscitar naqueles que se permitem ouvi-la; nela encontramos notas musicais dispostas em intervalos sonoros específicos, em centros tonais propositais, muito bem escritas para o discurso, fazendo dela ainda, muito mais especial.

A polissemia contida na Sinfonia dos Dois Mundos continua atual, pois ainda enxergamos o mundo dividido entre ricos e pobres, e o planeta agoniza com o desmatamento desenfreado e a constante poluição das águas e do solo. E, mesmo não estando em um mundo bipolar, aos moldes do existente na segunda metade do século XX, encontramos outros polos que inviabilizam a instauração da justiça e da

paz, como a insegurança e a falta de perspectivas que ainda assolam parcelas significativas da humanidade.

Referências bibliográficas

- ALTINO, Ana Lúcia. *Ana Lúcia Altino Garcia*: depoimento [25 setembro 2017]. Entrevistador: Cícero Williams da Silva. Jaboatão dos Guararapes - PE. Gravação MP3 (00:56:13), estéreo. Entrevista concedida ao pesquisador.
- CABRAL, Antônio. *A Terceira Guerra Mundial*. São Paulo: Moderna, 1987. 96p.
- CAMARA, Helder. *Por que e como nasceu a Sinfonia dos Dois Mundos*. Arquivo do Instituto Dom Helder Camara. Cód. 165.21/02, Caixa 17.
- CAMARA, Helder. *Revolução dentro da paz*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968. 203p.
- CAMARA, Helder. *Sinfonia dos Dois Mundos*. Arquivo do Instituto Dom Helder Camara. Cód. 165.21/03, Caixa 17.
- CAMARA, Helder. *Trocas de ideias com os irmãos no episcopado*. s.l.: s.n., s.d.
- DICIONÁRIO GROVE DE MÚSICA: edição concisa. Traduzido em português por Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.
- GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. *História da música ocidental*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- MOREIRA ALVES, Maria Helena. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ORQUESTRA Sinfônica da Paraíba. *Projeto acauã*: Sinfonia dos Dois Mundos. João Pessoa, [s.n.], 1985.
- PARADA, Maurício. *Formação do mundo contemporâneo: o século estilhaçado*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2014.
- PINA NETA, Lucy. *Lucy da Silva Pina Neta*: depoimento [15 setembro 2017]. Entrevistador: Cícero Williams da Silva. Goiânia - GO. Gravação MP3 (00:33:22), estéreo. Entrevista concedida ao pesquisador.
- SADIE, Stanley; LATHAM, Alison. Sinfonia. *Dicionário Grove de música*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 868-870.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *O Terceiro Mundo e a nova ordem internacional*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

A RELIGIOSIDADE POPULAR NO BRASIL DO SÉCULO XIX: UM ESTUDO A PARTIR DOS RELATOS DE VIAJANTES ESTRANGEIROS

POPULAR RELIGIOSITY IN 19th CENTURY BRAZIL: A STUDY FROM THE FOREIGN TRAVELERS' REPORTS

Renan Gomes de Oliveira²²⁶

Resumo

Com a abertura dos portos, em 1808, o Brasil tornou-se palco de diversos viajantes estrangeiros, sejam estes encarregados de negócios próprios ou sob a o financiamento de Estados. No decorrer do século XIX, essa prática desenvolveu-se de maneira permanente, promovendo diferentes representações sobre uma sociedade brasileira ainda em formação. Para além dos objetivos formais, esses viajantes produziram relatos e narrativas a respeito dos costumes e hábitos do povo brasileiro. O presente artigo tem como objetivo destacar traços da religiosidade popular brasileira nos relatos do mineralogista inglês John Mawe, do naturalista francês Alcide d'Orbigny e do naturalista suíço Louis Agassiz, que desembarcaram no Brasil entre 1808 e 1866. Este esforço se dará à luz de uma bibliografia atenta as questões em torno da fé popular, que a partir da segunda metade do século XX, esteve entre os grandes interesses dos estudiosos sobre o campo religioso brasileiro. Enquanto auxílio para análise dos relatos, as discussões buscam elucidar o entendimento sobre a problemática do “popular” nas manifestações religiosas. Já os relatos de viagem caracterizam-se pelos prejulgamentos sobre outro, bem como pela deturpação sobre a “ritualização”, isto é, os atos e gestos práticos que constituem a religiosidade desse outro. Assim, as análises aqui efetuadas comprovam uma dinâmica latente no campo religioso brasileiro: de um lado, a doutrina institucional e, portanto, o catolicismo – pensando o Brasil oitocentista –; do outro, os agentes que a incorporam e promovem suas ressignificações simbólicas. Neste movimento, percebe-se a importância do senso prático nas manifestações religiosas de cunho popular, à medida que os próprios sujeitos moldam o dogma cristão conforme suas características, vivências e necessidades pessoais.

Palavras-chave: Brasil oitocentista. Religiosidade Popular. Viajantes. Relatos.

Abstract

With the opening of ports in 1808, Brazil became the scene of several foreign travelers, involved in exclusive businesses or under States funding. Throughout the 19th century, this practice developed in a permanent way, promoting different representations of a

²²⁶ Graduado em História-Bacharel pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Atualmente é Mestrando no Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy. Linha de Pesquisa: Fenômeno Religioso: instituição e práticas discursivas. Possui apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Brasil (CAPES).

Brazilian society still in formation. Beyond the objectives formed, these travelers produced reports and narratives about the customs and habits of the Brazilian people. This article aims to highlight traces of Brazilian popular religiosity in the reports of the English mineralogist John Mawe, the French naturalist Alcide d'Orbigny and the Swiss naturalist Louis Agassiz, who landed in Brazil between 1808 and 1866. This effort will be the light of a bibliography attentive to the issues surrounding the popular faith, which from the second half of the 20th century was among the great interests of scholars on the Brazilian religious field. As an aid for analyzing the reports, the discussions seek to elucidate the understanding of the problematic of the "popular" in religious manifestations. On the other hand, travel reports are characterized by prejudice against the other, as well as by the misrepresentation of a "ritualization", that is, the practical acts and gestures that constitute the religiosity of this other. In this sense, the analyses carried out here prove the latent dynamic in the Brazilian religious field: on the one hand, an institutional doctrine and, therefore, or Catholicism, thinking in the 19th century Brazil; on the other, the agents who incorporate and promote their symbolic resignifications. In this movement, we perceive the importance of practical sense in religious manifestations of popular nature, as independent individuals shape Christian dogmas according to their personal characteristics, experiences, and needs.

Keywords: 19th century Brazil. Popular Religiosity. Travelers. Reports.

Introdução

Durante o século XIX, o Brasil foi palco de diversos viajantes estrangeiros, sejam estes encarregados de negócios ou a serviços formais de Estados. Entre 1808 e 1866, o mineralogista inglês John Mawe, o naturalista francês Alcide d'Orbigny e o naturalista suíço Louis Agassiz, desembarcaram por aqui com o intuito de explorar e analisar o território brasileiro e seus recursos e propriedades naturais. No entanto, acabaram relatando em seus diários, suas respectivas representações a respeito dos costumes, hábitos e tradições do povo brasileiro.

Neste sentido, o presente texto está organizado em duas etapas. Em princípio, propomos uma abordagem bibliográfica a respeito do conceito de religiosidade popular, especialmente a partir das Ciências Sociais. Em seguida, a exposição e análise dos relatos dos três viajantes selecionados à luz desta bibliografia, visando à apreensão de uma religiosidade popular brasileira no século XIX.

Religiosidade popular: notas para um debate

Seja no campo da Historiografia ou das Ciências Sociais, a religiosidade popular permitiu aos estudiosos adentrar no universo das religiões sem, necessariamente, ter de lidar com as ortodoxias e instituições. Objetivando estabelecer parâmetros para a discussão, faz-se necessário esclarecer o

entendimento sobre os conceitos operacionais de religião e religiosidade, para que possamos evitar futuras confusões.

Confinados ao pensamento ocidental, vejamos a religião enquanto o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, que objetivam a conexão e reaproximação com o sagrado (MANOEL, 2008). A religiosidade, por sua vez, revela a particularidade humana na busca pelo divino. Ela envolve diversos aspectos da atividade religiosa através da dedicação, do sentimento e da crença cotidiana. De acordo com Ivan Aparecido Manoel:

[...] as práticas da religiosidade, muitas vezes entendidas como bruxaria, feitiçaria, “espiritismo”, nada mais são do que manifestações não institucionalizadas da religiosidade e exatamente por isso são sincréticas, livres e além de qualquer ortodoxia dominante (MANOEL, 2008, p. 107).

Mais do que elucidar estes termos históricos, o que nos interessa aqui é compreender o condicionamento do “popular” na composição da fé e, para isso, tanto a religião caracterizada institucionalmente, quanto a religiosidade, marcada pela manifestação dos indivíduos, são importantes.

Ao analisar a produção acadêmica em torno das religiões populares no Brasil até a década de 80, Rubem César Fernandes ressalta que o conceito de “popular” apresenta-se em pelo menos três direções distintas: I) representa a maioria da população, em detrimento da minoria; II) é relativo aos extratos inferiores da sociedade, por oposição as práticas elitistas; III) é extraoficial, em sentido exterior, isto é, fora do domínio ou regulamentação das autoridades estabelecidas. O antropólogo ressalta que:

Por um lado, o predicado “popular” deve caracterizar laços que unem uma classe de iguais (vínculos horizontais); mas por outro lado, deve também dar conta das relações obtidas entre posições desiguais em um eixo vertical. Remete às ideias de fraternidade, no primeiro caso, e aos de autoridade, no segundo. “Popular” enquanto “classe subalterna” está associado ao primeiro sentido; e quando pensando como “extraoficial”, associa-se prioritariamente, ao segundo (FERNANDES, 1984, p. 5).

Neste sentido, a religiosidade popular é única e exclusivamente cultivada pelos “leigos”, que se opõem à religiosidade clerical. Carlos Rodrigues Brandão apresenta-se nessa compreensão das relações dos agentes oficiais e não oficiais da religião. O antropólogo aponta a religião popular como uma forma de resistência e contestação

das classes subalternas, culminando numa questão micropolítica dos grupos que competem pela representação nas relações sociais (BRANDÃO, 1986).

Trata-se de uma oposição entre “religião popular” e “religião erudita”, que se caracteriza por uma polaridade determinante na totalidade do campo religioso, separando os dominantes dos dominados (BRANDÃO, 1986). O trabalho de Brandão nos mostra como na primeira, a lógica de encontro com a diferença é exclusivista, isto é, o erudito se relaciona com o popular para negá-lo, corrigi-lo e iluminá-lo. Já do outro lado, o popular vai em direção à inclusão, enxergando o erudito como mais uma alternativa para se conhecer e se relacionar com a realidade visível e invisível, tomando-o como complementar ao seu modo de ser (BRANDÃO, 1986).

Assim como em Brandão, as vertentes de definição sobre o popular em Pierre Sanchis (1928-2018) – um dos grandes pensadores da religiosidade brasileira –, ora referindo às classes sociais, ora às relações autoritárias inerentes as instituições, sempre apontam para um “popular” em condição de enfrentamento numa realidade social de elite e, conseqüentemente, confinado numa dialética. De acordo com o antropólogo:

O “popular” é cada vez menos visto como compondo uma realidade “em si”, muito menos uma realidade social autônoma. [...] ele é polo de um embate relacional, uma dialética que formata e reformata as realidades sociais em função das metamorfoses das relações sociais de autoridade. Uma religião popular não substantiva, mas relativa (SANCHIS, 2007, p. 14).

Este indicativo comprova que o olhar para o caráter popular do campo religioso – pensando no contexto brasileiro – quase sempre se deu pelo viés da ilegitimidade e da negação. Os trabalhos em torno desta temática contribuem ao debate, dando voz à religiosidade subalterna²²⁷, considerada marginal, diferente, exótica, oculta e problemática. E nos revela a complexidade destes fenômenos religiosos e as múltiplas possibilidades de compreendê-los em contextos sociais tão complexos como os existentes, há muito, no Brasil.

²²⁷ Não somente nas Ciências Sociais, mas no cerne da Historiografia clássica com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, e contemporânea, com Ronaldo Vainfas, Mary Del Priore e Laura de Mello e Souza, como nomes que buscaram investigar o caráter popular nas manifestações culturais e religiosas no Brasil, desde o período colonial.

A religiosidade popular brasileira em relatos de viagem

Seguramente, os chamados “viajantes estrangeiros” foram importantes na constituição de ideais e representações do Brasil mundo a fora, sobretudo, no que se refere aos retratos da sociedade brasileira em seu cotidiano (ARAÚJO, 2019). Estes viajantes foram e ainda são requisitados no sentido de dar conta, com seus testemunhos, relatos e pinturas, de uma parcela significativa de nosso passado (LEITE, 1997).

O primeiro viajante é inglês: John Mawe (1764-1829), autor da obra *Viagens ao Interior do Brasil*, foi um dos primeiros viajantes a desembarcar em terras brasileiras. Enquanto mineralogista e comerciante buscava por atividades exploratórias em minas de ouro e diamantes para fins comerciais. Entre os seus relatos temos um que se refere à devoção popular de Virgem Maria na Capital da Província de Minas Gerais, conhecida como Vila Rica:

Nas esquinas das ruas por que passamos, havia grupos de pessoas de classe humilde, orando diante de imagens da Virgem colocadas em nichos e iluminadas por círios. Uma pessoa recitava as vésperas, em tom baixo e solene; a multidão respondia. (MAWE, 1978, p. 122).

Apesar de ordinários, os aspectos costumeiros descritos denotam uma visualização dos gestos práticos daqueles habitantes à devoção. Em outro relato, Mawe destaca características importantes das processões religiosas em São Paulo:

As procissões religiosas são suntuosas, grandes e solenes; produzem um efeito chocante, devido à profunda veneração e ao zelo entusiástico do povo. Nessas ocasiões especiais, acorrem todos os habitantes da cidade, e a multidão é, frequentemente, acrescida por numerosos lavradores vizinhos, de várias léguas ao redor. (MAWE, 1978, p. 77).

O caráter “popular” aparece em forma pura, à medida que a religiosidade se manifesta no anseio da comunidade, em seus momentos solenes de comemoração e festejo, onde cada um crê e se manifesta à sua maneira (BRANDÃO, 1986).

Passamos para o segundo viajante: Alcide d’Orbigny (1802-1875), naturalista francês, veio ao Brasil enquanto Comissário do Museu de História Natural de Paris. Desembarcou em 1831, em meio às turbulências marcadas pelo período Regencial, buscando estudar a composição do Novo Mundo. Logo no início de seu diário,

intitulado *Viagem Pitoresca através do Brasil*, o viajante demonstra uma visão muito característica da Europa a respeito da religião na América:

Vive na América, grande número de nações diferentes, compostas de povos guerreiros. [...] Seus sistemas religiosos variam tanto quanto seus costumes e seus idiomas. Parece que todos acreditam em uma outra vida, e quase todos têm, como base de seus sentimentos religiosos, o temor de um Deus malfazejo, antes da confiança em um Deus de bondade. Alguns, embora nômade, têm uma cosmogonia, um politeísmo completo (d'Orbigny, 1976, p. 19).

Neste relato, temos a presença marcante da pluralidade, não somente religiosa. Ao longo do diário de d'Orbigny, este é um aspecto constantemente narrado, principalmente quando são citados os povos nativos catequizados, como no Maranhão:

A maior parte daquela população, compõe-se de nativos domesticados e convertidos. Todos os domingos, eles saem das florestas vizinhas, para assistirem a missa, na capela da missão. Aqueles dias são para eles, de folga e festas. Terminada a missa, passam o resto do dia dançando e bebendo a chicha (d'Orbigny, 1976, p. 38).

Embora não seja nosso objetivo adentrar ao debate em torno da religiosidade indígena, ela se caracteriza, também, enquanto manifestação popular. Especialmente se pensarmos o catolicismo em seu caráter colonial, isto é, de ordem branca, negra e indígena, que aproximou as mais diversas espiritualidades num todo específico e, ao mesmo tempo, multifacetado, dando forma ao sincretismo (HOORNAERT, 1974).

O terceiro e último viajante é suíço: talvez o mais conhecido entre os já citados, Louis Agassiz (1807-1873) chefiou a expedição científica norte-americana Thayer, que visitou o Brasil entre 1865 e 1866. Destacamos os relatos de Agassiz que narram uma procissão a São Jorge e demonstram as ações e manifestações de fé do povo, bem como as impressões do estrangeiro:

Hoje é dia de grande festa, uma festa de que custamos a compreender a significação tanto nela o elemento religioso se acha singularmente misturado ao grotesco e ao bizarro. [...] Vem primeiro a parte religiosa do cortejo: uma longa fila de padres e membros de irmandades conduzindo tochas acesas, pirâmides de flores, estandartes, etc.; depois o santíssimo sacramento, sob um pálio de setim branco bordado de ouro e sustentado por varas maciças; seguram essas varas os mais altos dignatários do país, o próprio Imperador [...] Segue-se a cavalo, no mais estranho contraste, um manequim de tamanho natural representando São Jorge. A imagem rígida, tosca e grosseira é acompanhada por escudeiros a cavalo, quase tão grotescos e ridículos. [...] As classes esclarecidas da sociedade brasileira falam dessa procissão bizarra como um velho legado dos portugueses, cuja significação se perdeu mesmo para estes e que veriam de bom grado desaparecer dos seus costumes; como de coisa, enfim, que não é mais deste tempo (AGASSIZ, 1976, p. 75-76).

Neste relato vemos, por um lado, a Igreja, os padres e as irmandades, além do próprio Imperador. Do outro lado, as práticas que compõem o que aqui chamamos de religiosidade popular, e que saltam das impressões do viajante como algo estranho, heterogêneo e grotesco. Chama a atenção exatamente o fato do viajante não considerar essa “estranheza” como parte religiosa do contexto. A religiosidade do povo é descrita como um “espetáculo pitoresco” e, neste sentido, se torna algo sem significado, tanto para o viajante, quanto para a alta sociedade. Quando na verdade, revela manifestações religiosas particulares de indivíduos singulares.

Conclusão

Podemos concluir que os relatos de viagem retratam um Brasil caracterizado por uma multiplicidade singular dos aspectos e manifestações religiosas, ambos decorrentes da nossa diversidade étnica cultural que conviveu sob uma vulnerável hegemonia católica. A religiosidade popular é uma dentre tantas outras características deste quadro, que não é exclusivo do século XIX, mas que se torna fundamental para que possamos entender o processo de mudança religiosa e social no Brasil. Mais do que isso, nos permite entender a presença do senso prático nas manifestações religiosas de cunho popular, composta de intimidades, símbolos e ressignificações de uma imensa parcela da sociedade.

Referências bibliográficas

- AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de. *A literatura de viagem e a representação do Brasil por estrangeiros no século XIX*. Saeculum [40], João Pessoa, p. 18-42, 2019.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular*. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- D'ORBIGNY, Alcide. *Viagem Pitoresca Através do Brasil*. Belo Horizonte, 1976.
- FERNANDES, Rubem César. “*Religiões Populares*”: uma Visão Parcial da Literatura Recente. BIB, Rio de Janeiro, n. 18, pp. 3-26, 1984.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEITE, Miriam L. Moreira. *Livros de Viagem (1803-1900)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- MANOEL, Ivan Aparecido. *História, Religião e Religiosidade*. Cultura Teológica, v. 15, n. 59, p. 105-128, 2007.
- MAWE, John. *Viagens ao Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- SANCHIS, Pierre. *As Ciências Sociais da Religião no Brasil*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 8, n. 11, p. 7-20, 2007.

CAMINHADA DA FÉ: UMA HERMENÊUTICA DA DEVOÇÃO MARIANA À APARECIDA

WALK OF FAITH: A HERMENEUTIC OF MARIAN DEVOTION TO APPEARED

Rosiléa Archanjo de Almeida²²⁸

Resumo

O artigo apresenta a peregrinação a pé feita por devotos da cidade de Juiz de Fora (MG) à Aparecida (SP), onde localiza-se o Santuário Nacional em honra à Nossa Senhora da Conceição Aparecida, considerada a padroeira do Brasil. Este percurso foi idealizado por Marco Aurélio em 2012. No ano anterior, Marco havia participado de uma peregrinação semelhante de Cambuquira (MG) à Aparecida (SP), e demonstrou o interesse de que Juiz de Fora, cidade com grande número de fiéis católicos, tivesse uma romaria desse tipo ao Santuário Nacional. A primeira Caminhada contou com a participação de doze amigos, sem nenhuma estrutura para a viagem. Analisamos os discursos dos peregrinos que percorrem mais de 300Km na chamada “Caminhada da Fé”. Enfrentam no percurso calo nos pés, cansaço físico e mental, além de outras adversidades. Questionamos: o que os motiva a participarem desta Caminhada mesmo sabendo de tais condições? Acreditamos que além da fé, a pertença a um grupo social são os motes para a participação desses caminhantes, entretanto, demonstramos no decorrer deste artigo, que a Caminhada vai além do envolvimento religioso. Com o intuito de fundar nossa argumentação principal, nos baseamos em pesquisas bibliográficas, analisamos os discursos de 87 peregrinos e dos organizadores da Caminhada da Fé, realizada entre os dias 17 e 26 de julho de 2019, a partir da série “Fé na Estrada”, publicada no jornal Tribuna de Minas, pela jornalista Regina Campos. Tais relatos nos levam a uma hermenêutica dos discursos dos peregrinos, servindo-nos como metodologia para este trabalho.

Palavras-Chave: Caminhada da Fé. Nossa Senhora Aparecida. Peregrinação. Devoção. Discurso.

Abstract

The article presents the pilgrimage on foot made by devotees from the city of Juiz de Fora (MG) to Aparecida (SP), where is located the National Shrine in honor of Our Lady of Conception Aparecida, considered the patron saint of Brazil. This route was conceived by Marco Aurélio in 2012. The previous year, Marco had participated in a similar pilgrimage from Cambuquira (MG) to Aparecida (SP), and showed the interest that Juiz de Fora, city with a large number of Catholic faithful, had such a pilgrimage to the National Shrine. The first Walk was attended by twelve friends, with no structure for the trip. We analyze the speeches of pilgrims who travel more than 300km in the so-called “Walk of Faith”. They face the callus on the feet, physical and mental tiredness, and other adversities. We ask: what motivates them to participate in this Walk even knowing such conditions? We believe that besides faith, belonging to a

²²⁸ Mestranda em Ciência da Religião (UFJF), e-mail: rosileaarcanjo@yahoo.com.br. ST 11: Catolicismo no Brasil: Permanências e rupturas.

social group are the motives for the participation of these walkers, however, we demonstrate throughout this article that the Walk goes beyond religious involvement. In order to base our main argument, based on bibliographic research, we analyzed the speeches of 87 pilgrims and organizers of the Walk of Faith, held between July 17 and 26, 2019, from the series "Faith on the Road", published in the newspaper Tribuna de Minas, by journalist Regina Campos. These reports lead us to a hermeneutic of the pilgrims' discourses, serving us as a methodology for this work.

Keywords: Faith walk. Our Lady Aparecida. Pilgrimage. Devotion. Speech.

Introdução

Sabemos que as peregrinações já foram temas de diversos artigos, dissertações e teses, como de Emerson Silveira (2007), Jaqueline Moreira (2007) e Haudrey Calvelli (2006), onde encontramos referências sobre o turismo religioso no Brasil, e sobre os "caminhos devocionais" que levam à Aparecida. Retomamos a este tema, inclusive utilizando tais obras, para ampliar o conhecimento a respeito de mais uma peregrinação, com um traçado diferente dos demais, assim também com as diferentes formas da expressão religiosa dos peregrinos da Caminhada da Fé.

A "Caminhada da Fé" é uma peregrinação onde se dá a aplicação da experiência religiosa individual a partir da fé, e para além, passa a ser também um "lugar" de entrelaçamento coletivo e social. Assim como o modelo de percurso do Caminho de Santiago de Compostela²²⁹ na Espanha, e do Caminho da Fé que liga cidades do interior de Minas Gerais à Aparecida, a Caminhada que sai de Juiz de Fora é resignificada

pelas tradições locais. O propósito dos idealizadores dos caminhos nacionais para peregrinação é possibilitar um lugar para a realização de uma experiência semelhante, no Brasil, àquela vivenciada no caminho europeu, bem como a divulgação do turismo, visando ao desenvolvimento econômico das regiões que circundam esses caminhos (CALVELLI, 2006, p. 48).

Em 2019, a "Caminhada da Fé" foi realizada pela sétima vez, com a participação de oitenta e sete participantes.

1 A devoção a Nossa Senhora Aparecida

A devoção à Nossa Senhora Aparecida remonta a outubro de 1717, quando os pescadores Domingos Martins Garcia, João Alves e Felipe Pedroso organizavam uma

²²⁹ Os Caminhos de Santiago são os percursos dos peregrinos que vão a Santiago de Compostela desde o século IX para venerar as relíquias do apóstolo Santiago Maior

pescaria em favor à comitiva de Dom Pedro Miguel de Almeida Portugal. Ao lançarem suas redes nas águas do Rio Paraíba, após tentativas frustradas, depararam com uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, que se encontrava sem a cabeça e coberta pelo lodo do rio. Prosseguindo o trabalho, lançaram novamente a rede e resgataram a cabeça da mesma “santa”, e a partir daí a pescaria fez-se abundantemente.

O fato se espalhou levando os moradores do Vale do Paraíba a chamar a imagem de a “Aparecida”. No caminho de Itaguaçu, por volta de 1745, foi construída a capela do Morro dos Coqueiros, iniciando as romarias e formando-se uma vila ao redor da capela. No dia 08 de setembro de 1904, realizou-se a festa de coroação por aprovação oficial da Igreja, através do pontificado do Papa Pio X. Na ocasião a Princesa Isabel doou uma coroa de ouro 24 quilates e realizou a jura, registrada nos livros da Cúria da Basílica (MENDES, 1995). Em 1929, Nossa Senhora foi proclamada oficialmente a padroeira e “Rainha do Brasil”, por provisão do Papa Pio XI. E a partir de 11 de novembro de 1955, começou a ser construída a nova Basílica, inaugurada em 1984.

Os traços históricos e a consequente devoção mariana reforçam o motivo das peregrinações realizadas ao Santuário Nacional e enfatiza

[...] mais do que elementos de fé, de crença, de peregrinação e de romaria; transformam-se num espaço no qual se desenrolam práticas de deslocamento e consumo que, acopladas à forma como a religião se apresenta, fabricam um novo tipo de arranjo social (HERVIEU-LÉGER apud SILVEIRA, 2007)

Motivados pela fé, pedidos de intercessão e promessas alcançadas, os devotos realizam romarias como o “Caminho da Fé²³⁰” (SILVEIRA, 2007), que hoje recebe ampla divulgação, incentivo público e privado como promoção.

2 Breve histórico da caminhada da fé

A Caminhada da Fé de Juiz de Fora segue o exemplo de peregrinações nacionais e internacionais como o Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, que será cursado neste ano por um grupo de peregrinos que percorrem o trecho entre Juiz de Fora e Aparecida.

²³⁰ Percurso entre os estados de São Paulo e de Minas Gerais em direção ao Santuário de Nacional. Neste caminho os participantes levam entre 14 a 21 dias para se chegar a Aparecida, caminhando de 20 a 30 km diários a partir de Tambaú.

Conforme os organizadores, a primeira Caminhada a pé que partiu de Juiz de Fora em 2012, contou com a presença de doze homens, que dispunham apenas de barracas, sem outra estrutura. Ao idealizar e planejar o trajeto, Marco Aurélio acreditava que Juiz de Fora sendo uma cidade, “majoritariamente católica” (CAMPOS, 2019), poderia ter um percurso semelhante aos demais com destino à Aparecida.

No primeiro ano, a gente foi no peito e na raça. A gente pegou um carro velho aqui, já conhecia um pouco o trajeto. Foram três em um carro, e fomos marcando: aqui a gente vai dormir. Mas a gente não se organizou muito não. Vamos deixar Deus agir, né? (CAMPOS, 2019).

Em 2015 as três primeiras mulheres participaram da Caminhada. Em 2018, o arcebispo de Juiz de Fora Dom Gil Antônio Moreira celebrou uma Missa às 03h, antes da saída dos peregrinos, partindo próximo à entrada do Estádio Municipal Radialista Mário Helênio. Em 2019 os peregrinos também saíram do mesmo local após Missa.

3 A hermenêutica dos testemunhos de uma caminhada da fé

A Caminhada da Fé, segundo Miriam (BRANDÃO, 2019), é promovida sem fins lucrativos. Entretanto cada participante deve contribuir com quatrocentos reais que ajudará nas despesas durante o percurso. Este valor

[...] paga, camisa, boné, a caminhonete, o caminhão, todas as refeições: café da manhã, almoço e jantar. A gente leva um cozinheiro, então são dois motoristas e um cozinheiro que já vai no caminhão e prepara tudo. O cardápio já vai programado daqui [Juiz de Fora]. O valor paga também o ônibus de volta. O ano passado foram três ônibus especiais (BRANDÃO, 2019).

Durante o ano, realiza-se uma vez ao mês um treino, no tamanho semelhante ao percurso diário do trajeto principal.

Na Caminhada da Fé os peregrinos partem de Juiz de Fora à Aparecida e percorrem mais de 300Km pelos seguintes distritos e cidades: Torreões (JF), Santa Bárbara do Monte Verde (MG), São Pedro de Itaguá (MG), Santa Isabel (Valença-RJ), São Joaquim (RJ), Vargem Grande (Resende-RJ), Itatiaia (RJ), Queluz (SP), Cachoeira Paulista (SP) e Aparecida (SP). Miriam descreve que o dia dos peregrinos inicia às 03h quando se levantam para tomar o café. Às 04h com a meditação do terço, rumam ao percurso pré-determinado, de aproximadamente sete horas diária. Ao chegar no destino, aguardam até o último peregrino para que todos possam almoçar

juntos. “A tarde e à noite ficam livres para o descanso e para a cura de possíveis machucados” (BRNDÃO, 2019).

Uma caminhonete dá o apoio com alimentação de cinco em cinco quilômetros. “Nela tem água, fruta e resgata o pessoal” (BRANDÃO, 2019). Conforme Marco Aurélio “se alguém machucar, o carro pega e leva a pessoa para onde a gente vai dormir e depois volta de novo para dar apoio ao resto das pessoas que ficaram pra traz” (CAMPOS, 2019). Além da caminhonete, um caminhão “leva toda a bagagem. A gente só caminha com água, uma mochilinha mesmo. Tem gente que não caminha com nada” (BRANDÃO, 2019). Notamos que nesse caso “é representado por aquele que faz uso do Caminho em grupos e dispõem de uma infraestrutura ambulante ao longo da rota” (CALVELLI, 2006, p. 134).

Em nossa pesquisa, verificamos nos discursos dos romeiros da Caminhada, que a motivação procede da fé que professam em Deus e da devoção a Nossa Senhora Aparecida. Na série “Fé na Estrada”, publicada no jornal Tribuna de Minas, a jornalista Regina Campos também aponta tal devoção como norteadora do percurso. Para a repórter kardecista, o objetivo de sua série de reportagens parte de seu interesse em

[...] saber quem são esses devotos e porque eles caminham a pé até o santuário, mostrar a rotina da viagem, as refeições, os alojamentos, os lugares por onde passam os romeiros, os voluntários que abrigam e ajudam a alimentar os peregrinos e descobrir a fé que move todas essas pessoas (CAMPOS, 2019).

Durante a série, observamos nos discursos a composição da rotina diária dos caminhantes.

Pomadas e spray analgésicos são espalhados por pernas e costas. Antes de pegar a estrada, pomadas antiassaduras e fitas adesivas dão proteção aos pés. Após a caminhada, água fria da fazenda serviu para aliviar os pés doloridos. Rogo que consigam vencer as dores e o cansaço e cheguem andando ao Santuário de Aparecida (CAMPOS, 2019).

Tais machucados ameaçam até a chegada ao destino como observa Miriam na chegada em um local de repouso.

Às vezes você chega meio dia, uma hora. Você olha para a cara de todo mundo. Como vão caminhar amanhã? Todo mundo estourado, passa o resto da tarde curando as bolhas. No dia seguinte, três e meia, quatro horas, tomando o café, tá todo mundo rindo até as orelhas. Parece que curou todo mundo (CAMPOS, 2019).

Além da fé, podemos supor que o entrosamento entre os romeiros reforça a motivação para a Caminhada. A professora aposentada Anamaria, por exemplo, recolhe o lixo e limpa os locais onde se hospedam. Na saída para a estrada, puxa o terço e está sempre no pelotão da frente. Gosta de chegar cedo à próxima cidade para deixar tudo pronto para quando todos chegarem. Carrega as malas, arruma os colchonetes para as companheiras que chegam cansadas (CAMPOS, 2019). Regina Campos (2019) conta que no meio das dores, o professor de geografia Carlos Ney, nascido em Astolfo Dutra (MG), interage com todos, faz piada e não deixa ninguém desanimar.

Verificamos a partir dos discursos, que a pertença ao grupo e a simples participação na Caminhada, também são estímulos ligados à causa maior de se unir aos demais do grupo no trajeto. Claudio Bonadim, por exemplo, disse que ficou sabendo da Caminhada através de uma reportagem há dois anos. Foi de Brasília para Juiz de Fora, de ônibus (16 horas de viagem). Assim, a peregrinação seria mais do que uma experiência, seria “uma forma de deslocamento espacial, categorias de compreensão, que expressam [...] formas de sociabilidade humana: a peregrinação, remetendo ao modelo de Victor Turner de *communitas* (AMIROU apud SILVEIRA, 2007).

Nos discursos de experiência da fé, apontamos o relato de Miriam Brandão, que em 2016 realizou sua primeira Caminhada, tendo um significado especial, pois sua família passava por problemas familiares com um filho, e ela tinha como propósito de “ir não para pagar promessa”, mas para se entregar. “Sabe, aquele momento em que eu precisava refletir comigo mesma o meu lado espiritual, alimentar, procurar força para enfrentar problemas. Foi muito marcante!” (CAMPOS, 2019). O que pode se associar “à experiência de um caminho interior a ser percorrido por cada indivíduo na direção do ‘autoconhecimento’” (CALVELLI, 2006, p. 133).

Observamos nos depoimentos a experiência com o sagrado no decorrer do percurso, “onde pode-se dizer que a peregrinação marca o tempo e organiza o espaço, deixando para trás o mundo profano e aproximando do sagrado” (CALVELLI, p. 2006, 140)

Tem muitos casos, e não são poucos não, de pessoas que caem na exaustão e a gente consegue vencer com o Espírito Santo. É uma coisa abençoada. [...] Então superação, muita devoção, é muita adoração, que a gente entrega tudo a Nossa Senhora e a Deus. O Espírito Santo a gente clama ele direto. Teve pessoas que já travou no meio do

caminho, de todo mundo em volta dela, rezando, invocando, aí a pessoa vai (BRANDÃO, 2019).

Para Regina (CAMPOS, 2019), a fé demonstrada pelos caminhantes é uma resposta para seu questionamento inicial que não pode ser dita, e sim vivenciada.

O corpo dói, mas a mente ignora, e as pernas teimam em seguir adiante. O que tenho presenciado nestes dias acompanhando os peregrinos que seguem de Juiz de Fora ao Santuário de Aparecida é algo difícil de ser compreendido por uma pessoa sem fé. A fé vence toda e qualquer dor (CAMPOS, 2019).

Conclusão

Concluimos, acreditando o que “confere à peregrinação um caráter essencialmente universalista, será sua capacidade de absorver e refletir uma multiplicidade de discursos e se capaz de oferecer aos romeiros o que cada um deseja (EADE & SALLNOW, 1991, p. 15).

A Caminhada se transforma para os participantes num ritual de significados e práticas, aliado ao discurso oficial da experiência da fé.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, Miriam. Entrevista concedida à Rosiléa Archanjo, 09 mai. 2019, na Universidade Federal de Juiz de Fora situada em Juiz de Fora na Rua José Lourenço Kelmer, s/n, São Pedro.
- CALVELLI, Haudrey Germiniani. *A “Santiago de Compostela” brasileira: Religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé*. Juiz de Fora, 2006. Disponível em: <http://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/3262/1/haudreygerminianicalvelli.pdf>. Acesso em: 12 Mai. 2019.
- CAMPOS, Regina. *Fé na Estrada*. Tribuna de Minas, Juiz de Fora, 16 Jun. 2019. à 04 Ago. 2019. Caderno Dois. Disponível em: <http://www.tribunademinas.com.br>. Acesso em 06 Ago. 2019.
- EADE, J & SALLNOW, Eds. *Contesting the Sacred: the Antropology of cristian pilgrinage*. London and New York, Routledge, 1991.
- MENDES, G.; MARCOVICCHIO, M. Nossa Senhora Aparecida. *Aparecida Santa Cidade*. Roteiro de Dorinho Marques e Dori Neto. Aparecida: Reserva Especial Cinema e Vídeo; Mário Marcovicchio Produções, 1995. 1 videocassete (40 min.), VHS, son., color.
- SILVEIRA, Emerson Sena da. *Turismo Religioso no Brasil: uma perspectiva local e global*. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rta/article/view/62606/65394>. Acesso em: 12 Mai. 2019.

ST 12 - RELIGIÕES E FILOSOFIAS DA ÍNDIA

O ENSINO VEDANTINO: A RELAÇÃO DIALÓGICA ENTRE MESTRE E DISCÍPULO

THE VEDANTIC TEACHING: THE DIALOGICAL RELATIONSHIP BETWEEN MASTER AND DISCIPLE

Bruno do Carmo Silva²³¹

Resumo

Segundo a tradição filosófica do Vedānta, o acesso ao conhecimento consagra-se na figura do mestre, que é a expressão máxima da experiência pela qual o discípulo deve passar para conhecer a realidade. O mestre é aquele que foi conduzido pelo mesmo processo em algum momento anterior da sua existência, quando ainda também encontrava-se na circunstância pedagógica de discípulo. No entanto, a necessidade de um mestre consubstancia-se na figura do discípulo, que é o motivo legitimador e a razão de ser do mestre. Dessa maneira, há uma íntima e intensa relação dialógica entre mestre e discípulo, uma interdependência, na qual um não é sem a presença do outro. O mestre só se realiza como mestre quando na presença do discípulo, que lhe traz seus questionamentos e aflições. Da mesma forma, o discípulo só se justifica quando se submete à autoridade do mestre, submissão essa que é fruto do reconhecimento que o mestre tem dentro da sua tradição. Isso lhe confere o caráter de confiabilidade, pois o mestre é uma expressão fidedigna e testemunha fiel da experiência transformadora de ser um conhecedor. O mestre conhece os meios hábeis (*upāya*) para conduzir o discípulo ao conhecimento, condução essa que é fundamentada não só na experiência do mestre como na própria experiência do discípulo. Portanto, ao mesmo tempo em que o mestre ensina ele também aprende a arte da maestria na relação dialógica com o seu discípulo. Essa forma de educação prioriza essencialmente a experiência, pois o conhecimento deve ser experienciado para ser assimilado.

Palavras-chave: Vedānta. Educação. Upāya.

Abstract

According to philosophical tradition of Vedānta, access to knowledge is enshrined in the figure of the master, who is the ultimate expression of the experience through which the disciple must pass to know reality. The master is the one who was led by the same process at some point prior to his existence, when he was still in the disciple's pedagogical circumstance. However, a need for a master is embodied in the figure of

²³¹ Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
e-mail: brunokarmo@hotmail.com

the disciple, which is the legitimizing motive and reason for being of the master. Thus, there is an intimate and intense dialogical relationship between master and disciple, an interdependence in which one is not without the presence of the other. The master only realizes himself as a teacher when in the presence of the disciple, who brings him his questions and afflictions. In the same way, the disciple is justified only when he submits to the authority of the master, which is the result of the recognition that the master has within his tradition. This gives it the character of reliability, because the master is a reliable expression and faithful witness to the transformative experience of being a knower. The master knows the skillful means (*upāya*) to lead the disciple to knowledge, which is grounded not only in the master's experience but in the disciple's own experience. Therefore, at the same time as the master teaches, he also learns the art of mastery in the dialogical relationship with his disciple. This form of education essentially prioritizes experience, for knowledge must be experienced to be assimilated.

Keywords: Vedānta. Education. Upāya.

Introdução

Vedānta é um termo em sânscrito que é utilizado para nomear ao que corresponde à dimensão última dos Vedas, i.e., a sua dimensão filo-soteriológica, tanto que é um termo formado por duas palavras em sânscrito: *veda* + *anta*, respectivamente “conhecimento” + “final”. Os textos que por excelência correspondem a essa dimensão última dos Vedas são os Upaniṣads, e por isso, em seu conjunto, eles também são chamados de Vedānta.

A palavra *upaniṣad* refere-se, muito provavelmente, à ação do estudante ou discípulo de se sentar aos pés do mestre para receber deste último os ensinamentos fundamentais (*upa* = “perto de”; *niṣad* = “sentar”). Mais comumente, o termo *upaniṣad* refere-se ao sentido derivado de “ensinamento esotérico” (FLOOD, 2014, p. 119).

Sentar-se aos pés do mestre para ouvir os ensinamentos upaniṣádicos denota um momento pedagógico, no qual realiza-se o processo de ensino-aprendizagem. Com efeito, os Upaniṣads são textos fundamentalmente de caráter oral, e por serem uma fonte do Conhecimento Revelado (*śruti*), eles também são considerados como *śabda-pramāṇa*, i.e., um meio de conhecimento através da palavra. Embora o termo *vedānta* seja cunhado para se referir aos Upaniṣads, ele também é utilizado para se referir a uma escola em particular, que é a Escola Vedānta.

A Escola Vedānta é a mais emblemática e representativa dentre as seis principais escolas filosóficas (*darśanas*) da tradição indiana. Foi estabelecida por Bādarāyaṇa (300-100 AEC) que também é o autor do *Brahmasūtra*, e perpetua-se até

os dias atuais. Toda a sua filosofia fundamenta-se no *prasthāna-traya*, i.e., Upaniṣads, Brahmasūtra e Bhagavadgītā, que também, é a tríade textual da sua soteriologia. Embora existam diversas variantes hermenêuticas da Escola Vedānta, irei me limitar à sua vertente não-dualista, popularmente conhecida como Advaita Vedānta, ou, em menor grau, Kevala Advaita.

O Advaita Vedānta foi consolidado por volta do século VIII através do filósofo Śaṅkarācārya, considerado o seu principal expoente. Śaṅkarācārya era discípulo direto de Govinda, que por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda. Todos esses três são considerados mestres renomados da tradição vedantina. O renome e o status conquistado por esses mestres não são expressões de vaidade e egocentrismo, mas pelo contrário, denotam o total desapego às ações egóicas e a total entrega ao conhecimento, *jñāna*. Portanto, é importante buscar um mestre, um educador, versado nos Upaniṣads através de uma sucessão discipular, legítima e tradicional, e que seja o sucessor de algum mestre conceituado e autorizado pela tradição vedantina.

1. O ensino vedantino

O discípulo que intenta receber os ensinamentos do mestre deve servi-lo com fé (*śraddhā*) e devoção (*bhakti*), ser fiel e se submeter a uma disciplina específica (*sādhana*), que além da instrução oral também deve contemplar o treinamento ascético, *tapasya*. Essa disciplina aguça o intelecto (*buddhi*), especialmente a capacidade de discriminação racional (*viveka*), que é o pré-requisito mais fundamental para o discípulo ser bem sucedido no ensino vedantino. O discípulo deve possuir a capacidade de discriminar o ego (*ahaṅkāra*) do não-ego (*ātman*), i.e., discriminar a aparência (*māyā*) da realidade (*sat*), o transitório (*anitya*) do eterno (*nitya*). Portanto, o discípulo deve ser forte o suficiente para rejeitar tudo o que é insubstancial e transitório. Com isso, o discípulo obtém acesso a uma nova perspectiva, que de maneira profunda, lhe permite compreender o verdadeiro significado das sentenças upaniṣádicas. As discussões entre mestre e discípulo como registradas nos Upaniṣads são muitas das vezes semelhante a um tipo de questionamento socrático, onde a verdade que encontra-se subjacente no discípulo vem à luz por meio da maiêutica. (KLOSTERMAIER, 2007, pp. 149-164).

O primeiro momento da missão soteriológica dos *Upaniṣads* é caracterizado pelo diagnóstico: o sofrimento humano tem por causa última um erro fundamental sobre a natureza do sujeito, a saber, o erro da objetificação do sujeito. E o segundo momento é caracterizado pela implementação de uma terapia ou pedagogia de eliminação do erro. Trata-se de uma dinâmica de reinvestidura de sentido da palavra *ātman* que transita de uma dimensão plural inerente à objetividade mundana para uma dimensão una, de caráter transobjetivo e, portanto, metalinguístico. Essa dinâmica de reinvestidura ou correção de sentido faz recurso instrumental à noção *Brahman* – o fator de correção – enquanto noção limite que aponta para o substrato unitário, transobjetivo, que subjaz e sustenta toda a pluralidade do múltiplo. Daí a declaração fundamental dos *Upaniṣads* de uma não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* (LOUNDO, 2014, p. 12).

O segundo momento da missão soteriológica dos *Upaniṣads* como citado acima, compreende a pedagogia de eliminação do erro fundamental sobre a natureza do sujeito. No entanto, isso só é possível através de um empreendimento específico, i.e., faz-se necessário uma *sādhana*. A palavra *sādhana* é derivada da raiz *sādh*, “alcançar”, “realizar”, portanto, *sādhana* refere-se aos meios para a realização de determinado empreendimento. A palavra *sādhū*, que significa “homem justo” ou “santo”, provém da mesma raiz, e o adepto de determinada *sādhana* é chamado de *sādhaka*. Quando os *sādhus* se encontram, primeiramente, perguntam um ao outro sobre a sua tradição discipular (*sampradāya*) e o nome do seu mestre. Isso ocorre dado o grau de importância da linhagem passada de mestre a discípulo ao longo do tempo – *guru-śiṣya-parampara*. Portanto, o discípulo deve reverenciar o seu mestre e servi-lo, demonstrando respeito e lealdade, submetendo-se às suas instruções de forma incondicional, pois o que lhe compete não são as suas questões pessoais, mas sim, as questões da própria tradição na qual se insere. Além disso, há uma convicção básica de que ninguém nasce livre, mas que deve se libertar através da *sādhana*, sempre praticada sob a orientação de um mestre. (KLOSTERMAIER, 2007, pp. 36-44).

A libertação que é almejada pelo discípulo, ou melhor, o conhecimento que liberta, é oriundo da relação dialógica entre ele e o seu mestre; é aí que de fato o ensino vedantino se efetiva, posto que, uma pessoa centrada no seu próprio ego não teria condições de perceber os seus próprios erros de apreensão da realidade. Sendo assim, faz-se necessária a presença de uma alteridade, aqui representada pela figura do mestre. O mestre possui uma virtude, pois ele é “o outro” que já encontra-se liberto, ele é um *jivanmukta*, i.e., ele é um ser que já se libertou e que, portanto, vive liberto. O mestre já passou por todas as etapas pelas quais o seu discípulo também deverá

passar. É justamente por isso que o discípulo reconhece na alteridade do mestre uma verdadeira autoridade, que é legitimada por sua condição de ser liberto – um *jīvanmukta*.

Além do discípulo ter que se submeter aos preceitos ditados pelo mestre, ele também deve possuir um certo nível de experiência, pois assim, ele se coloca em uma posição propícia para a recepção dos ensinamentos upaniśádicos. No entanto, o mestre possui a virtude de se moldar de acordo com as peculiaridades do discípulo. Essa virtude pedagógica é denominada *upāya*, que poderíamos traduzir como “estratagema”, “artimanha”, i.e., são os meios hábeis para se conseguir algo ou atingir determinado fim. À vista disso, a presença do mestre é fundamental, pois é ele quem irá verificar qual é o expediente mais adequado para o discípulo, aplicando *upāya* de maneira eficiente para a sua instrução. A utilização de *upāya* é fundamental no processo pedagógico, pois, embora o conhecimento upaniśádico seja eterno e universal, as circunstâncias para a sua compreensão são espaço-temporais, i.e., são contextualmente circunscritas. Sendo assim, os meios hábeis (*upāya*) respondem de forma particular a cada demanda existente.

Isso nos leva à ideia de que o status da linguagem instrucional dos Upaniśads é tão insubstancial quanto qualquer outra entidade fenomênica. Segundo Śaṅkarācārya, um processo de instrução que se utiliza de meios em última instância insubstanciais é designado como ‘estratagema da imaginação’ (*kalpita-upāya*); trata-se, conteudisticamente, de um processo mental tão precário quanto qualquer outro. A diferença, entretanto, entre este e outros expedientes imaginativos consiste no fato de que o expediente upaniśádico constitui estratagema por meio do qual a própria raiz da própria imaginação (*vikalpa*) é eliminada arrastando consigo as ideias dualistas de agente, instrumento, ação, resultados e outros. Daí a denominação dos Upaniśads enquanto ‘meio de conhecimento último após o qual nada mais resta a ser feito’ (*antya-pramāṇa*) (LOUNDO, 2011, p. 124).

2. A relação dialógica entre mestre e discípulo

Somente quem atende aos quatro pré-requisitos do *catuhsādhana* encontra-se autorizado para receber os ensinamentos vedantinos. A autoridade (*adhikāra*) consubstancia-se na figura do mestre, e *adhikārin* é alguém que está autorizado a receber os seus ensinamentos – como uma espécie de neófito. Por ordem de importância, os quatro pré-requisitos exigidos do candidato a neófito são: (i) *viveka* ou razão discriminativa; (ii) *vairagya* ou desapego pelos objetos (viz., materiais e mentais); (iii) *sad-sampat* ou seis virtudes, i.e., serenidade (*śama*), autocontrole (*dama*),

cessação das atividades (*uparati*), equanimidade (*titikṣā*), concentração mental (*samādhāna*), e fé/convicção (*śraddhā*). (iv) O quarto e último pré-requisito é ter um intenso desejo pela libertação (*mumukṣutva*).

Após atestar o cumprimento desses quatro pré-requisitos do *catuhsādhana*, o mestre conduz o discípulo nas três disciplinas de *vicāra*, onde *viveka* é sua substância discriminativa. As três disciplinas de *vicāra* são: (i) *śravaṇa* ou audição, que consiste em ouvir atentamente os ensinamentos do mestre; (ii) *manana* ou reflexão, que consiste em empreender uma reflexão crítica sobre as palavras ouvidas do mestre; (iii) e *nididhyāsana* ou meditação, que consiste em focar a mente de maneira contínua e reiterada nas ideias transmitidas pelo mestre, i.e., é uma reiteração meditativa. Essas três disciplinas são fundamentais no processo de desconstrução dos erros cognitivos que falseiam a realidade. Portanto, o Advaita Vedānta deve ser considerado como um sistema de investigação do que é real e verdadeiro nas instâncias da cognição, partindo do princípio de que a consciência não-dual em si mesma (*ātman*) é a realidade essencial de todos os modos cognitivos. Dessa maneira, o Advaita pode ser entendido como um método de ensino que nos educa a perceber a Verdade (*sat*), i.e., a não-dualidade ontológica entre o Eu (*ātman*) e o Todo (*Brahman*) (TIMALSINA, 2009, p. xvii).

Existem quatro grandes sentenças (*mahāvākyas*) que são fundamentais para o re-conhecimento experiencial dessa unicidade *ātman/Brahman*. Sendo assim, as quatro principais *mahāvākyas* segundo a tradição vedantina são:

- (i) *Tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7),
- (ii) *Aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”) do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10),
- (iii) *Ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”) do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2),
- (iv) *Prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”) do *Aitareya Upaniṣad* (3.3).

Essas *mahāvākyas* são utilizadas para a aplicação do método *adhyāropa-apavāda*, que é o ápice de toda a *sādhana*. Esse método foi desenvolvido por Śaṅkarācārya e posteriormente aprimorado por Suresvarācārya, que era o seu discípulo dileto. Ele consiste numa sucessão sistemática de superimposições (*adhyāropa*), que são conceituais e deliberadas pelo mestre, e que são imediatamente

seguidas de suas retrações (*apavāda*), essas retrações removem tanto a superimposição que foi deliberada como as que já existiam, e com isso, desvela-se a unicidade *ātman/Brahman*. Mas o sentido da palavra *adhyāropa* no contexto do método *adhyāropa-apavāda* é um pouco diferente do seu sinônimo, *adhyāsa*, que é mais comumente utilizado para se referir à superimposição mundana, que constitui a condição ignorante e sofredora do sujeito. A evidência de que a superimposição engendrada pelo mestre (*adhyāropa*) é efetivamente distinta da superimposição mundana (*adhyāsa*), é justamente o seu caráter puramente eliminativo, pois trabalha estritamente com a negação sistemática dos erros superimpostos, i.e., *neti, neti*, – não é isso, não é aquilo. O último estágio do método *adhyāropa-apavāda* efetua-se com a aposição sintática (*samānādhikaraṇa*) entre os conceitos de *ātman* e *Brahman*, que são os dois polos das grandes sentenças upaniśádicas (*mahāvākyas*). Pelo fato de serem qualitativamente equivalentes, na aposição sintática ocorre uma dupla anulação, e é justamente nesse momento que recupera-se a consciência da não-dualidade ontológica entre *ātman* e *Brahman* (LOUNDO, 2015, p. 12-13).

Conclusão

Podemos concluir que, todo o processo de ensino-aprendizagem na tradição vedantina objetiva uma depuração da própria percepção da realidade, por meio da instrumentalização da razão, ou mais especificamente, por meio da razão upaniśádica ou razão soteriológica; e isso depende irrevogavelmente da presença de um mestre, pois é justamente na relação dialógica entre mestre e discípulo que as superimposições são eliminadas e a consciência não-dual é recuperada. Portanto, o principal objetivo do ensino vedantino é trazer a luz do conhecimento, e findar com as trevas da ignorância que nos aprisionam em um sofrimento circunstancial e ilusório, encaminhando-nos à libertação – *mokṣa*.

Referências bibliográficas

FLOOD, Gavin D. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

KLOSTERMAIER, Klaus K. *A survey of Hinduism*. New York: Suny Press, 2007.

LOUNDO, Dilip. *Adhyāropa-apavāda Tarka: the nature and structure of the soteriological argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta*. In: *The Journal of Hindu Studies*, v. 8, i. 1. Oxford: Oxford University Press and the Oxford Centre for Hindu Studies, 2015, pp. 65-96. Disponível em:

<<http://jhs.oxfordjournals.org/content/early/2015/02/15/jhs.hiv001.abstract>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

_____. A mistagogia apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. In: *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011, pp. 109-130. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1242/1398>>. Acesso em: 18 set. 2019.

_____. Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upaniṣads. In: *Cultura oriental*, v. 1, n. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2014, pp. 11-18. TIMALSINA, Sthaneshwar. *Consciousness in Indian philosophy*. New York: Routledge, 2009.

UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008.

ST 13 - A IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE À LUZ DO EVENTO PUEBLA: HISTÓRIA, TEOLOGIA, ARTICULAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS

A PIEDADE POPULAR EM JUAZEIRO DO NORTE À LUZ DAS ORIENTAÇÕES PASTORIAIS DE PUEBLA

POPULAR PIETY IN NORTH' JUAZEIRO IN THE LIGHT OF PUEBLA'S PASTORAL ORIENTATINOS

Benedito Tadeu dos Santos²³²

Resumo

A terceira conferência do Episcopado Latino Americano foi realizada no México, na Casa da Mãe dos povos da América Latina, A Virgem de rosto “mestiço” Nossa Senhora de Guadalupe e ocorreu entre os dias 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Foi um dos primeiros atos pastorais realizados por São João Paulo II, evento sonhado pelo Papa Paulo VI que desejava profundamente conhecer de maneira concreta o homem latino americano e suas realidades sociais e religiosas. Conhecer para melhor dialogar. Entre os diversos eixos temáticos abordados pela Conferência, que visava como articulações teológicas seguir o “espírito” do Vaticano II e os passos da Segunda Conferência do Episcopado Latino Americano de Medellín, está a análise e orientações para Piedade popular na América Latina. Todavia, refletir a Piedade popular diante de uma pluralidade de expressões religiosas que possuem variantes mesmo dentro do próprio contexto regional geograficamente, é uma tarefa quase homérica. Diante dessa compreensão, buscaremos analisar aspectos, orientações pastorais e motivações, resultantes da Conferência de Puebla, para que as práticas de Piedade Popular tenham cunho evangelizador, contribuindo assim com a missão da Igreja: resgatar a dignidade humana. O nosso objeto específico será contemplar as manifestações da Piedade Popular em Juazeiro do Norte, região do Cariri no Estado do Ceará. A terra do Padre Cícero Romão, a casa da “Mãe de Deus”, que recebe milhares de romeiros anualmente. À luz das orientações pastorais de Puebla, buscaremos contemplar como tais manifestações podem de fato ter caráter de evangelização e comunhão com a Igreja, mas também apresentam o perigo de tornar o evento romaria como elemento aglutinador de comércio da fé e fonte de captação de recursos econômicos para a cidade de Juazeiro do Norte. O que pode “esvaziar” todo o sentido religioso, realidade existente nos diversos santuários espalhados pelo mundo.

Palavras-chave: Puebla. Piedade Popular. Padre Cícero. Romaria. Evangelização.

²³² Mestre em História Social, PUC/SP. Mestrando em Teologia, PUC/SP

Abstract

The third Conference of the Latin American Episcopate was held in Mexico, at the House of the Mother of the Peoples of Latin America - the Virgin with a '*Mestizo*' face, Our Lady of Guadalupe - and took place from January 27 to February 13, 1979. It was one of the first pastoral acts carried out by Saint John Paul II, and an event dreamed by Pope Paul VI, who longed for an opportunity to get to know concretely the Latin American man and his social and religious realities. Get to now, to better dialogue with. Among the various thematic axes addressed by the Conference, which aimed, as theological articulations, to follow the 'spirit' of Vatican II and the steps of the Second Conference of the Latin American Episcopate of Medellín, is the analysis and orientations for popular piety in Latin America. However, reflecting popular piety in the face of the a plurality of religious expressions that have geographical variations, even within the regional context itself, is an almost Homeric task. Given this understanding, we will seek to analyze aspects, pastoral orientations and motivations, resulting from the Puebla Conference, so that the practices of Popular Piety have an evangelizing nature, thus contributing to the Church's mission: to rescue human dignity. Our specific object will be to contemplate the manifestations of Popular Piety in Juazeiro do Norte, Cariri region of Ceará State. The land of Father Cicero Romão, home of the "Mother of God", which receives thousands of pilgrims annually. In the light of the pastoral directions of Puebla, we will seek to contemplate aspects as such manifestations may indeed have the character of evangelization and communion with the Church, but may also present the danger of the pilgrimage becoming an agglutinating element for the faith trade and source of economic resources for the city of Juazeiro do Norte. The latter could "empty out" all religious meaning, a reality that exists in various shrines around the world.

Keywords: Puebla. Popular Piety. Father Cícero. Pilgrimage. Evangelization.

Introdução

Refletir sobre aspectos da Igreja Católica na América Latina e no Caribe, tornar-se um desafio, diante de tantas cores, diversidades culturais e expressões de fé, elementos próprios dos homens latinos americanos. Na história dos povos latinos americanos, marcados pela colonização e exploração de seus recursos, parte de sua identidade religiosa foi "cristianizada", mas sem contemplar a realidade do humano de maneira profunda e integral. A premissa apresentada pela Declaração "*Nostra Aetate*" não foi regra na história da Igreja Católica. O Concílio Vaticano II reconhece a existência de valores e riquezas nas diferentes tradições religiosas:

“Desde a antiguidade até a época atual, encontra-se entre os diversos povos certa percepção daquela força misteriosa que preside o desenrolar das coisas e acontecimentos da vida humana chegando mesmo às vezes ao conhecimento duma Suprema Divindade ou até o Pai”.

O complexo processo de colonização com os seus distintos interesses, fez com

que a evangelização na América Latina se atua com uma catequese para dominação. No centro da questão não estava a elevação da dignidade humana, o anúncio das boas novas e o acolhimento de novos filhos para a “Mãe” Igreja. Nessa perspectiva, a Terceira Conferência Episcopal Latino Americana em Puebla, tem uma sensibilidade de olhar as diferentes estruturas e culturas presentes na América Latina. Para tanto valoriza, instrui e motiva práticas e costumes, como apresentado acima, o nosso objeto de análise é a cidade de Juazeiro do Norte, na Região do Cariri. Com uma característica particular, Juazeiro é tida como a terra do Padre Cícero Romão Batista, não apenas um religioso, mas um humanista, que foi além do ensino de práticas piedosas, mas que buscou, por vezes fazendo uso do aparelho de Estado, elevar a dignidade humana em momentos difíceis, como os períodos de grande estiagem no sertão nordestino.

O humano como um ser religioso

Em Juazeiro do Norte o que predomina é um catolicismo piedoso, fruto das experiências que os primeiros romeiros vivenciaram ao encontrar o Padre Cícero na segunda metade do século XIX, tendo o “milagre eucarístico” como referencial de uma ação divina em tempos de carestia. Muitos destes romeiros fizeram residência em Juazeiro, ao lado do “padrinho” que orientava ao trabalho e oração, outros retornaram para suas cidades de origens, levando tais experiências, gerando assim, uma tradição própria do nordestino: incluir no ciclo litúrgico do ano as festas em que são celebradas as memórias do Padre Cícero e sua devoção.

Aventamos que nessa dialética entre a piedade popular e o ciclo litúrgico da Igreja, dentro duma catequese que tem como pondo de partida o humano e suas realidades e não um sistema de controle religioso ou fiscalização, os ritos piedosos conduzem a uma verdadeira experiência de fé. Para tanto, as expressões religiosas, a devoção aos santos, devem incluir o humano na dinâmica da vida eclesial, como orienta o documento de Puebla:

“A oração particular e a piedade popular, presentes na alma do nosso povo, constituem valores de evangelização; a liturgia é o momento privilegiado de comunhão e participação para uma evangelização que conduz à libertação cristão integral, autêntica”.

Além da maneira de expressar suas crenças e práticas próprias, os sertanejos

nordestinos, se autodenominam Católicos Apostólicos Romanos, todavia, são frutos do encontro entre diferentes matrizes: as religiões dos povos autóctones, as religiões de matrizes africanas e o catolicismo português. A Igreja tem diante de si desafios teológicos e pastorais, tendo em vista descobrir o potencial evangelizador da piedade popular. Nesta via nos deparamos com a fragilidade humana e com sua necessidade de sentir-se amado por Deus de maneira singular, como apresenta o Papa São João Paulo II em sua Encíclica *“Redemptor Hominis”*:

O homem não pode viver sem amor. Ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se não experimenta e se não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente. E por isto precisamente Cristo Redentor [...] revela plenamente ao homem o próprio homem”.

A experiência do amor de Deus passa por realidades humanas. Como resgata Greco, o homem religioso é aquele que foi tocado pela potência sagrada. Compreendendo a experiência como uma realidade que brota do encontro autêntico e direto com alguém ou com uma realidade concreta, o humano torna-se sujeito e objeto dessa experiência que o envolve por inteiro. Postulamos que na experiência religiosa autêntica todos os sentidos são explorados: imaginação, emoção, razão, vontade, memória, entre as demais faculdades espirituais e corporais, perpassando o humano por completo. Vai além dum simples sentir, é envolver-se com a realidade vivenciada em plenitude.

Na experiência religiosa, isso não acontece apenas de maneira individual, mas também coletiva. Não negligenciamos o fato da condição humana de que cada qual vivência a experiência religiosa conforme suas próprias condições humanas, e pode compreendê-la de diferentes maneiras. Mas a partir de uma experiência comunitária de fé, o grupo pode tornar-se fonte de resistência contra “ordens” opressoras e desenvolver em seu modo de vida práticas que geradoras de libertação e solidariedade, aproximando-os assim da vivência do Evangelho.

A espiritualidade apresenta-se como um motor para a vida religiosa, o que aguça a consciência e o comprometimento com os valores do reino de Deus. Nesse contexto, a Piedade popular, torna-se um importante instrumento de evangelização, mas também de resistência. Onde na imagem do Cristo sofredor, o sertanejo subjugado a condições opressoras, sonha com a ressurreição e com um tempo de paz e

fraternidade.

Puebla nos passos da *Evangelii Nuntiandi*

Em busca de compreender a diversidade de expressões religiosas coexistentes na América Latina, o Documento de Puebla apontará um caminho para a vivência de maneira eclesial a piedade popular:

“Entendemos por religião do povo, religiosidade popular ou piedade popular o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou existência cultural que a religião adota em um determinado povo. A religião do povo latino-americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um catolicismo popular”. “A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã, às grandes incógnitas da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital: engloba criadoramente o divino e o humano, Cristo e Maria, espírito e corpo, comunhão e instituição, pessoa e comunidade, fé e pátria, inteligência e afeto [.....] ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para alegria e humor, mesmo em meio de uma vida dura.”

Aventamos que tais postulados sejam uma maneira de confiar a piedade popular ao patrimônio espiritual da Igreja. Na Exortação Apostólica do Papa Paulo VI “*Evangelii Nuntiandi*”, o termo Piedade Popular é cunhado como uma via de Evangelização. Os valores da piedade popular são expostos como uma sede de Deus que somente os pobres e simples podem experimentar. No entanto, os perigos e limitações tais como: superstições, formação de seitas e ausência de vida eclesial concreta, são apontados pelo Santo Padre.

É relevante o termo “Piedade Popular” usado por Paulo VI, não apenas como questão de semântica, mas problemática com a terminologia “religiosidade popular”. Teme-se chamar a vivência religiosa do povo de religiosidade popular, para não assumir o caráter libertador e contestador de tais vivências frente a hierarquia religiosa. Religiosidade popular denuncia uma religião do povo simples, tida como menos ortodoxa e por isso uma religiosidade marginal.

Puebla não diverge da “*Evangelii Nuntiandi*”, mas a atualiza para o contexto da América Latina, propondo uma evangelização pedagógica e formação eclesial para as pastorais que atuam frente a tais movimentos. Como expõe Paulo VI, será a caridade pastoral que guiará, e ditará a maneira mais conveniente de agir diante da riqueza e da fragilidade das vivências da piedade popular.

Considerações finais

A pastoral dos romeiros, seguindo as diretrizes pastorais de Puebla, busca orientar e contemplar os valores evangélicos nas expressões de fé do povo.

A figura do Padre Cícero Romão, seus ensinamentos, transmitidos por tradição oral, bem como os lugares sacros de peregrinação como a Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, o Horto e a Basílica menor de Nossa Senhora das Dores, fazem parte do universo simbólico do sertanejo nordestino que se reconhece como afilhado do “Padim Ciço” e filho de Nossa Senhora das Dores.

A Piedade popular ou religião do povo, não está isolada de eventos sociais que alimentam a fé e a esperança do homem simples que mesmo diante da aridez da vida e do cativeiro imposto pelos sistemas, luta por libertação.

Juazeiro do Norte é considerada pelos devotos do Padre Cícero como uma cidade mística, lugar onde Deus desejou se manifestar por meio do “milagre eucarístico” ocorrido em 1o. de março de 1889, tendo como protagonista Maria do Araújo, uma beata do Padre Cícero, como expõe Cava. Tal suposto evento fez de Juazeiro centro das romarias no Nordeste. Todos desejavam encontrar com o Padre Cícero, receber seus conselhos e visitar a “terra da Mãe de Deus”. Conforme registros, o suposto milagre não foi reconhecido por Roma, o Padre Cícero Romão “caiu no exílio”, como aponta Dumoulin, e Maria do Araújo caiu no anonimato. No entanto, mesmo após o falecimento do Padre Cícero em 24 de março de 1934, as romarias intensificaram. Padre Cícero foi tido como santo pelo povo e seus conselhos entoados como benditos na voz dos romeiros que seguem em romaria:

Quem matou não mate mais, Quem roubou não roube mais. Romeiros de verdade, vivem na fraternidade. Ofereço esse bendito ao Padrinho conselheiro. Deu a palavra certa para sair do cativeiro.²³³

Conforme expõe Souza ao refletir sobre a Piedade Popular na Teologia do Papa Francisco, a mesma é tida como um lugar teológico, pensar Deus e suas manifestações na rotina da vida, fruto do Evangelho inculturado, que não pode ser ignorado, pois é obra do Espírito Santo. Souza ainda salienta que na teologia do povo, conforme a reflexão do Santo Padre, se alguém deseja saber quem é a Bem-

²³³ Canto de bendito popular entoado pelos devotos do Padre Cícero Romão.

Aventurada Virgem Maria, deve perguntar aos teólogos; todavia, se quiser saber como amá-la é necessário perguntar ao povo, pois o povo vive a Igreja e suas experiências de fé, mantém um patrimônio espiritual, como professa o catecismo de que o senso dos fiéis, encontrou, em todas as épocas, sua expressão em formas diversas de piedade que circundam a vida sacramental da Igreja.

Documentos Oficiais

Catecismo da Igreja Católica. Ed. Loyola: São Paulo, 1999, 457.

Compêndio do Vaticano II. Declaração “*Nostra Aetate*”. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000. p.620.

Paulo VI. Exortação Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*”. IV. 48. <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em 18/10/2019.

São João Paulo II. Carta Encíclica “*Redemptor Hominis*”. II, 10. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em 18/10/2019.

Conclusões da Conferência de Puebla – Texto Oficial: *Evangelização no Presente e no Futuro na América Latina*. Ed. Paulinas: São Paulo, 1979, pp. 305, 444, 448.

Referências bibliográficas

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Ed. Paz e Terra, 2a. Ed.: Rio de Janeiro, 1976, p. 45.

DUMOULIN, Annette. *Padre Cícero: Santo dos Pobres, Santo da Igreja – Revisões Históricas e Reconciliações*. Ed. Paulinas: São Paulo, 2017, 145.

GRECO, Carlo. *A Experiência Religiosa: Essência, valor, verdade – Um Roteiro de Filosofia da Religião*. Ed. Loyola: São Paulo, 2009, pp. 87, 307.

SOUZA, Ney. *Teologia do Papa Francisco: Piedade Popular*. Ed. Paulinas: São Paulo, 2019, p. 10.

A JUVENTUDE BRASILEIRA COMPORTAMENTO POLÍTICO E RELIGIOSO DE PUEBLA À TEGUCIGALPA

José Eduardo Rodrigues²³⁴

Resumo

Nossa proposta de trabalho visa compreender como é representado o comportamento dos jovens entre a política, religião e família diante da quantidade de informações fornecidas pela Igreja Católica através de documentos de conscientização e preparação para discutir os problemas em relação a juventude na América Latina e no Caribe. Quais foram os compromissos propostos para a evangelização na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizado em Puebla em 1979 e na 37ª Assembleia Geral Ordinária do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) em 2019 a respeito da juventude em Tegucigalpa? Qual é o olhar da Igreja diante destes comportamentos? Estas indagações nos visitam e nos animam a pesquisar sobre o apoio e ênfase dado em preparação para os eventos de Puebla e Tegucigalpa. O olhar para a juventude, hoje incentivado pelo Papa Francisco, está recebendo a devida atenção? Quais os problemas em 1979 que se aproximam de 2019 e como trata-los? Existe uma carência essencial para o prosseguimento e continuidade da relação entre a Igreja e a juventude nos grandes centros urbanos? Além disso, destacaremos a visão não essencialista sobre a cultura do descarte humano decorrentes das tecnologias. Nosso posicionamento não vai contra a tecnologia, mas ao uso incorreto da mesma, que no pensamento comum, que atinge diretamente os jovens e na maioria das vezes focados em: racismo, homofobia, feminismo e o meio ambiente. Conclui-se que estes temas estão sendo discutidos na Igreja e nos lares, porém os fiéis jovens ainda não estão recebendo orientações religiosas adequadas. A Internet tem sido o meio e subsídio para a formação desses jovens face as mudanças socioculturais decorrentes do avanço da tecnologia e das propostas de evangelização, sem o diálogo do ódio existente nas mídias sociais.

Palavras-chave: Juventude. Família. CNBB. Puebla. Tegucigalpa. Tecnologia.

Abstract

Our work proposal aims to understand how the youth behaves from a political, religion and family's perspective, when facing the information provided by the Catholic Church through awareness documents and preparation sessions to discuss issues during youth age in Latin America and Caribe. What were the proposed commitments for evangelization held at the II General Conference of the Latin American Episcopate in Puebla during 1979 and at the 37 th Ordinary General Assembly of the Latin American Episcopal Council (CELAM) in 2019 in Tegucigalpa regarding youth? What is the Church's; perspective about such behaviors? These questions encourage us to research more about the foundational aspects and emphasis that occurred in

²³⁴ Rodrigues, José Eduardo, Mestre em Engenharia Elétrica (USP-SP), Professor Adjunto na cadeira de engenharia elétrica da (UNIP), Pesquisador no Grupo de Pesquisa Religião e Política (PUC-SP) e estudante de Teologia (PUC-SP), vinculado ao ST 13 - A Igreja Católica na América Latina e no Caribe à Luz do evento Puebla: História, Teologia, Articulações Sociais E Políticas.

preparation for Puebla and Tegucigalpa sessions. Is the importance of youth, encouraged today by Pope Francis, receiving enough attention? What are problems that existed in 1979 compared to the ones in 2019 and how to address them? Is there an essential gap for the continuity of relationship between the Church and youth in large urban centers? Additionally, we will highlight the non-essentialist perspective around the cultural disposal of humanity, as a result of the usage of high-tech resources. Our view is not against technology, but around the misuse of that, which in common sense, directly affects young people and very often is focused on: racism, homophobia, feminism and the environment. As an outcome, we concluded that these themes are being discussed in the Church and at home, however, religious youth is not receiving proper spiritual guidance yet. The Internet has been used as the mean and channel to develop these Young people due to the social and cultural changes resulted from the technology progress and the evangelization proposals, without the hating dialogue that exists in social media.

Keywords: Youth. Family. CNBB. Puebla. Tegucigalpa. Technology.

Introdução

A transformação política e social dos jovens ocorridas após a conferência de Medellín e com os preparativos para a conferência geral em Puebla demonstram que poucos preparativos e registros sobre as ações para que os jovens fossem protagonistas. Isto, nos indaga como poderia haver comunhão diante dos momentos confusos e contraditórios pelo qual passavam e em Tegucigalpa a falta de informações principalmente em relação as ações políticas da juventude ainda foram menores, mesmo com a animação do Papa Francisco que a todo momento incentiva os jovens a não ficarem calados.

O padre dominicano Gustavo Gutierrez no final da década de 1960 realizava um trabalho de assessoria para as comunidades no Peru evidenciando os resultados dos impactos sociopolíticos com uma realidade social fundamentada na opção pelos pobres. A teologia da libertação TdL insere-se entre nas comunidades com uma visão natural e interacionista integrando os movimentos espiritualistas com a vida política e social (SOUZA & SBARDELOTTI, 2019, p. 262,263).

Muito se dá na mudança das estruturas pelas motivações encontradas nos jovens nas décadas de sessenta e setenta, isto proporcionava grandes mudanças comportamentais e sociais, quebrando as estruturas normativas, militares e regradas que eram dificilmente desmanteladas e que permaneceram durante muitos anos na opressão dos mais pobres.

Neste cenário o romper com as estruturas normativas eram assumidos pelos jovens universitários em busca de espaços e formas de vida alternativas as opressões normatizadas, e assim, com este perfil e a evolução até os dias mais recentes como no encontro realizado em Tegucigalpa, o Papa Francisco vem buscando a comunhão e adesão filial, de maneira muito especial com uma forma carinhosa e seguindo o evangelho ele propõe a todos que assumam a responsabilidade diante do fenômeno migratório e coloca diante da Igreja o comprometimento dispostos na ação definida por quatro verbos, sendo estes acolher, promover, integrar e proteger os imigrantes.

O jovem, aspecto religioso

O jovem, desde a sua origem histórica possui características desbravadoras diante de toda a evolução social, política, econômica bem como religioso. A sua contribuição diante das perspectivas tecnológicas também possui um diferencial, pois eles nascem em uma época em que tudo que se respira possui tecnologia embutida.

A Ação Católica Brasileira de 1935, e todos os movimentos da década de 60 e 70 tinham como missão de retomar espaço no corpo social em que avançavam idéias contrárias à religião cristã em geral e ao catolicismo em particular (In. MATTOS, 2014). O poder de mobilização perante todas as inovações progressistas, social e religiosa tiveram contribuição para a formação de massa levantadas diante das bandeiras destes movimentos juvenis e principalmente relacionados a um comprometimento socio cultural desses jovens de ambos os sexos.

As estruturas familiares principalmente dos líderes tinham como base a religião e prioritariamente as religiões cristãs que obedeciam a critérios evolutivos decorrentes da abertura do pensamento e ação propostos no Concílio Vaticano II. Assim, existe um cenário traduzido em nossos tempos, onde passaram diversas transformações comportamentais e sociais, as quais, receberam influências sobre a forma comportamental e a construção das suas identidades.

O comportamento juvenil de Tegucigalpa pode-se dizer que é afetado pelo relativismo, a juventude continua realizando celebrações e festas tradicionais na Igreja, porém possuem um acento menor, tanto na vida religiosa quanto política social. Estes comportamentos menos críticos são submetidos a atitudes de massa, porém momentâneo e não contínuo sem um idealismo tradicional. As novas interpretações as quais são submetidos não possuem de forma firme e consistente os

enfrentamentos de decisões e posturas de luta pelos direitos sociais, muitos inclusive não conseguem nem mesmo saber o motivo pelo qual estão reunidos em uma reivindicação e isto, afetam como afetavam em Puebla a juventude.

Valores como o respeito aos mais velhos, raça, sexo, entre outros estão sendo deixados de lado passando a estruturar uma autonomia e auto realização deixando de lado os valores tradicionais imputados na sociedade como disciplina. O jovem religioso também é afetado por esta forma social apresentada e isto, vem a possuir também um reflexo comportamental nas casas de formação, fazendo com que os formadores tenham que aperfeiçoar e trabalhar o lado psicológico da formação para trazer a realidade da necessidade de compreensão de partilha comunitária e não um comportamento egocêntrico.

O jovem, aspecto social

A geração jovem surge em Puebla diante de um comportamento cheio de mudanças e explosões sociais, jovens intelectuais que constituíram-se na década de cinquenta “geração Beat”, possuíam uma grande angustia por uma formação com pensamento mais crítico, posteriormente criam movimentos que mudam o modo de vida nas décadas seguintes, influenciando os movimentos políticos e os gêneros musicais diante de uma repressão.

A juventude, passa a ter um papel importante na história pois, assumem novos valores, novas condutas e abrem novas perspectivas para a sociedade. Muito do que se inferiu na sociedade foi proveniente também das mudanças radicais que estavam ocorrendo na Europa, isto era um comportamento global apesar de ainda não serem utilizados termos de globalização Antonio Ramos do Prado faz uma afirmação sobre o perfil da juventude brasileira e diz:

“A juventude brasileira frente ao regime militar tem um perfil de atuação política integrada nos movimentos sociais. É um grande desafio entender o conceito de cultura juvenil, caracterizada hoje pela urbanidade”. (PRADO, 2012, p. 69).

A juventude atual como em outras gerações é alimentada pelos desejos, encontrando-se nos pontos mais comuns e ao mesmo tempo estranhos como saída de metrô, becos, calçadas, postos de gasolina entre outros. Sempre ocorreram e

sempre ocorrerão repressões sobre as atitudes dos jovens, na Igreja, na sociedade, na escola e até nos lares, tal postura, é reflexo de uma repressão também sofrida pelos seus antecessores, escondidos por máscaras, fantasias entre outras em festividades públicas como forma de se colocar para fora a sua repressão interior, desvelando para o mundo algo de seu desejo interior.

As mudanças comportamentais são constantemente alertadas pelos líderes religiosos, políticos e pelos formadores acadêmicos e das casas religiosas bem como nos seminários. Os jovens têm demonstrado uma resposta ao chamado de ir às ruas em sintonia com o Papa Francisco para lutar pelos direitos. Um exemplo citado por (José Antonio Trasferetti e Tiago Duque, 2014) neste sentido foi a capacidade de movimentação socio comportamental ocorrida no Brasil entre os meses de junho e julho de 2013 em um cenário econômico e influenciados pelos meios de comunicação que facilitaram uma articulação e capacidade de articulação esquecida desde as grandes manifestações pelas “diretas já”, constituído da maioria jovem reunidas em protestos que iniciou-se com o passe livre e depois agrupou outras bandeiras como criminalização da homofobia, patologização da homossexualidade “cura gay” entre outras, as quais não foram plausíveis de identificação decorrente da grande variedade de intensões o que fez com que o movimento perdesse força (PESSINI & ZACHARIAS, 2014, p.86-87).

Em outro momento durante as “copas das confederações”, outro chamado atendido como um alerta ocorreu tendo os jovens como protagonistas também articulados pelas redes de comunicações sociais, estas ações fizeram com que os gestores de políticas tivessem uma ação imediata para que não se formassem manifestações e reivindicações em série inferindo a crítica social como chamamento a viver a esperança e a caridade (PESSINI & ZACHARIAS, 2014, p.86-87).

Estes acontecimentos demonstram que o jovem de Puebla ainda vive no mesmo entusiasmo no jovem de Tegucigalpa, porém com uma pequena diferença que faz com que hoje o movimento fique fragilizado e está na falta de líderes natos e ou preparados para centralizar e direcionar a grande massa, mesmo vivendo com uma grande facilidade de articulação política pelos meios de comunicação (PESSINI & ZACHARIAS, 2014, p.86-87).

Considerações finais

Em Tegucigalpa na mensagem dirigida ao Povo de Deus, os bispos, inicialmente, reiteram a "comunhão e a adesão filial ao Papa Francisco, de maneira especial neste momento em que alguns grupos e interesses particulares rejeitam sua missão de Pastor universal da Igreja Católica" (AZEVEDO, 2019).

Desta forma, se entende que a Igreja se preocupa com o jovem, com seu comportamento e com a sua falta de identidade para com a sociedade e com a comunidade. O jovem deve se prover de motivação, energia e fé para que tenha um coração liberto da ganância, do egocentrismo e deve ser movido pelo desejo principal de estar aberto a Deus como seu criador e aberto ao seu próximo seguindo os ensinamentos realizados por Jesus Cristo. Agindo assim, o jovem terá um momento triunfal não só consigo, mas com todos os seus semelhantes o ápice do encontro com Deus que veio não para condenar, mas para salvar o mundo das injustiças sociais. O jovem necessita ter um perfil de liderança para continuar sendo protagonista na história. O espírito jovem religioso e social sempre será o movimento da humanidade, ser protagonista impacta em moral, ética e vida em sociedade. Este tripé é que levará a termos uma sociedade mais justa, humanitária e cristã.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Dom Walmor de Oliveira, *Mensagem do CELAM ao Povo de Deus, Diocese de União Vitória*, 2019. Disponível em: <https://www.dioceseunivitoria.org.br/2019/05/presidente-da-cnbb-transmite-mensagem-do-celam-ao-povo-de-deus/>. último acesso em: 13/09/2019.
- CELAM, *I Semana Latino-Americana sobre a Iniciação à Vida Cristã*, Puebla de los Ángeles, 2019.
- CNBB, *Jovens conectados*, cursos gratuitos de formação da Pastoral Juvenil, <https://jovensconectados.org.br/inscreva-se-ja-para-os-cursos-gratuitos-de-formacao-da-pastoral-juvenil.html>, acesso em 08/06/2019.
- Documento Final do Sínodo dos Bispos: *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*, disponível em: <http://www.cnbb.org.br/os-jovens-a-fe-e-o-discernimento-vocacional/>, acesso em: 08/08/2019.
- DUQUE, Eduardo, *Os Jovens e a Religião na Sociedade Actual, Comportamento, Crenças, Atitudes e Valores no Distrito de Braga*. Braga: Council of Europe Secretaria de Estado da Juventude, Instituto Português da Juventude, 2007.
- In. MATTOS, André Luiz R. de R., *Uma História da UNE (1945-1964)*, São Paulo: Pontes, 2014. Disponível em:

<https://arquivosdemovimentoestudantil.wordpress.com/2016/12/12/a-formacao-da-juventude-universitaria-catolica-juc/> último acesso em 11/10/2019.

PRADO, Antonio Ramos, *Cultura juvenil*, Revista Encontros Teológicos nº 63 Ano 27 / número 3 / 2012.

SOUZA, Ney de; SBARDELOTTI, Emerson, organizadores, *Puebla Igreja na América Latina e no Caribe, opção pelos pobres, libertação e resistência*, Editora Vozes, 2019.

ZACHARIAS, Ronaldo; PESSINI, Leo, *Ética teológica e juventudes II: interpelações recíprocas*, 1º ed. Aparecida, SP, Editora Santuário 2014.

ECOTEOLOGIA EM PUEBLA: UM PONTO DE PARTIDA PARA O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA NA IGREJA LATINO-AMERICANA²³⁵

ECOTHEOLOGY IN PUEBLA: A STARTING POINT FOR THE DEVELOPMENT OF ECOLOGICAL AWARENESS IN THE LATIN AMERICAN CHURCH

André Gustavo Di Fiore²³⁶

Resumo

A Conferência de Puebla transcorreu a partir da preocupação da Igreja latino-americana pós-conciliar com a missão evangelizadora no continente e em meio às transformações e problemas sociais próprios de sua época. Nesse sentido, à luz das aberturas trazidas pelo Concílio Vaticano II, procurou dialogar com a realidade social na opção preferencial pelos pobres visando uma teologia que brota do povo e de sua realidade, compreendendo Cristo e o evangelho a partir da realidade histórica e dos dramas sociais marcados por um crescente individualismo consumista que leva a exclusões, diferenças sociais e fortes impactos ao meio ambiente. Assim, tendo como base essa relação de consumo versus degradação ambiental constatada pela conferência de 1979, o objetivo geral deste trabalho foi o de verificar a contribuição de Puebla para o desenvolvimento de uma ecoteologia na Igreja latino-americana. Para tanto, estruturou-se em três objetivos específicos: o paradigma da ecologia versus sociedade de consumo; a teologia ecológica em Puebla e conceito de libertação integral; e a ecoteologia em Puebla apontando pistas para práticas pastorais ecologicamente conscientes. Através de pesquisa bibliográfica orientada pelo método “ver, julgar e agir”, foi possível concluir que a Conferência de Puebla, mesmo não apresentando uma concepção sistematizada sobre ecologia, pois concentra a questão ecológica apenas na ideia consumo dos recursos naturais, traça um panorama de reflexão de desenvolvimento sustentável a partir do conceito de libertação integral, favorecendo uma consciência ecológica embrionária, mas fundamental para o desenvolvimento de uma ecoteologia capaz de dialogar com a sociedade e propor avanços em prol da casa comum.

Palavras-chave: Puebla. Consciência ecológica. Ecoteologia latino-americana.

²³⁵ Pesquisa comunicada no VII Congresso ANPTECRE “Religião e Crise Socioambiental” com vinculação à Sessão Temática “A Igreja Católica na América Latina e no Caribe à luz do evento Puebla: História, Teologia, Articulações Sociais e Políticas” (ST 13).

²³⁶ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP (Bolsista CAPES), Mestre em Teologia pela mesma universidade e Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo – CNPQ vinculado à Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC SP. E-mail: andre.contabilidade@terra.com.br.

Abstract

The Puebla Conference proceeded from the concern of the post-conciliar Latin American Church with the evangelizing mission on the continent and amidst the transformations and social problems of its time. In this sense, in the light of the openings brought by the Second Vatican Council, it sought to dialogue with the social reality in the preferential option for the poor aiming at a theology that springs from the people and their reality, understanding Christ and the gospel from the historical reality and the social dramas. marked by a growing consumerist individualism that leads to exclusions, social differences and strong impacts on the environment. Thus, based on this relationship of consumption versus environmental degradation found by the 1979 conference, the general objective of this paper was to verify Puebla's contribution to the development of an ecotheology in the Latin American Church. To this end, it was structured in three specific objectives: the paradigm of ecology versus consumer society; ecological theology in Puebla and concept of integral liberation; and ecotheology in Puebla pointing clues to ecologically conscious pastoral practices. Through bibliographic research guided by the "see, judge and act" method, it was possible to conclude that the Puebla Conference, even without presenting a systematized conception of ecology, since it concentrates the ecological question only on the idea of the consumption of natural resources, draws a panorama of reflection of sustainable development based on the concept of integral liberation, favoring an embryonic ecological awareness, but fundamental for the development of an ecotheology capable of dialoguing with society and proposing advances for the common home.

Keywords: Puebla. Ecological awareness. Latin American ecotheology.

Introdução

A Conferência de Puebla (1979) teve como fio condutor o processo de evangelização na América Latina e propôs de forma prática e paradigmática temas para o desenvolvimento da missão evangelizadora frente aos desafios sociais que se apresentavam. Enfim, Puebla não foi uma conferência teórica e doutrinal, mas prática e pastoral, que teve a preocupação, à luz das aberturas do Concílio Vaticano II, de dialogar com a realidade social na opção preferencial pelos pobres (Cf. DP 733-735) e pelos jovens e viver uma teologia que brota do povo e das realidades sociais, compreendendo Cristo e o evangelho a partir da realidade histórica e dos dramas da sociedade latino-americana.

Nesse contexto, uma situação levantada pela Conferência de Puebla são os desafios da evangelização frente ao crescimento de uma sociedade individualista e de consumo exagerado (Cf. DP 312), que leva a exclusões, diferenças sociais e fortes impactos ao meio ambiente (Cf. DP 139), o que deixa transparecer que a conscientização ambiental, já em forte desenvolvimento na sociedade da época,

também passa a fazer parte das preocupações da Igreja no continente. Portanto, o objetivo geral deste trabalho, que se conduz por pesquisas bibliográficas orientadas pelo método “ver, julgar e agir”, consiste em verificar a contribuição de Puebla para o desenvolvimento da consciência ecológica e de uma ecoteologia na Igreja latino-americana. Para tanto, estrutura-se em três objetivos específicos: primeiramente trabalha o paradigma da ecologia versus sociedade de consumo proposto pelo documento de Puebla; em seguida reflete sobre a teologia ecológica em Puebla e conceito de libertação integral (DP 141) que leva ao conceito de sustentabilidade; por fim, procura refletir sobre a ecoteologia em Puebla identificando as propostas pastorais da fé para uma consciência ecológica.

1. Puebla e o paradigma da ecologia versus sociedade de consumo: Um olhar para as mudanças sociais

Assim como aquela realizada em Medellín (1968) a Conferência de Puebla teve como desafio a recepção das propostas conciliares por parte da Igreja presente na América Latina. “Dois momentos de uma única vontade eclesial, a de tornar vivo em nosso continente o espírito do Concílio Vaticano II” (ALESSANDRI, 1982, p. 15), tanto a conferência de Medellín como a de Puebla, estruturam-se a partir da reflexão da realidade social, econômica e cultural dos povos latino-americanos em meio à situações e dilemas próprios deste continente. Em Puebla, o fio condutor foi a preocupação com o processo de evangelização (Cf. FIORE, 2019, p. 348) dos povos latino-americanos à luz do Vaticano II mas sem perder de vista seus dramas e desafios, alegrias e esperanças (GS 1).

Nesse sentido, ao compreender a realidade, entre outros elementos, Puebla faz um alerta para as “visões inadequadas do homem na América Latina” (Cf. DP 304 ss) em que “teorias e ideologias introduzem em nosso continente novos enfoques sobre o homem, que parcializam ou deformam aspectos de sua visão integral ou a ela se fecham” (DP 307) e considera uma delas, a “consumista” como a menos consciente e mais generalizada, onde a pessoa humana “é vista como instrumento de produção e objeto de consumo” em que “tudo se fabrica e se vede em nome dos valores do ter, do poder e do prazer” (Cf. DP 311), “a serviço de uma sociedade de consumo [que] apresenta-nos uma visão individualista do ser humano” (DP 312) e que leva à uma secularismo que constantemente propõe de formas “diversas, uma civilização de

consumo, o hedonismo erigido em valor supremo, uma vontade de poder e de domínio” (DP 435). Portanto, a conferência de 1979 ao analisar a sociedade em que está inserida a identifica como uma sociedade de consumo, marcada pelo individualismo e hedonismo, e vai mais além, uma sociedade de exploração irracional dos recursos naturais onde “deteriorar-se a relação do homem com a natureza pela exploração irracional de seus recursos e a contaminação do ambiente, com o aumento de graves prejuízos para o homem e para o equilíbrio ecológico” (DP 139).

Nesse contexto, a conferência de Puebla, apesar de não fazer nenhuma reflexão aprofundada sobre o tema ecologia (Cf. MURAD, 2018, p. 9), justamente por não ter foco na questão ecológica e sim na evangelização, traz às reflexões da Igreja na América Latina a novidade do paradigma da ecologia versus sociedade de consumo, ou seja, uma cultura consumista e hedonista que se contrapõe ao meio ambiente num espírito de exploração dos recursos naturais em nome do consumo. Portanto, pode-se dizer que Puebla constitui um ponto de partida para o desenvolvimento da consciência ecológica na Igreja latino-americana.

2. A teologia ecológica em Puebla e o conceito de libertação integral: um ponto de partida

O amor de Deus que nos dignifica radicalmente se faz necessariamente comunhão de amor com os outros homens e participação fraterna; para nós, hoje em dia, deve tornar-se sobretudo obra de justiça para com os oprimidos (Cf. Lc 4,18), esforço de libertação para quem mais precisa. De fato, “ninguém pode amar a Deus a quem não vê, se não ama o irmão a quem vê” (1 Jo 4,20). Todavia a comunhão e a participação verdadeiras só podem existir nesta vida projetadas no plano bem concreto das realidades temporais, de tal modo que o domínio, o uso e a transformação dos bens da terra, dos bens da cultura, da ciência e da técnica se vão realizando em um justo e fraterno domínio do homem sobre o mundo, tendo-se em conta o respeito da ecologia. (DP 327)

O trecho do documento de Puebla acima citado faz ecoar a necessidade de uma teologia ecológica a partir da opção preferencial pelos pobres num espírito de justiça e paz que liberte os mais oprimidos das situações que ferem sua dignidade. Puebla então propõe práticas efetivas que visam compreender e superar desafios à luz de realidades concretas e, tendo como referência a perfeita comunhão intratrinitária, promover também a comunhão entre os homens e destes com a natureza, num dinamismo de cuidado e respeito ecológicos (Cf. Gn 2,15).

Nesse sentido, as entrelinhas de Puebla denotam uma ecologia entrelaçada ao conceito de comunhão e amor a Deus, fonte e princípio de todas as coisas, onde o amor ao próximo, a comunhão e práticas voltadas ao bem comum e cuidados com a casa comum são reflexos quotidianos do amor à Deus e exemplo deste amor trinitário a ser seguido pela humanidade, num dinamismo de libertação integral que resgate a dignidade dos mais oprimidos. Para SILVA (2007, p. 69),

A afirmação de que a Trindade é o princípio de todas as coisas, favorece a elaboração do entendimento sobre o termo Pericórese trinitária como fio condutor no desenvolvimento da teologia trinitária e sua aplicação no contexto latino-americano a partir da realidade dos pobres e dos desafios do meio ambiente e da ecologia.

Para Puebla é desejo dos povos latino-americanos “uma libertação integral que não se esgote no quadro de sua existência temporal, mas que se projete na plena comunhão com Deus e com os irmãos na eternidade, comunhão que já se começa a realizar, embora imperfeitamente, na história” (DP 141). Portanto, Puebla faz uma relação entre os desafios da evangelização e seu conteúdo, que deve levar em conta uma Cristologia em que “Cristo, nossa esperança, está no meio de nós, como enviado do Pai, animando com seu Espírito a Igreja e oferecendo sua palavra e sua vida ao homem de hoje, para levá-lo à sua libertação integral” (DP 166) à “uma vida de comunhão e participação” (DP 1166). “Se, portanto, o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres (Jo 8,36).

Nesse sentido, apesar de Puebla não ter como objeto a reflexão ecológica, oferece um ponto de partida para o desenvolvimento desta consciência na Igreja latino-americana. Isso se dá pelo fato de que Puebla, sendo pioneira na utilização do termo ecologia, o traz a partir da ideia de comunhão, da relação ideal entre uns e outros e entre humanidade e criação e entre criação e criador, relação esta ferida e comprometida pelo orgulho e soberba humanos (Cf. LS 66).

3. Ecoteologia em Puebla: propostas pastorais da fé para uma consciência ecológica

Conforme destacado no tópico anterior, em Puebla a questão ecológica está intimamente ligada à ideia de libertação integral que envolve o desenvolvimento humano, a superação de problemas sociais, a garantia da dignidade humana e

comunhão entre humanidade e criação num processo de comunhão orientada pela relação intratrinitária e é nesse contexto que Puebla lança as sementes para uma ecoteologia latino-americana capaz de alinhar reflexões sociais àquelas ecológicas.

Percebe-se que esta semente germinou e floresceu; Francisco, em sua encíclica *Laudato Sí* traz o conceito de Ecologia Integral que “requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano” (LS 11), conceito que se alinhava muito bem com a ideia de libertação integral, pois

a liberdade humana pode prestar a sua contribuição inteligente para uma evolução positiva, como pode também acrescentar novos males, novas causas de sofrimento e verdadeiros atrasos. Isto dá lugar à apaixonante e dramática história humana, capaz de transformar-se num desabrochamento de libertação, engrandecimento, salvação e amor, ou, pelo contrário, num percurso de declínio e mútua destruição (LS 79).

Nesse sentido, Puebla contribuiu significativamente abrindo as portas para uma ecoteologia prática, integrada à sociedade que leva em conta o ser humano e suas relações conflituosas. Essa evolução está claramente presente na reflexão da Igreja como demonstra a encíclica *Laudato Sí*.

Por fim, uma proposta que estas pesquisas iniciais podem trazer à reflexão é a ideia de educação integral viabilizada na prática por pastorais ecológicas destinadas ao desenvolvimento crítico e consciente do indivíduo para que este, a partir de sua fé, possa contribuir com o avanço de práticas de consumo coerentes ao espírito de comunhão, vencendo assim a cultura consumista do exagero hoje presentes na sociedade. Contudo, como este trabalho se trata de uma pesquisa em andamento, resultados mais ampliados e aprofundados serão retomados em artigo científico a ser publicado quando do encerramento da presente pesquisa.

Conclusão

Através de pesquisas bibliográficas orientadas pelo método ver, julgar e agir, este *paper* pode concluir em linhas gerais que a Conferência de Puebla, apesar de não apresentar uma concepção clara e sistemática sobre ecologia e problemas ambientais, pois concentra a questão ecológica apenas na ideia consumo dos

recursos naturais, traça uma panorama de reflexão de desenvolvimento sustentável a partir da opção preferencial pelos pobres e do conceito de libertação integral, favorecendo uma consciência ecológica embrionária na Igreja latino-americana, mas fundamental para o desenvolvimento de uma ecoteologia onde a fé é capaz de dialogar com a sociedade e propor avanços em prol da casa comum e seu desenvolvimento pode ser constatado na proposta de uma Ecologia Integral lançada por Francisco. Indo além, este trabalho propõe também o desenvolvimento de um processo de educação integral viabilizado por pastorais ecológicas orientadas para estes fins.

Contudo, vale destacar que, por ser este texto fase inicial de pesquisa em andamento, as conclusões apresentadas, bem como profundidade das pesquisas, carecem de maior expansão e de referenciais, que serão apresentados futuramente em artigo científico quando da conclusão das pesquisas aqui propostas.

Referências bibliográficas

ALESSANDRI, H. *O futuro de Puebla: Repercussão social e eclesial*. São Paulo: Paulinas, 1982.

CELAM. *Documento de Aparecida: Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Conclusões da Conferência de Puebla: Texto oficial*. São Paulo: Paulinas, 1979.

DOCUMENTOS DA IGREJA. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007.

FIORE, André Gustavo Di. Os leigos em Puebla e a evangelização na América Latina. In: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson (Orgs.). *Puebla Igreja na América Latina e no Caribe: Opção pelos pobres, libertação e resistência*. São Paulo: Paulinas, 2019, pp. 347-356.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Sí: Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

MURAD, Afonso. O desafio socioambiental para a fé cristã em Medellín e Puebla. In: COLÓQUIO TEOLOGIA E PASTORAL 50 ANOS DE MEDELLÍN – DE MEDELLÍN À FRANCISCO, 5., 2018, Belo Horizonte. Anais.

SILVA, Maria Freire da. Os Elementos trinitários de Puebla. *Revista de Cultura Teológica*, v. 15, n. 61, São Paulo, p. 63-82, out./dez. 2007.

O PRINCÍPIO DE COOPERAÇÃO EM DISCURSOS ECOLÓGICOS

THE PRINCIPLE OF COOPERATION IN ECOLOGICAL DISCOURSES

Renato Arnellas Coelho²³⁷

Resumo

Introdução. O tema da ecologia é bastante complexo e não sem posicionamentos antagônicos segundo o tipo do locutor e os interesses de cada parte em jogo. Na presente análise, considerar-se-á as dificuldades linguísticas da abordagem do tema, tomando-se como base alguns discursos do atual (2019) ministro do meio ambiente no Brasil, Ricardo Salles, bem como de alguns de seus opositores. *Método.* Em cada discurso há pressupostos envolvidos que podem interferir numa avaliação objetiva dos fatos, donde a utilidade de avaliá-los sob o critério do Princípio de Cooperação (ou Princípio Cooperativo) de Herbert Paul Grice, filósofo da linguagem, o qual busca extrair o que pode ser proveitoso ou não em cada discurso em vista de uma comunicação efetiva e performativa. *Objetivos.* Com o uso do Princípio da Cooperação no debate ecológico, busca-se, de um lado, evitar uma análise baseada em um relativismo absoluto, no qual se acreditaria que cada parte teria razão sob a própria ótica, independentemente do fator objetivo, e, de outro lado, chegar a uma real e objetiva contribuição e encaminhamento prático do tema, auxiliando-se para isso de contribuições relevantes advindas do documento de Puebla e da encíclica Laudato Si. *Resultados e conclusão.* Como a escolha prática de políticas públicas relevantes ao meio ambiente nem sempre consiste em se posicionar sobre algo ser claramente certo ou errado, mas permanecendo por vezes no campo da incerteza, exigindo assim bastante prudência e estudo da parte do agente político, é preciso que o diálogo entre as partes divergentes ocorra de modo proveitoso para todos, identificando em cada discurso possíveis interesses conflitantes com o bem comum que devem ser descartados, aproveitando, todavia, das contribuições sólidas dos estudos científicos feitos nessa área, de modo que a política siga o seu reto uso e aplicação na vida da sociedade a curto e longo prazo. Nesse sentido, considerando a real situação das questões ambientais na sociedade moderna, buscando-se o bem comum e afastando-se de interesses particulares, os documentos supracitados da Igreja Católica podem frutuosamente orientar uma análise séria e positiva sobre o tema da ecologia.

Palavras-chave: Princípio de Cooperação. Puebla. Laudato Si. Políticas públicas. Ecologia.

Abstract

Introduction. Ecology is a very complex subject and with many opposing positions according to the type of the speaker and the interests of each part at stake. In the present analysis, the linguistic difficulties regarding this subject will be considered,

²³⁷ Renato Arnellas Coelho. Mestre em Teologia pela PUC-SP. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Bolsista CAPES. E-mail: renatoac83@gmail.com. ST 13: A Igreja Católica na América Latina e no Caribe à luz do evento Puebla: História, Teologia, Articulações Sociais e Políticas.

taking as examples some speeches of the current (2019) environment minister of Brazil, Ricardo Salles, as well as some of his opponents. *Method*. In each discourse there are assumptions involved that may interfere with an objective assessment of the facts, hence the usefulness of evaluating them under the criterion of the Cooperation Principle (or Cooperative Principle) of Herbert Paul Grice, the philosopher of language, who seeks to extract what can be useful or not in each discourse in view of an effective and performative communication. *Objectives*. By using the Principle of Cooperation in the ecological debate, one seeks, on the one hand, to avoid an analysis based on absolute relativism, in which it would be believed that each part would be right from its own perspective, regardless of the objective factor, and, on the other hand, one seeks to arrive at a real and objective contribution and practical direction of the subject, making use of relevant contributions from the document of Puebla and the encyclical Laudato Si. *Results and conclusion*. As the practical choice of environmentally relevant public policies does not always consist in positioning oneself about something being clearly right or wrong, but sometimes remaining in the field of uncertainty, thus requiring a great deal of prudence and study by the political agent, it is necessary that the dialogue between the divergent parts be beneficial for all, identifying in each discourse possible conflicting interests with the common good that should be discarded, but taking advantage of the solid contributions of scientific studies in this area, so that politics may follow its right path and usage in society in the short and long term. In this sense, considering the real situation of environmental issues in modern society, seeking the common good and moving away from particular interests, the above-mentioned Catholic Church documents can fruitfully guide a serious and positive analysis on the subject of ecology.

Keywords: Principle of Cooperation. Puebla. Laudato Si. Public policies. Ecology.

Introdução

Na atualidade, muitos discursos diferentes têm surgido sobre o tema da ecologia, por vezes tratando de abordagens antagônicas, embora unanimemente todos concordem que a ecologia deva ser defendida e valorizada. De modo mais concreto, no Brasil, é possível ver isso no modo de tratar a ecologia por parte do atual (2019) Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, e, em oposição, no modo utilizado pelos ex-ministros do Meio Ambiente.

Sendo o tema da ecologia algo bastante complexo, seria ingênuo acreditar-se dono da verdade absoluta em tal assunto. Por isso, é possível tirar de ambas as partes, mesmo antagônicas, trechos que permitem um progresso no estudo e no tipo de atuação que a humanidade deve ter ao lidar com o meio ambiente. Para tanto, a contribuição tanto da área da Teologia, através dos textos de Puebla (DP) e Laudato Si (LS) que abordaram o tema da ecologia, como da área da Filosofia da Linguagem, através da obra do britânico Henry Paul Grice (1913-1988), favorecerão um diálogo

frutuoso e útil em busca do bem comum, distanciando-se de interesses míopes que podem, num primeiro momento, parecer favorecer alguém ou algum grupo particular, mas que, num segundo momento, acabarão por prejudicar também a eles, pois, tratando-se de ecologia, “as consequências danosas dos estilos de vida, produção e consumo afetam a todos” (FRANCISCO, 2015, n. 164).

Os textos relacionados ao Ministro do Meio Ambiente e seus opositores serão analisados sob a ótica do Princípio de Cooperação de Paul Grice e, posteriormente, os textos de Puebla e Laudato Si serão colocados em destaque como exemplos de caminhos seguros a se tomar nas escolhas políticas para lidar com o meio ambiente.

O autor Paul Grice fez uma importante contribuição na área da pragmática ao falar sobre Implicaturas Conversacionais e o Princípio de Cooperação (ou Princípio Cooperativo). Em sua obra principal, *Studies in the Way of Words*, Grice explica que através das noções de Implicaturas Conversacionais e o Princípio de Cooperação pode-se explicar e descrever como um enunciado pode transmitir mais informações do que aquilo que está explicitamente veiculado. No segundo capítulo do livro *Lógica e Conversação*, o autor define as expressões Implicatura Convencional e Implicatura Não-Convencional (ou Conversacional), sendo a primeira a inferência que se faz de um enunciado utilizando apenas o sentido literal das palavras, ao passo que a segunda utiliza também o contexto em que está inserido. Em condições gerais, Grice coloca que numa conversa se espera (implicitamente) que seus participantes façam contribuições relevantes do ponto de vista da informação e do propósito da conversa. De modo mais sistemático ele diz: “faça sua contribuição conversacional tal como se requer, no momento em que se encontra, no propósito ou direcionamento aceito na conversa em que está envolvido” (GRICE, 1995, p. 26. Tradução nossa). Esse seria o Princípio de Cooperação. Esse princípio operaria sob algumas máximas divididas em quatro categorias: quantidade, qualidade, relação e modo. De modo resumido, na categoria de quantidade, Grice coloca as seguintes máximas: sua contribuição deve ser tão informativa quanto o requerido (nem mais, nem menos) pelos propósitos da conversa. Na categoria da qualidade, tem-se: não afirme o que acredita ser falso ou sobre o que desconhece. Na categoria da relação: seja relevante (ao assunto tratado). Enfim, na categoria de modo, não trata *do que* é dito, mas de *como* algo é dito: seja claro, evite ambiguidades, seja breve e organizado.

Com base nesse referencial teórico, pode-se agora analisar de que modo os discursos ecológicos que serão analisados respeitam ou não as máximas enunciadas por Grice para que se possa fazer as devidas inferências a partir do dito e do não-dito, considerando o contexto em que surgiram.

Oposições políticas à atuação do Ministério do Meio Ambiente

Dentro da linha crítica à gestão brasileira em vigor no que tange as questões socioambientais, surge no dia 8 de maio de 2019 um comunicado assinado por sete ex-ministros do Meio Ambiente do Brasil, a saber, Rubens Ricupero, Gustavo Krause, José Sarney Filho, José Carlos Carvalho, Marina Silva, Carlos Minc e Izabella Teixeira. Baseando-se no que analisaram após 100 dias de governo Bolsonaro, os ex-ministros alegam que as iniciativas em curso vão em direção oposta ao alerta que fizeram em 2018 sobre a importância de o governo eleito não extinguir o Ministério do Meio Ambiente e manter o Brasil no Acordo de Paris. Afirmam eles que “a decisão de manter a participação brasileira no Acordo de Paris tem a sua credibilidade questionada nacional e internacionalmente pelas manifestações políticas, institucionais e legais adotadas ou apoiadas pelo governo” (RIBEIRO, 2019). Nota-se aqui a questão da violação da categoria da quantidade, pois não há citações para sustentar as afirmações feitas, seja no que concerne às atuações do governo (quais atuações estão sendo criticadas especificamente, ou seriam todas elas?). Fala-se da presença de retrocessos nos esforços praticados de redução de emissões de gases de efeito estufa, entretanto também não fornece citações que fundamentem a afirmação. A natureza do texto, o fato de ser um comunicado e não um artigo científico, justificaria de certo modo a brevidade no tratamento de certos assuntos, mas se poderia questionar a utilidade de elencar defeitos sem dizer exatamente quais são eles, nem como solucioná-los, supondo haver um interesse em estabelecer um diálogo positivo entre as partes. Destaca-se no comunicado também a afirmação feita de haver “um risco real de aumento descontrolado do desmatamento na Amazônia” (RIBEIRO, 2019). Essa afirmação violaria a categoria da relação (evite ambiguidades e seja claro), pois aparece uma ambivalência no modo de se ler a afirmação feita: estaria o problema no fato de haver aumento do desmatamento, onde o termo *descontrolado* apenas acentua o grau do aumento produzido, ou ele estaria não no fato de haver aumento do desmatamento, mas apenas no modo dele ocorrer, isto é,

de modo *descontrolado*? Pressupõe-se, pelo contexto, que o problema está simplesmente em haver aumento do desmatamento, logo o termo *descontrolado* poderia ser removido para maior clareza. Além disso, afirmar a presença de um *risco* de aumento do desmatamento não é algo significativo, pois independentemente do modo de atuar do governo, sempre haverá *riscos*. Afirmar que o *risco aumentou* já seria algo mais significativo, pois alega haver um defeito a ser sanado nas políticas ambientais adotadas já que o desejável seria diminuir tal risco. No final do comunicado, fica claro o desejo de que o Brasil faça escolhas que favoreçam o desenvolvimento sustentável, o que é um ponto em comum nas duas visões antagônicas, como será visto na próxima parte.

A questão ecológica sob o atual (2019) governo brasileiro

Através do site oficial do Ministério do Meio Ambiente (<http://www.mma.gov.br>), dentre outras fontes, é possível ter acesso às ações e textos oficiais utilizáveis como base da presente análise.

No dia 10 de janeiro de 2019, no início de sua atuação como Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles comemorou os 80 anos do Parque Nacional de Iguaçu, administrado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Nesse evento, conforme a publicação do site (MMA, 2019a), salienta-se a importância da preservação da biodiversidade, bem como a possibilidade de haver um turismo sustentável. Pode-se presumir que a adoção do termo *sustentável* no texto siga a linha clássica da expressão *desenvolvimento sustentável*, significando “aquele que atende as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atenderem a suas necessidades e aspirações” (BOFF, 2014, p. 34). Também está implícita a contestação dos modelos até então vigentes de desenvolvimento que não seriam sustentáveis (no sentido ecológico do termo) e que agora precisam ser revistos.

No dia 8 de maio de 2019, em resposta à carta de ex-ministros do Ministério do Meio Ambiente, Ricardo Salles coloca que não haveria fatos concretos para criticá-lo, pois, de fato, manteve o Acordo de Paris, bem como o Instituto Chico Mendes. Quanto ao aumento do desmatamento, ele alega que a curva de crescimento havia começado desde 2012, logo a origem não estaria estritamente no período de sua gestão. Em outro trecho, o ministro afirma seu compromisso em tomar “ações efetivas e não

meramente retóricas” (MMA, 2019b). Ao salientar na frase que não se trata de retórica o que planeja fazer, pela Implicatura Conversacional se entende que há o perigo e uma expectativa de que o que ele diz não se concretize, logo apenas um tempo maior de análise poderá verificar se, de fato, sua gestão fez algo pelo meio ambiente ou se apenas se limitou ao uso de palavras para agradar um determinado público, sem mudanças favoráveis na preservação do meio ambiente brasileiro.

No dia 16 de fevereiro de 2019, o Ministro Ricardo Salles assinou a carta de intenções para a despoluição da Baía de Guanabara. Na ocasião, o site relata que o ministro disse que é preciso “de um marco regulatório bem feito para que possamos trazer investimentos do setor privado, a fim de recuperar o tempo perdido que o poder público deixou passar” (MMA, 2019c). Do modo como foi colocado, há uma violação da categoria da quantidade, pois não fica claro quanto tempo foi perdido, se pouco ou muito, nem quem é exatamente o responsável pela omissão, apesar de, através da Implicatura Conversacional, se presumir que se trate, no mínimo, do governo que imediatamente o precedeu. Vê-se aqui um caso onde a falta de informação prejudica também uma Implicatura Conversacional satisfatória, porque é possível acusar de omissão governos que seriam inocentes nesse quesito, logo fica pouco claro quem é visado na crítica feita.

Conclusão

Através da análise dos discursos divergentes, pode-se verificar insuficiências de ambas as partes em ser claro e propiciar um diálogo frutuoso relativo à questão ambiental e políticas públicas a serem adotadas.

A Teologia, através da encíclica *Laudato Si* e do texto de Puebla, traça caminhos a se seguir para um real progresso no trato com o meio ambiente. Por exemplo, na *Laudato Si*, o papa Francisco salienta a importância do caminho de desenvolvimento traçado por um país ser do tipo sustentável (posição defendida pelas duas partes antagônicas), criticando modelos consumistas e imediatistas em contrapartida, conforme ele coloca:

é mais dignificante usar a inteligência, com audácia e responsabilidade, para encontrar formas de desenvolvimento sustentável e equitativo, no quadro duma concepção mais ampla da qualidade de vida. Ao contrário, é menos dignificante e criativo e mais superficial insistir na criação de formas de espoliação da natureza só para oferecer novas possibilidades de consumo e de ganho imediato. (FRANCISCO, 2015, n. 192)

Já em 2015 essa encíclica alertou que um dos problemas relacionados à ecologia é seu impacto primeiro e maior sobre os pobres, seja enquanto indivíduos, seja enquanto nações pobres, dizendo que: “tanto a experiência comum da vida quotidiana como a investigação científica demonstram que os efeitos mais graves de todas as agressões ambientais recaem sobre as pessoas mais pobres” (FRANCISCO, 2015, n. 48). A visão do problema ambiental é ampliada ao se afirmar que “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza [...] e, simultaneamente, cuidar da natureza.” (FRANCISCO, 2015, n. 139). Uma sucessão de governos com visões conflitantes no trato da questão ambiental é um problema que deve ser evitado, pois “indispensável é a continuidade, porque não se podem modificar as políticas relativas às alterações climáticas e à proteção ambiental todas as vezes que muda um governo” (FRANCISCO, 2015, n. 181).

Enfim, o documento de Puebla, elaborado pela Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM), alerta que se as tendências atuais no trato do meio ambiente não mudarem: “continuará a deteriorar-se a relação do homem com a natureza pela exploração irracional de seus recursos e a contaminação do ambiente, com o aumento de graves prejuízos para o homem e para o equilíbrio ecológico” (CELAM, 1979, n. 139).

É possível, então, não ficar preso num discurso conflitante e sem fim no trato da questão ecológica, a qual não pode esperar o fim das divergências políticas para só depois começar a ser resolvida. O debate ambiental deve progredir apesar das divergências, nisso a Teologia e a Linguística bem usadas podem contribuir frutuosamente para esse progresso.

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade: o que é, o que não é*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.
CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). *Puebla: a evangelização no presente e no futuro da América Latina – Texto oficial da CNBB*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1979.
FRANCISCO. *Laudato Si*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 5 jun. 2019.
GRICE, P. *Studies in the Way of Words*. 4ª edição. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1995.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Aos 80 anos, Iguaçu inspira novos desafios*. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/15375-igua%C3%A7u-celebra-80-anos-com-novos-desafios.html>>. Acesso em: 10 jun. 2019.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *MMA responde a carta de ex-ministros*. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/15484-mma-responde-a-carta-de-ex-ministros.html>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Esforços para despoluir a Baía de Guanabara*. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/15403-esfor%C3%A7os-para-despoluir-a-ba%C3%ADa-de-guanabara.html>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

RIBEIRO, Bruno. Ex-ministros do Meio Ambiente divulgam manifesto com críticas ao governo Bolsonaro. *O Estado de São Paulo*, 8 de maio de 2019. Disponível em: <<https://sustentabilidade.estadao.com.br/noticias/geral,ex-ministros-do-meio-ambiente-divulgam-manifesto-com-criticas-ao-governo-bolsonaro,70002820780>>. Acesso em: 19 jun. 2019.

EVANGELIZAÇÃO EM PUEBLA: DESDOBRAMENTOS DA *EVANGELII NUNTIANDI* NA AMÉRICA LATINA

EVANGELIZATION IN PUEBLA: DEVELOPMENTS OF *EVANGELII NUNTIANDI* IN LATIN AMERICA

Marcel Alves Martins²³⁸

Resumo

O objetivo do presente texto é analisar a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, reunida na cidade de Puebla de Los Angeles – México, em 1979, como continuidade do processo de recepção do Concílio Vaticano II, iniciado pela Conferência de Medellín, dez anos antes. Reafirmando a opção preferencial pelos pobres, os bispos reunidos em Puebla se voltaram para os desafios encontrados pela Igreja na América Latina. Dentre eles está a evangelização, reconhecida como a “vocação primordial” e sentido da existência do Povo de Deus. Analisando a temática da evangelização no Documento de Puebla, é possível perceber que ela é tributária da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, citada abundantemente nas considerações finais da Conferência, de modo especial, na segunda parte do documento que trata sobre o conteúdo e a concepção de evangelização. Por isso, a análise da referida parte do Documento de Puebla procurará perceber como a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* foi recebida pelos bispos latino-americanos e como ela se fez presente no texto final de Puebla. Procurou-se, com essa análise, identificar quais os usos que esse texto faz da *Evangelii Nuntiandi* e como ele a desdobra para a realidade latino-americana, num processo de recepção criativa da exortação apostólica: foram observadas as citações diretas e indiretas da *Evangelii Nuntiandi* contidas no Documento de Puebla, para, a partir disso, entender como os bispos latino-americanos recepcionam o texto de Paulo VI. Dessa forma, observou-se que a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, sobretudo no que diz respeito à evangelização, está intimamente relacionada à *Evangelii Nuntiandi* e aos desdobramentos conciliares no período pós Vaticano II.

Palavras-chave: Evangelização. Puebla. *Evangelii Nuntiandi*. Recepção.

Abstract

The aim of this text is to analyze the III General Conference of the Latin American episcopate, gathered in the city of Puebla de Los Angeles – Mexico, in 1979, as continuity of the reception process of the Second Vatican Council, initiated by the Medellín Conference, ten years earlier. Reaffirming the preferential option for the poor, the bishops gathered in Puebla turned to the challenges encountered by the Church in Latin America. Among them is evangelization, recognized as the “primordial vocation”

²³⁸ Mestre em Educação pelo PEPG Educação: História, Política, Sociedade da PUC-SP. Analista Técnico Educacional do SESI-SP, na Supervisão de Currículo, Inovação e Recurso Didático, atuando como analista técnico de Sociologia, e docente em curso livre de teologia para leigos. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo da PUC-SP, liderado pelo Prof. Dr. Ney de Souza.

and meaning of the existence of the people of God. Analyzing the theme of evangelization in the Puebla document, it is possible to perceive that it is tributary of the Apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi*, of Paul VI, cited abundantly in the final considerations of the Conference, in a special way in the second part of the document, which deals with the content and conception of evangelization. Therefore, the analysis of the said part of the Puebla document will seek to perceive how the apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi* was received by the Latin American bishops and how she was present in the final text of Puebla. We sought, with this analysis, to identify which uses this text makes of *Evangelii Nuntiandi* and how it unfolds it to the Latin American reality, in a process of creative reception of the apostolic exhortation: the direct and indirect quotations of the *Evangelii Nuntiandi* contained in the Puebla Document were observed in order to understand from there how the Latin American bishops welcome the text of Paul VI. From then on, it was observed that the III General Conference of the Latin American Episcopate, especially as regards evangelization, is closely related to the *Evangelii Nuntiandi* and the conciliar developments in the post-Vatican II period.

Keyword: Evangelization. Puebla. *Evangelii Nuntiandi*. Reception.

A recepção do Vaticano II e da Evangelii Nuntiandi na América Latina

O Concílio Vaticano II, concílio da Modernidade, que insere a Igreja no diálogo com o mundo contemporâneo, acolhendo de forma aberta e atenta “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem” (GS 1), foi o maior evento eclesial da Igreja contemporânea. Enquanto evento significativo que marca a vida e a missão da Igreja, o Concílio Vaticano II não terminou juntamente com o encerramento de sua última sessão: ao contrário, após o seu término, iniciou-se um processo de recepção oficial²³⁹ do Concílio, de seus documentos e de seu “espírito” na vida da Igreja em suas mais diversas realidades: [o processo de recepção do Concílio] “consiste em reformar certas instituições existentes e em criar outras para formar assim um dispositivo jurídico que permita clarificar a interpretação dos documentos conciliares e responder simultaneamente, no espírito do Concílio, a desafios novos” (THEOBALD, 2015, p. 41).

A primeira fase dessa recepção se dá no pontificado de Paulo VI, que não passa apenas pela reformulação das instituições, mas também por uma série de textos que

²³⁹ Ao abordar a questão da recepção oficial, Theobald faz referência a Routhier, que afirma que “a recepção querigmática define o conjunto dos esforços empregados pelos pastores para fazer conhecer as decisões de um Concílio e para promovê-las de maneira eficaz” ROUTHIER Apud THEOBALD, 2015, p. 704, nota 25.

se somam ao *corpus* documental do Concílio (Cf. THEOBALD, 2015, p. 407) cuja finalidade é interpretar e aplicar as decisões conciliares na vida da Igreja. Em 1975, dez anos após o término do Concílio Vaticano II, transcorrendo de modo intenso seu processo de recepção, o papa Paulo VI inaugura um novo gênero literário com a exortação apostólica pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi* (Cf. THEOBALD, 2015, p. 413): esse texto “representa a primeira interpretação sintética do Concílio Vaticano II (...). Ou seja, esse texto introduz, pela primeira vez, um *princípio de leitura do corpus conciliar*” (THEOBALD, 2015, p. 414). Assim como pretendeu São João XXIII, a *Evangelii Nuntiandi* tem como objetivo “tornar a Igreja do século XX mais apta ainda para anunciar o Evangelho à humanidade do mesmo século XX” (EN 2): volta-se o foco para a evangelização do mundo contemporâneo.

Concomitantemente a esse processo mais amplo de recepção do Concílio Vaticano II, a Igreja na América Latina e no Caribe também buscou, de forma criativa, recepcionar o *corpus* conciliar e os textos magisteriais pós-conciliares, aplicando-os à realidade latino-americana. Segundo Zepeda (2018, p. 124),

atrás de cada Conferência Geral encontra-se algum texto do Magistério pontifício que inspira e orienta a temática das Conferências, as discussões entre os bispos e os documentos conclusivos. Neste sentido podem-se identificar com facilidade tipos de vínculo entre *Populorum Progressio* e Medellín; *Evangelii Nuntiandi* e Puebla; *Sollicitudo Rei Sociales* e Santo Domingo; e *Ecclesia in America* e Aparecida”.

Dessa forma, é possível afirmar que a Conferência de Medellín (1968) iniciou esse processo de recepção, sendo seguida pela Conferência de Puebla (1979):

a III Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla, marca elementos de continuidade e descontinuidade com a conferência de Medellín. Dentre as continuidades, pode-se perceber que a opção preferencial pelos pobres e a promoção da libertação integral do ser humano são dois elementos presentes em Puebla, que orientam a reflexão sobre a evangelização, tema esse que é central nessa conferência (MARTINS; SOUZA, 2019, p. 259).

Colocado tais elementos, é possível perceber que Puebla dá continuidade ao processo de recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, passando, necessariamente, por Medellín e pela *Evangelii Nuntiandi*:

adiada em alguns meses e reunida logo no início do pontificado de João Paulo II (1979), a conferência de Puebla tem por tema “a evangelização no presente e no futuro da América Latina”. Ela toma por ponto de partida as conclusões de Medellín e se apoia

sobretudo em *Evangelii Nuntiandi* (THEOBALD, 2015, p. 422. Cf. também SOUZA, 2019, p. 71);

Em suma, “Medellín, em 1968, quis ser a aplicação do Concílio Ecumênico Vaticano II para a América Latina, enquanto Puebla, em 1979, intentou aplicar a *Evangelii Nuntiandi*” (HACKMANN, 2007, p. 320).

A partir do exposto, entende-se o porquê, segundo La Bella (2018, p. 37), as conclusões de Puebla citam 103 vezes a exortação sobre a evangelização no mundo contemporâneo, tornando-o um dos documentos pontifícios de maior relevância na América Latina depois dos textos conciliares.

A evangelização em Puebla: traços da Evangelii Nuntiandi na América Latina

Animados pelo sínodo sobre a evangelização, realizado em 1974, do qual resultou a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, o episcopado latino-americano, reunido em Puebla de Los Ángeles para sua terceira conferência, deixará claro a influência do texto de Paulo VI sobre a evangelização nos trabalhos da conferência: a questão da evangelização, do presente e do futuro, na América Latina ganhou visibilidade, tornando-se o tema da III Conferência do CELAM.

Nas Conclusões da Conferência de Puebla (DP) a presença do tema evangelização foi bastante marcante dedicando a ela toda segunda parte do texto, sob o título “Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina”. Dividida em dois capítulos (Conteúdo da evangelização e O que é evangelizar?), essa parte do texto explicita o entendimento da missão evangelizadora da Igreja e do conteúdo que ela deve anunciar:

evangelizados pelo Senhor em seu Espírito, somos enviados para levar a Boa Nova a todos os irmãos, especialmente aos mais pobres e esquecidos. Esta empresa evangelizadora nos conduz à plena conversão e comunhão com Cristo, na Igreja; ela impregnará nossa cultura; levar-nos-á à autêntica promoção de nossas comunidades e a uma presença crítica e orientadora diante das ideologias e políticas que condicionem a sorte de nossas nações (DP 164).

No primeiro, tem-se a elaboração de uma reflexão bíblico-teológica sobre o conteúdo da evangelização. Em suma, o conteúdo da evangelização que deve ser anunciado, segundo o episcopado latino-americano, é que “Cristo, nossa esperança, está no meio de nós, como enviado do Pai, animando com seu Espírito a Igreja e

oferecendo sua palavra e sua vida ao homem de hoje, para levá-lo à sua libertação integral” (DP 166). Aqui já é possível perceber o “tripé doutrinal” que orientou a estruturação das Conclusões de Puebla: Cristo, a Igreja e o Homem (Cf. KELLER, 2018, p. 87).

O segundo capítulo já desenvolve uma reflexão quanto à evangelização propriamente dita, apresentada como um clamor do povo e um dever da Igreja: “nosso povo clama pela salvação e pela comunhão que o Pai preparou e, no meio de suas lutas por viver e encontrar o sentido profundo da vida, espera de nós, bispos, o anúncio da Boa Nova” (DP 340). Esse capítulo está dividido em cinco subtítulos: a) Evangelização: dimensão universal e critérios; b) Evangelização da Cultura; c) Evangelização e religiosidade popular; d) Evangelização, libertação e promoção humana; e) Evangelização, ideologias e políticas. É possível perceber que Puebla, impulsionada pela *Evangelii Nuntiandi* (Cf. EN 20; também SUESS, 2018, p. 359), trata a questão da evangelização relacionando-a à dimensão cultural, de forma a preparar o terreno para o desenvolvimento de uma evangelização inculturada na América Latina (SUESS, 2018, p. 360).

No primeiro subtítulo desse capítulo (Evangelização: dimensão universal e critérios), que abarca os números 340-384 do Documento de Puebla, é possível perceber, de maneira mais explícita, os principais pontos de contato entre as Conclusões de Puebla com a *Evangelii Nuntiandi*. Ao longo desses quarenta e quatro parágrafos, a *Evangelii Nuntiandi* é citada, direta ou indiretamente, 12 vezes²⁴⁰, dentre as 103 vezes que aparece ao longo do Documento de Puebla:

Documento de Puebla que cita a EN	Citação direta ou indireta da EN	Tipo de citação	Tema das citações
n. 343	nn. 18 e 20	Indireta	Renovação e conversão da humanidade e da cultura
n. 344	n. 29s	Indireta	Promoção da dignidade humana e da libertação
n. 345	n. 19	Direta	Penetração do Evangelho no centro de decisão humana
n. 348	n. 14	Direta	Evangelização como vocação primordial

²⁴⁰ Para efetuar essa contagem, foram utilizadas duas versões das Conclusões da Conferência de Puebla: uma foi o texto impresso, citado nas referências bibliográficas desse texto, e uma versão digital, disponível no endereço eletrônico da PUC-Minas (http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf). Acesso em 10 set. 2019).

n. 351	n. 27	Direta	Jesus Cristo como conteúdo essencial da evangelização
n. 353	n. 27	Direta	Jesus Cristo como plenitude da vida humana
n. 353	n. 9	Indireta	Anúncio salvífico de Jesus Cristo continua na história
n. 354	n. 9	Direta	Boa Nova de salvação como libertação integral
n. 355	n. 31	Indireta	Relação da salvação com promoção humana e libertação
n. 382	n. 12	Indireta	Opção preferencial pelos pobres
n. 383	n. 76	Indireta	Testemunho de santidade do evangelizador
n. 383	n. 80	Indireta	Características do evangelizador

Quadro 1 – Citações da *Evangelii Nuntiandi* nas Conclusões de Puebla
Autor – Autor, 2019

A presença dessas citações dá indícios de como Puebla recepciona a exortação sobre a evangelização, de modo especial as citações diretas, que deixam explícitas quais noções foram assimiladas. Dentre as citações diretas, chama a atenção as duas referências ao número 27 da *Evangelii Nuntiandi*, que trata do conteúdo central da evangelização: o anúncio explícito do querigma cristão, oferecido a todos os homens como gratuito e misericordioso de Deus (Cf. EN 27). Sobre a centralidade de Jesus Cristo na missão evangelizadora, afirma o texto de Puebla: “e aqui está o que é a base, o centro e ao mesmo tempo o cume de seu dinamismo, o conteúdo essencial da evangelização” (DP 351).

A citação do número 27 da *Evangelii Nuntiandi*, de modo especial a que aparece no número 353 do Documento de Puebla, aponta para outro aspecto fundamental assumido pela III Conferência do Episcopado latino-americano: Jesus Cristo como plenitude da vida humana. Sendo plenitude da vida humana, o anúncio de Jesus Cristo, deve proclamar a libertação integral do indivíduo (Cf. EN 9). O tema da libertação, já presente em Medellín, é retomado em Puebla sob a perspectiva da evangelização, fazendo dela um processo de superação da opressão: “esta mensagem de salvação [querigma cristão] tem ‘vínculos muito forte’ com a promoção humana em seus aspectos de desenvolvimento e de libertação, parte integrante da evangelização” (DP 355). Dessa forma, é possível estabelecer em Puebla um forte vínculo entre evangelização e libertação (Cf. KELLER, 2018, p. 87).

Essa ideia é corroborada por algumas citações indiretas, especialmente pelos números 29 e 31 da *Evangelii Nuntiandi* citados, respectivamente, nos parágrafos 344 e 355 das Conclusões de Puebla. Não obstante a “principal dificuldade teológica

desses anos que é articular corretamente evangelização e libertação” (THEOBALD, 2015, p. 414), Keller (2018, p. 88-89) afirma que, a partir de Puebla, a missão evangelizadora da Igreja deve contribuir para a libertação integral, atingindo todas as dimensões dos indivíduos, e a defesa da dignidade humana. Considerando essas duas dimensões da evangelização, é possível afirmar que

a evangelização em contexto latino-americano, segundo Puebla, deve atentar-se a algumas exigências específicas: a redenção integral, das pessoas e da cultura; a promoção da dignidade humana e a libertação da servidão e idolatria; que o Evangelho penetre no indivíduo e na sociedade; e a formação dos agentes da evangelização (MARTINS; SOUZA, 2019, p. 251).

Conclusão

A partir desses indícios, o capítulo II da segunda parte das Conclusões de Puebla coloca os fundamentos de uma evangelização cristocêntrica, encarnada e libertadora. Assentada no número 9 da *Evangelii Nuntiandi*, Puebla estabeleceu como sinal da evangelização o “amor preferencial e solicitude para com os pobres e necessitados” (DP 382): a eles, de modo especial e em primeiro lugar, Jesus Cristo anunciou a Boa Nova do Evangelho, ao passo que é para eles que a Igreja deve continuar sua missão evangelizadora. Desse modo, a Conferência de Puebla, reconhecendo que a evangelização é vocação primordial da Igreja e que essa existe para evangelizar (Cf. DP 348), preocupou-se com o presente e o futuro da evangelização na América Latina e apresentou como seus fundamentos a centralidade de Jesus Cristo, a libertação integral e opção pelos pobres.

Referências bibliográficas

- HACKMANN, G. L. B. *O referencial teológico do documento de Aparecida*. In: Teocomunicação. Porto Alegre, v. 37 n. 157, set. 2007, pp. 319-336.
- KELLER, Miguel Ángel. *A Conferência de Puebla: contexto, preparação, realização, conclusões, recepção*. In: BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, pp. 83-93.
- LA BELLA, G. *L'America Latina e il laboratorio argentino*. In: RICCARDI, A. (Org.). *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*. Roma: Laterza, 2018.
- MARTINS, Marcel Alves; SOUZA, Ney de. *Evangelizar: de Puebla a Francisco*. In: SOUZA, N.; SBARDELOTTI, E. (Orgs.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe: opção pelos pobres, libertação e resistência*. Petrópolis: Vozes, 2019, pp. 249-261.
- SOUZA, Ney de. *Puebla, antecedentes e evento*. In: SOUZA, N.; SBARDELOTTI, E. (Orgs.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe: opção pelos pobres, libertação e resistência*. Petrópolis: Vozes, 2019, pp. 69-81.

SUESS, Paulo. *Evangelização e enculturação*. In: BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, pp. 355-365.

THEOBALD, Christoph. *A recepção do Concílio Vaticano II*. Vol. I: Ter acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. *A luta pelo sentido do Vaticano II em seu processo de recepção nas Conferências Gerais*. In: BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, pp. 119-131.

ST 14 - TEOLOGIA, RELIGIÃO E LITERATURA

A FIGURA DE MARIA NA RELIGIOSIDADE POPULAR POR MEIO DOS FOLHETOS DE MINELVINO FRANCISCO SILVA E RODOLFO COELHO CAVALCANTE

THE FIGURE OF MARY IN POPULAR RELIGIOSITY THROUGH THE LEAFLETS OF MINELVINO FRANCISCO SILVA AND RODOLFO COELHO CAVALCANTE

Neffertite Marques da Costa²⁴¹

Resumo

Partindo do princípio de que a Literatura de cordel brasileira é uma importante fonte de pesquisa para os estudos da Religião, ao considerar que os temas religiosos são os mais presentes nessa produção literária, o presente trabalho estudou os folhetos publicados pelos poetas populares Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante. Com o material disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, selecionou-se os folhetos em que a figura de Maria, em suas diferentes devoções, foi a personagem central, totalizando nove folhetos, a saber: *A despedida dos romeiros de Nossa Senhora d'Ajuda*, *Aparição e milagre de Nossa Senhora Aparecida* e *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, de Minelvino Francisco Silva; e *Lágrimas de Nossa Senhora*, *Os milagres de Nossa Senhora das Graças (A santa de Itaberaba)*, *O menino que falou com Nossa Senhora*, *Nossa Senhora das Graças*, *O milagre da Conceição* e *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no estado do Pará*, de Rodolfo Coelho Cavalcante. Com o objetivo de mostrar a Literatura de cordel brasileira como um documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro, conforme a definição proposta por Idelette Muzart-Fonseca dos Santos, identificou-se nos folhetos analisados os elementos da religiosidade popular apontados por Riolando Azzi – o início dos santuários, a prática das romarias e das procissões e a realização das festas religiosas populares –, assim como a primazia do culto mariano no catolicismo popular, praticado na região Nordeste do Brasil, confirmando a escolha da figura de Maria para a pesquisa.

Palavras-chave: Literatura de cordel. Minelvino Francisco Silva. Rodolfo Coelho Cavalcante. Religiosidade popular.

Abstract

Assuming that the Brazilian Cordel literature is an important source of research to studies of religion, considering that religious themes are the most present in this literature production, the present work studied the published leaflets by popular poets

²⁴¹ Mestra em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail para contato: profa.neffertite@gmail.com

Minelvino Francisco Silva and Rodolfo Coelho Cavalcante. With the material available by digital collection from Fundação Casa de Rui Barbosa, selected leaflets with the Maria figure, in her different devotions, was the central picture, totalizing nine leaflets: The farewell of the pilgrims of Our Lady of Help, Apparition and miracle of Our lady Aparecida and Apparition of Our Lady of Sorrows and the Holy Cross of the Monte Santo, by Minelvino Francisco Silva; and Tears of Our Lady, The miracles of Our Lady of Graces (The saint of Itaberaba), The boy who spoke to Our Lady, Our Lady of Graces, The miracle of Conception and History of Our Lady of Nazareth who wept in the state of Pará, by Rodolfo Coelho Cavalcante. With the aim to show the Brazilian Cordel literature like a documentary of the way of life and myths of Brazilian rural world, by the definition proposal by Idelette Muzart-Fonseca dos Santos, identified in the analysed leaflets the popular religiosity showed by Riolando Azzi – the beginning of the sanctuaries, the practice of pilgrimages and processions and the realization of the popular religious festivals –, as the primacy of the Marian cult in the popular Catholicism, practiced by the northeast of Brazil, confirming the choice of the Mary figure to a research.

Keywords: Cordel literature. Minelvino Francisco Silva. Rodolfo Coelho Cavalcante. Popular religiosity.

Introdução

Sabe-se que os temas religiosos são os mais presentes na Literatura de cordel brasileira, o que a torna uma importante fonte de pesquisa para a Teologia e para a Ciência da Religião. Considerando os processos de evangelização ocorridos no Nordeste brasileiro, onde esse tipo de literatura teve início e ainda é produzida, e a especificidade das práticas religiosas encontradas nessa região, conforme o estudo do catolicismo popular realizado por Azzi (1978), o presente trabalho se dedicou à figura de Maria, como um elemento central na religiosidade popular.

Para tal, foram selecionados, no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, nove folhetos para análise, a saber: *A despedida dos romeiros de Nossa Senhora d'Ajuda*, *Aparição e milagre de Nossa Senhora Aparecida* e *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, de Minelvino Francisco Silva; e *Lágrimas de Nossa Senhora*, *Os milagres de Nossa Senhora das Graças (A santa de Itaberaba)*, *O menino que falou com Nossa Senhora*, *Nossa Senhora das Graças*, *O milagre da Conceição* e *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no estado do Pará*, de Rodolfo Coelho Cavalcante.

A religiosidade popular pela Literatura de cordel brasileira

O conjunto dos folhetos analisados aponta para uma maior presença de santuários marianos, assim como para uma forte devoção à figura de Maria. Mesmo nos folhetos em que há outros personagens em destaque, como o menino chamado José Geraldo, no folheto *O menino que falou com Nossa Senhora*, publicado em 1972, ou a jovem Maria Milza, no folheto *Os milagres de Nossa Senhora das Graças ou a Santa de Itaberaba*, publicado em 1955, ambos de Rodolfo Coelho Cavalcante, eles se tornam personagens secundários, apenas como aqueles que viram e falaram com a figura de Maria.

A maioria dos santuários citados se localiza no Estado da Bahia – Santuário de Nossa Senhora da Ajuda, em Arraial d'Ajuda, distrito de Porto Seguro, sendo o primeiro santuário construído no Brasil; Santuário de Nossa Senhora das Graças, em Itaberaba, na Chapada Diamantina; e Santuário da Santa Cruz, em Monte Santo, no sertão baiano –, os demais locais religiosos se encontram nos Estados do Pará, de Minas Gerais e de São Paulo.

Destaca-se o Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, localizado no interior do Estado de São Paulo, que, no folheto *Aparição e milagre de Nossa Senhora Aparecida*, de Minelvino Francisco Silva, publicado em 1973, tem o relato da saída da respectiva imagem em peregrinação por diversas igrejas do território nacional naquele ano, evento que ocorre de tempos em tempos no catolicismo brasileiro e demonstra a importância dessa devoção.

O culto a Maria no Brasil foi introduzido pela ação evangelizadora das diferentes ordens religiosas, pelos decretos reais que tornaram obrigatórias determinadas devoções, como ocorreu com a devoção a Nossa Senhora da Conceição, que, mais tarde, já como Nossa Senhora da Conceição Aparecida, foi considerada a padroeira do Brasil, e, acima de tudo, pelas devoções particulares que os europeus transplantaram para o Brasil como parte de seus costumes, remontando a práticas muito antigas, uma tradição estabelecida.

De fato, as procissões, as romarias e as devoções constituem uma característica medieval, época em que a doutrina sacramental ainda não estava bem definida pela Igreja Católica. A doutrina dos sete sacramentos foi definida no século XVI no Concílio de Trento, com uma conseqüente valorização do papel do clero. Embora o Brasil tenha sido descoberto no século XVI, na realidade esse espírito tridentino só será implantado efetivamente no período imperial, durante o século XIX. Durante os três primeiros séculos da história colonial a vida religiosa do Brasil está mais

vinculada ao mundo medieval. Daí uma certa concepção mítica da religião, com ênfase nos milagres e prodígios, nas promessas e ex-votos. Em última análise, a salvação é atribuída especialmente à devoção aos santos e não tanto à prática sacramental, característica da mentalidade tridentina. (AZZI, 1978, p. 156).

Compreende-se, assim, que a realização das romarias, das procissões e das festas de caráter religioso reúnem formas do povo praticar a sua religiosidade e definem a sua relação com a religião institucionalizada, que estabelece os dogmas e os ritos oficiais. A figura do sacerdote, central na doutrina sacramental, não é excluída, mas há um contato direto com o transcendente por meio das promessas e dos ex-votos, que materializam o recebimento dos milagres pelos devotos.

As devoções a Nossa Senhora da Ajuda e a Nossa Senhora da Conceição, que levam os devotos em peregrinação aos seus respectivos santuários para as festas celebradas em 15 de agosto, no primeiro caso, e em 8 de dezembro, no segundo caso, foram objeto dos folhetos *A despedida dos romeiros de Nossa Senhora d'Ajuda*, de Minelvino Francisco Silva, publicado em 1967, e *O milagre da Conceição*, de Rodolfo Coelho Cavalcante, sem data de publicação, nos quais são relatados as procissões, acompanhadas de benditos, músicas sacras populares, e a entrega de ex-votos, artefatos construídos a fim de representar os milagres que teriam sido obtidos, como parte da ritualística dessas festas religiosas.

No folheto *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no Estado do Pará*, de Rodolfo Coelho Cavalcante, publicado em 1947, há o relato de uma procissão penitencial em arrependimento dos pecados realizada após uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré ter chorado por dezenove horas seguidas e a figura de Maria ter aparecido a uma jovem chamada Luiza Gomes do Nascimento, atribuindo as lágrimas às ações dos seres humanos consideradas inapropriadas.

Identifica-se um conteúdo escatológico, apocalíptico nessa aparição mariana, segundo a qual as ações humanas estariam levando o mundo para o seu fim. Na concepção mítica da religiosidade popular, conforme apontado por Azzi (1978), em que há uma visão sacral do mundo, o sagrado se manifesta, como nesses sinais, milagres e aparições, e, então, os seres humanos poderiam interferir no curso da natureza recorrendo à ação divina, sobretudo à figura de Maria, por meio de orações, realizadas nas procissões e nas festas religiosas, e de promessas, que seriam pagas nas romarias realizadas até os santuários.

Nessa lógica, se recorre à figura de Maria sobretudo por se tratar de uma mãe, sendo a imagem recorrente nos devotos, inclusive o poeta Minelvino Francisco Silva, que se intitulou como O trovador apostolo, abria os seus folhetos – na Literatura de cordel brasileira é comum na primeira estrofe o poeta pedir inspiração para a escrita – a chamando de Mãe concebida. Embora a imagem de virgem esteja presente nos poemas analisados, é a imagem de mãe que prevalece.

A relação do “devoto” com o seu santo, especialmente com a Virgem, possui uma carga fortemente afetiva. (...) Em relação à Maria Santíssima, a piedade do povo católico é verdadeiramente “visceral” ou “entranhada”. Os devotos tratam Maria com extremo carinho. Falam em termos de “Mãe querida” e mesmo de “Mãezinha do céu”. Outros modos de falar, que denotam intimidade, são o uso do diminutivo (Santinha etc.), especialmente no mundo hispano-americano (*Virgencita, Niña, Morenita, Negrita, Chinita* etc.). O mesmo vale para o uso do pronome “minha”, particularmente no caso brasileiro (Minha santa, Minha Mãezinha e o curioso Minha Nossa Senhora). (BOFF 2006, p. 554).

No folheto *Nossa Senhora das Graças*, de Rodolfo Coelho Cavalcante, sem data de publicação, há um poema de louvação, no qual mostra, ao mesmo tempo, como a figura de Maria era vista pela religiosidade popular, prevalecendo a imagem de mãe, como aquela que acolhe e protege, e a visão propagada pela teologia oficial, o que demonstram as denominações de Rainha, como aquela a que o fiel, o súdito deve submeter-se, e de Estrela, que guia o fiel em sua vida cotidiana ou os responsáveis pela pastoral, pela evangelização do povo.

Nesse sentido, o folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, de Minelvino Francisco Silva, sem data de publicação, é interessante ao trazer a leitura popular de um fenômeno religioso, a qual subverte a narrativa oficial da construção da via sacra em Monte Santo, justificando a construção do Santuário da Santa Cruz, no cume da montanha, à aparição de uma cruz no local e a construção da capela dedicada a Nossa Senhora das Dores à aparição de uma imagem no local da construção, com o seu retorno após ser levada para a igreja matriz. Um mito de origem comum a alguns santuários marianos.

Quando a verdade foi que o frei capuchinho Apolônio de Todi, em 1775, vindo de uma missão junto aos nativos, em Massacará, atual município de Euclides da Cunha, em função das Santas Missões populares, iniciou a construção de uma via sacra na Serra do Piquiriçá, que passou a se chamar Serra do Monte Santo, nome do futuro município, levantando vinte e cinco cruzeiros de madeira, que originaram as

capelas dedicadas às almas, ao Senhor dos Passos, a Nossa Senhora das Dores, às dores de Maria, aos passos da Paixão de Cristo e à Santa Cruz, transformada no Santuário da Santa Cruz.

O poema trabalha a figura de Maria, na devoção a Nossa Senhora das Dores, no mito de origem para a construção da via sacra; a dificuldade na realização de seu percurso, distribuído em 3 km de extensão há 500 metros de altura; e a prática devocional no Santuário da Santa Cruz, destacando a sala dos milagres, onde são depositados os ex-votos. Contudo, não discute em nenhum momento o conteúdo da via sacra, que seriam os Passos da Paixão de Cristo, sendo algo secundário frente à primazia da figura de Maria na religiosidade popular.

Por fim, o último folheto analisado também traz uma leitura singular da vida de Maria. O folheto *As lágrimas de Nossa Senhora*, de Rodolfo Coelho Cavalcante, publicado em 1946, seriam as perdas pelas quais Maria teria passado em vida: a morte da mãe, depois a morte do pai, ficar grávida sem ter tido relações sexuais com o marido, o mundo não compreender a sua gravidez como uma revelação de Deus, um ataque quando fugia para o Egito com José e seu filho Jesus, a perda de Jesus no templo e a Paixão de Cristo.

Percebe-se um entrelaçamento do conhecimento adquirido pelos Evangelhos e pelo Catecismo da Igreja Católica com as preocupações próprias daquela população, o que fica evidente no fato de Maria ter chorado por não compreenderem a sua gravidez divina. A ideia das lágrimas remete ao sofrimento, mas o conteúdo do poema não dialoga diretamente com as sete dores de Maria, presentes na devoção a Nossa Senhora das Dores, também invocada como Nossa Senhora das Lágrimas.

Esses elementos da religiosidade popular, identificados nos folhetos publicados por Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante e analisados neste breve estudo – o início dos santuários, a prática das romarias e das procissões e a realização das festas religiosas populares –, são apontados no estudo de Riolando Azzi sobre o catolicismo popular, que também indica a centralidade na figura de Maria, como foi observado no título dos folhetos e no conteúdo dos poemas publicados neles, registrando os costumes e as crenças religiosas da população sertaneja.

Documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro ou recriação escrita de uma tradição oral herdada da Europa, o folheto deixa entrever, sob uma denominação múltipla, as ambigüidades de sua identidade. O termo folheto de feira é

empregado tradicionalmente para designar esse pequeno livro, cujo número de páginas varia de 8 a 48 (podendo chegar, excepcionalmente, até 64 páginas), com um formato médio de 11 x 64 cm., imposto pelo modo de distribuição. (SANTOS, 2006, p. 60, 61).

Dessa forma, a Literatura de cordel brasileira é uma literatura engajada, sendo, ao mesmo tempo, uma prática cultural, totalmente inserida no universo sertanejo, dialogando com os cantadores e outras culturas do mundo rural brasileiro, embora traga elementos de uma tradição europeia, tanto na forma, quanto no conteúdo, e é um instrumento de registro dos costumes, das crenças e do cotidiano local, às vezes de discurso conservador, às vezes progressista.

Considerações finais

O estudo dos folhetos da Literatura de cordel brasileira permite verificar na realidade e melhor compreender a religiosidade popular. Os elementos presentes num dos primeiros estudos sobre o catolicismo popular, que foi realizado por Riolando Azzi, ainda em 1978, estão presentes nos poemas, o que mostra a capacidade dos poetas populares em observar e registrar a cultura em que viviam, tornando esse tipo de literatura importante não só para os estudos da Religião, mas para os pesquisadores de todas as áreas das Humanidades.

Referências bibliográficas

- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- BOFF, Clodovis. *Mariologia social: O significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=CordelFCRB&pasta>. Acesso em: 16 set 2019.
- SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro & cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

ARTE E MAGIA NAS ESTÓRIAS DE FADAS: A CONTEMPLAÇÃO DA NATUREZA EM TOLKIEN

ART AND MAGIC IN FAIRY-STORIES: THE CONTEMPLATION OF NATURE IN TOLKIEN

Diego Klautau²⁴²

Resumo

Em seu ensaio *On Fairy-stories* (1939) o escritor inglês e professor de filologia de Oxford, J.R.R. Tolkien, afirma que as histórias de fadas são uma forma de a mente humana refletir, em determinado modo, uma visão da verdade segundo o conceito de subcriação. Afirma também que as fadas são mais naturais que os homens, pois estes é que são sobrenaturais (por se relacionarem com o Mistério Transcendente) e que a verdadeira face dessas histórias é a Magia, que simboliza a relação do homem com a natureza (*physis e cosmos*). Em tais pontos, existe uma proposta conceitual de Tolkien acerca de: 1) a fabricação de mitos (*mythopeia*), associados por Tolkien às histórias de fadas; 2) a tensão entre natural e sobrenatural, numa chave teológica entre Criação e Criador; e 3) a arte, ou técnica, da *mythopoeia* como contemplação da natureza enquanto Criação. Os objetivos da comunicação são: 1) evidenciar essas perspectivas do ensaio *On Fairy-stories* como inseridas na tradição filosófica grega, entre Platão e Aristóteles, como na expressão *mythopoeia*, presente no capítulo II de *A República* e no capítulo IX da *Arte Poética*; 2) demonstrar um diálogo com a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino quando este se refere à virtude intelectual da arte (I Seção da II Parte, questão 57). O método é a revisão bibliográfica de Tolkien em sua comparação com Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino. Os resultados demonstram uma ligação conceitual entre os autores, enfatizando a necessidade de respeito à natureza (*physis e cosmos*) enquanto Criação, cuja autoridade maior é Deus, estabelecendo limites ao desejo humano de controle e abuso da arte (técnica) em sua orientação para a materialidade e transgressão da ordem Divina de cuidado com a Criação. Como conclusão, as histórias de fadas são uma expressão da virtude intelectual da arte, direcionada à fabricação de mitos (narrativas significativas), cuja finalidade é provocar a reflexão sobre os limites morais da intervenção do homem na natureza e ao mesmo tempo auxiliar na contemplação da realidade através de metáforas e analogias que, em si mesmas, já estão em potência no conhecimento de Deus, buscando essa harmonia com seu desígnio de cuidado com sua Criação.

Palavras-chave: J.R.R. Tolkien. Arte. Natureza. Criação.

Abstract

In his essay *On Fairy-stories* (1939), English writer and philology professor at Oxford, J.R.R. Tolkien, states that fairy-stories are a way of the human mind to reflect, in a certain way, a view of truth according to the concept of subcreation. Further in the text, he states that fairies are more natural than men, since the latter are supernatural (being

²⁴² Doutor em Ciências da Religião (PUC-SP), professor de Moral e Religião do Centro Universitário FEI.

related to the Transcendent Mystery) and that the true face of these stories is Magic, which symbolizes man's relationship with nature (*physis* and *cosmos*). At such points, one finds three conceptual proposals by Tolkien concerning: 1) the making of myths (*mythopoeia*), which Tolkien associates with fairy-stories; 2) the tension between natural and supernatural, in a theological key between Creation and Creator; and 3) the art, or technique, of *mythopoeia* as contemplation of nature while Creation. The objectives of this presentation are: 1) to highlight these perspectives of the essay *On Fairy-Stories* in relation to the Greek philosophical tradition, including Plato and Aristotle, as evidenced by the expression *mythopoeia*, present in Chapter II of *The Republic* and Chapter IX of *Poetic Art*; 2) demonstrate a dialogue with St. Thomas Aquinas' *Summa Theologica* when it refers to the intellectual virtue of art (I Part II, question 57). The methodology employed is Tolkien's bibliographical review in comparison with Plato, Aristotle, and Thomas Aquinas. The results demonstrate a conceptual link among the authors, emphasizing the necessity of respecting nature (*physis* and *cosmos*) while Creation, whose highest authority is God, establishing limits to the human desire for control and abuse of (technical) art in its orientation towards nature, materiality and transgression of the Divine order of care for Creation. In conclusion, *fairy-stories* are an expression of the intellectual virtue of art, directed at the fabrication of myths (meaningful narratives), the purpose of which is to provoke reflection on the moral limits of man's intervention in nature and at the same time to assist in the contemplation of reality through metaphors and analogies that, in themselves, are already in potency in the Mind of God, seeking this harmony with His design of caring for His Creation.

Keywords: J.R.R. Tolkien. Art. Nature. Creation.

Introdução

A obra do escritor J.R.R. Tolkien é mais conhecida pelos livros *O Hobbit* (1937) e os três volumes de *O Senhor dos Anéis* (1954-55), e suas respectivas adaptações cinematográficas no século XXI. Todavia, sua conferência de 1939, *On Fairy-stories*, publicada em forma de ensaio em 1947, lança as bases de uma teoria acerca do gênero literário das histórias de fadas, sendo considerada uma das mais seminais sobre o assunto (FLIEGER; ANDERSON, 2014, p. 9). Sendo acadêmico de filologia na universidade Oxford, Tolkien (2014, pp.28- 59) se propõe responder três questões sobre o tema (O que são as histórias de fadas?²⁴³ Qual sua origem? E qual sua função?) e demonstra erudição sobre as coletâneas filológicas e folclóricas europeias até a sua época (tais como a dos Irmãos Grimm, a de Charles Perrault e, em especial, a de Andrew Lang). Também demonstra conhecimento sobre as teorias filológicas sobre a mitologia, de Max Müller, assim como uma reflexão histórica e filosófica sobre

²⁴³ Como no inglês persiste a diferença entre *history*, *story* e *tale*, preferimos manter a tradução estória.

os sentidos da imaginação e da tradição diante do progresso técnico-científico (a exemplo de Christopher Dawson e Gilbert K. Chesterton).

Nosso recorte nesta comunicação é defender que, diante desse repertório da referida conferência, o professor inglês tece considerações próprias sobre o fenômeno, construindo uma teoria singular que dialoga com certa tradição realista da filosofia, desde Platão e Aristóteles até São Tomás de Aquino, tese sustentada por Milbank (2007, p. 15), Flieger e Anderson (2014, pp. 19-20; 110), McIntosh (2017, pp. 8-28) e Testi (2018, pp. 42; 80). Para reforçar tal posição, evidenciamos o conceito de *subcriação* em três aspectos: primeiramente, tal termo foi cunhado pelo autor para se referir à prática da fabricação de mitos (*mythopoeia*), que consiste na elaboração tanto das histórias de fadas quanto da alta mitologia; em seguida, o prefixo *sub* indica uma hierarquia entre uma dimensão natural, a Criação, e a atividade do poeta enquanto subordinada à essa realidade, o que nos remete à analogia da *mimesis*, seja platônica ou aristotélica, além de pressupor um Criador, assim como o poeta é subcriador, estabelecendo a tensão entre natural e sobrenatural, presente algumas vezes no ensaio; e, por fim, à finalidade da atividade subcriativa, que é o deslocamento do cotidiano e do comum para a redescoberta da contemplação dessa realidade.

A fabricação de mitos

A palavra *mythopoeia* é o título de um poema escrito por Tolkien no início dos anos 30 e publicado em conjunto com *On Fairy-stories* em 1947. Algumas estrofes do poema são transcritas no ensaio como exemplificação da atividade subcriativa do homem e sua relação com o Deus-Criador do mundo primário. Essa expressão grega pode ser encontrada em formas aproximadas tanto em Platão (2000, pp. 123-125), em *A República* (Livro II, 377-379), ao se referir aos criadores de fábulas (*mythopaios*) que devem ser supervisionados pelos filósofos, quanto em Aristóteles (1986, pp. 115-116), em sua *Poética* (cap. IX, 1451b-1452a), na qual afirma que o trabalho do poeta é muito mais ser um construtor de mitos (fábulas, enredos) que de versos (métricas e regras sintáticas). Em ambos os casos, a atividade prática e objetiva (fabricação, artesanato, construção, realização, feitura) é posta em relevo diante da elaboração poética dos mitos. A materialização da linguagem na escrita é um ofício tão concreto quanto a carpintaria, marcenaria, cantaria ou escultura.

Todavia, a matéria-prima para essa atividade não é madeira ou rocha. É a imaginação que alimenta a linguagem e que forma as palavras que se organizam gramaticalmente na escrita. É nesse sentido que Tolkien (2014, p. 41) critica Max Müller por reduzir a mitologia às alegorias sobre fenômenos meteorológicos e esquecer que Thor não é apenas o trovão e o relâmpago, mas também um guerreiro nórdico barbudo com um martelo e que evoca uma dimensão de poder transcendente em seus cultuadores.

Dito de outra maneira, Tolkien (2014, p. 59) insiste que a matéria-prima da atividade poética, a imaginação, quando direcionada para a fabricação de histórias de fadas ou de mitos, é alimentada através dos sentidos, segundo a antropologia e a gnosilogia clássica de Aristóteles (2006, pp. 110-113) em *De Anima* (III.3 427b16-428b30). Nessa perspectiva realista, a imaginação (*phantasia*) recebe as informações da realidade sensível, processando-as para serem base para a abstração dos inteligíveis e dos conceitos. Ora, são justamente três aspectos da realidade que são percebidos e elaborados pela imaginação que são expressos nas histórias de fadas e nos mitos. Tolkien contrasta sua perspectiva com a de Max Müller da seguinte forma:

Let us assume for the moment, as this theory assumes, that nothing actually exists corresponding to the 'gods' of mythology: no personalities, only astronomical or meteorological objects. Then these natural objects can only be arrayed with a personal significance and glory by a gift, the gift of a person, of a man. Personality can only be derived from a person, The gods may derive their colour and beauty from the high splendours of nature, but it was Man who obtained these for them, abstracted them from sun and moon and cloud; their personality they get direct from him; the shadow and flicker of divinity that is upon them they receive through him from the invisible world, the Supernatural. There is no fundamental distinction between the higher and lower mythologies. Their people live, if they live at all, by the same life, just as in mortal world do kings and peasants. (TOLKIEN, 2014, pp. 42-43)

A citação demonstra uma preocupação com o aspecto da pessoa, da natureza e do transcendente. Para entendermos o que significa essa relação entre percepção da realidade, imaginação e produção de mitos, um caminho é a *Suma Teológica* (I Seção da II Parte, questão 57), por meio da qual São Tomás explica que a arte é enquanto virtude intelectual produtiva e, por isso, tem como finalidade produzir algo externo à pessoa. Seguindo a filosofia realista de Aristóteles, a arte deve ser estar em harmonia com as demais virtudes intelectuais, seja a de ordem prática (prudência), relativa aos atos humanos em si mesmos, seja de ordem especulativa da dinâmica

dos entes (*physis*) ou da ordem dos elementos existentes no universo (*cosmos*), como se pretendem as virtudes da ciência, do entendimento (*nous*) e da sabedoria.

Em síntese, a atividade de produção humana, seja de uma cadeira, de uma mesa de pedra ou de um texto poético, deve se relacionar com a moralidade e com os princípios ordenadores da realidade tal como ela é. No caso específico da subcriação, o diálogo com a *mythopeia* enquanto *mimesis*, na tradição da Poética (Cap. I, 1447,13) de Aristóteles (1986,p. 103), se torna mais evidente.

Natural e Sobrenatural

Essa tríplice composição da matéria-prima imaginativa dos deuses e das histórias de fadas, da alta e baixa mitologia, demonstra uma distinção de níveis da realidade. Pessoa, natureza e sobrenatural estão em operação na subcriação, pois assim são no Mundo Primário. Para compreendermos melhor essa distinção, a dinâmica entre natureza e sobrenatural é essencial.

Supernatural is a dangerous and difficult word in any of its senses, looser or stricter. But to fairies it can hardly be applied, unless super is taken merely as a superlative prefix. For its man who is, in contrast to fairies, supernatural (and often of diminutive stature); whereas they are natural, for more natural than he. Such is their doom. The road to fairyland is not the road to Heaven; nor even to Hell. (TOLKIEN, 2014, p. 28).

Nesta citação, Tolkien apresenta as fadas, e todos os demais seres desse mundo (centauros, duendes, orques, trolls, gigantes, anões, homens-alados, reptilianos e dragões) como superlativamente naturais, porque compostos de criaturas imaginárias tecidas de combinações fantásticas de elementos presentes na natureza, que é entendida modernamente como meio ambiente, ou seja, como o conjunto dos ecossistemas existentes. A fusão entre seres vivos de diferentes gêneros, como árvores móveis e falantes, ou entre seres vivos e elementos, como espíritos de fogo ou monstros do ar, são o traço distintivo essencial das fadas. O homem é sobrenatural porque somente nele encontramos a dimensão transcendente que consegue ultrapassar a Criação e se encontrar com o Mistério. Ainda que de forma paradoxalmente diminuta, o homem é transcendente ao mesmo tempo que é feito de pó, reduzido em seus vícios e pecados. Sobretudo, possui uma capacidade que as

fadas não têm: essa potência de ultrapassar a materialidade e a Criação em busca de experiências com o mundo invisível, com o Sobrenatural.

Novamente, essa concepção carrega a herança da filosofia realista medieval. Segundo Marie-Joseph Nicolas (2002, p. 98), sobrenatural na tradição tomista pode ser entendido em dois sentidos: primeiro quanto ao modo, pois tudo que escapava do comumente conhecido, como uma cura inesperada, um comportamento inusitado de um animal ou de um fenômeno natural predito segundo a ciência da época era considerado sobrenatural, inclusive considerando intervenções angélicas ou demoníacas. No segundo caso, quanto à substância, a causa está além de toda a sensorialidade, de toda a Criação, sendo de essência espiritual e inteligível, sendo a “*sobrenatureza*” a própria Divindade, considerando o sobrenatural um efeito visível derivado da participação na ação direta da natureza divina no mundo criado.

Contemplação

Por fim, a subcriação tem como finalidade essa tensão entre natureza e sobrenatural, trazendo as possibilidades de existência de entes na combinação dos seres vivos enquanto elementos fantásticos, ou seja, segundo Tolkien, ao subcriar o deus do Trovão, admira-se mais a atividade dos ferreiros, os relâmpagos e os trovões e ao mesmo tempo se reverencia o Mistério Transcendente. Ao subcriar os elfos, os homens se retiram do amortecido cotidiano e enxergam as florestas, as canções, os belos ofícios com um olhar diferente, contemplativo.

Even fairy-stories as whole have three faces: the Mystical towards Supernatural; the Magical towards Nature; and the Mirror of scorn and pity towards Man. The essential face of Faërie is the middle one, the Magical. But the degree in which the others appear (if it all) is variable, and may be decided by the individual story-teller. (TOLKIEN, 2014, p. 44)

A face essencial da terra dos elfos é a natureza, e isso se reflete na magia nas histórias de fadas. A magia é chamada de arte no ensaio de Tolkien (2014, p.52), o que nos aproxima da discussão da virtude intelectual na tradição realista de Aristóteles e Tomás de Aquino. Não por acaso, Tolkien aproxima essa questão da tecnologia e da ciência moderna como um aviso moral. O cientista, o feiticeiro ou o construtor de mitos pode ser perverso e dominar a técnica, arte ou magia de forma exímia, gerando destruição em sua maldade. Isso pode acontecer justamente pela fragmentação da

arte das demais virtudes (prudência, ciência, entendimento e sabedoria) que, uma vez em harmonia, integrariam o artista para além de seus vícios, em direção à contemplação da realidade de forma inteira: homem, natureza e transcendente.

Conclusão

A subcriação é uma atividade produtiva do homem, cuja matéria-prima é a imaginação, alimentada, por sua vez, pelos dados dos sentidos que trazem as formas presentes na realidade, com a dinâmica dos princípios de operação dos seres (*physis*) e a ordenação dos elementos da realidade (*cosmos*). Nessa atividade de artesanato de mitos (*mythopoeia*), a tensão com o Sobrenatural é fundamento para a percepção da face essencial das histórias de fadas: a contemplação da natureza, suas possibilidades, seu estranhamento que possibilita o novo olhar para o cotidiano banalizado, pois o homem caído vê também sua personalidade como espelhada em suas narrativas, ora ridículas, ora compassivas. Por fim, na atividade fundante da linguagem, a fantasia, resgata-se o a unidade entre moralidade, especulação e produção na razão humana.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.
- _____. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- FLIEGER, Verlyn; ANDERSON, Douglas A. (eds.). *Tolkien On Fairy-stories*. London: HarperCollins, 2014.
- MCINTOSH, Jonathan. *The Flame Imperishable: Tolkien, St. Thomas and the Metaphysics of Faërie*. Kettering, Ohio: Angelico Press, 2017.
- MILBANK, Alison. *Tolkien and Chesterton as Theologians*. New York: T&T Clark, 2007.
- NICOLAS, Marie-Joseph. *O Vocabulário da Suma Teológica*. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PLATÃO. *A República*. Belém: Ed.ufpa, 2000.
- TESTI, Claudio A. *Pagan Saints in Middle-earth*. Zurich and Jena: Walking Tree Publishers, 2018.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- TOLKIEN, J.R.R. *On Fairy-stories*. In: FLIEGER, Verlyn; ANDERSON, Douglas A. (eds.). *Tolkien On Fairy-stories*. London: HarperCollins, 2014.

AMAZÔNIA: SÍNODO E CRISE SOCIOAMBIENTAL

Antonio Manzatto²⁴⁴

Resumo

A Amazônia é referência fundamental e inevitável quando se pensa a questão ecológica e a atual crise socioambiental; acrescente-se ainda o fato de o Papa Francisco ter convocado para o próximo mês de outubro um Sínodo Extraordinário dos Bispos para a Amazônia, entendendo o momento e a região como ocasião para se pensar em “novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral”. A abordagem da situação da Amazônia e de uma ecologia integral pode ser feita por vários caminhos, incluindo aí o caminho das artes, da literatura e, especificamente das canções. Vital Farias compôs, há tempos atrás, uma canção chamada Saga da Amazônia que, diz-se, foi conhecida e promovida por Chico Mendes e ainda comove nos tempos atuais. O presente texto faz a apresentação da canção, especificamente de sua letra, e elabora sua leitura para que se perceba e se demonstre o sentido daquilo que se canta. Em seguida, através de método que aproxima teologia e literatura, faz uma reflexão de cunho teológico-pastoral a partir da canção, apontando não apenas sua atualidade, mas a pertinência de sua posição e o encaminhamento da questão em termos de ecologia integral, assim como apontara, também, o Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Sí*. A proposta do Sínodo dos Bispos para a Amazônia suscitou reações contrárias dos setores mais conservadores da sociedade e também do governo, o que indica que a Amazônia, mais que um símbolo, é espaço privilegiado para se pensar na questão ambiental em relação ao atual sistema tecnológico extrativista que, segundo Francisco, constrói uma cultura de descarte. Saga da Amazônia aponta para caminhos de enfrentamento da crise, assim como a proposta de Francisco, mostrando como a arte pode expressar não simplesmente conceitos ou sentimentos, mas referências de consciência de humanidade.

Palavras Chave: Amazônia. Ecologia integral. Sínodo. Saga da Amazônia, Vital Farias.

Introdução

Vital Farias é um músico e compositor paraibano de sucesso e reconhecimento público e popular. Autor de várias canções que foram temas de novela e gravadas por grandes nomes da música popular brasileira, como Elba Ramalho, nasceu em Taperoá em 1943. Amante da cultura nordestina, expressa em ritmos e no cordel, mudou-se para o Rio de Janeiro em 1975 para desenvolver sua carreira musical. Já em 1976 participou como músico da peça de Chico Buarque, *Gota d'Água*, e naquele mesmo ano suas composições começaram a ser gravadas, e seu disco de estreia

²⁴⁴ Doutor em Teologia

aconteceu em 1978. Em 1982 gravou seu terceiro disco, *Sagas Brasileiras*, pela PolyGram, e é nele que foi incluída a canção épica *Saga da Amazônia*.

Em janeiro de 1984 o Teatro Castro Alves, em Salvador, foi palco do espetáculo *Cantoria* reunindo quatro grandes cantadores do Brasil profundo, a saber Elomar Figueira de Mello, Xangai, Vital Farias e Geraldo Azevedo. O show foi gravado ao vivo e tornou-se disco lançado pela gravadora Kuarup, e o sucesso alcançado foi tão grande que se transformou em uma série de discos e também em espetáculo itinerante do grupo, que repetiu o show algumas vezes, inclusive recentemente, em 2016 em Brasília, Salvador e outras cidades do país. No espetáculo e no disco resultante, também aparece a canção *Saga da Amazônia*, de Vital Farias.

Tradicionalmente no Brasil a música fez parte do processo de afirmação da identidade nacional, e também esteve presente na propaganda oficial dos governos e no processo de conscientização da população sobre sua situação política e social. Não significa que a arte deva, sempre, ser engajada nem significa que a música brasileira sempre esteve atrelada a teses ou encomendas. A arte permanece arte e, como tal, gratuita. Mas ela também é expressão da cultura e por isso pode referir-se a situações vividas pelo povo que manifesta aquela cultura. Assim, não existe um só brasileiro que não conheça algo de “Luar do Sertão”, de Catulo da Paixão Cearense e João Pernambuco, ou *Asa branca*, de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, ou mesmo *Aquele abraço*, de Gilberto Gil. São canções que expressam, à sua maneira e em épocas e contextos bem distintos, um pouco da identidade nacional, de forma que as pessoas nelas se reconhecem como brasileiras. Isso também acontece com *Aquarela do Brasil*, de Ary Barroso ou *Garota de Ipanema*, de Tom Jobim e Vinícius de Moraes, porque expressam o jeito de os estrangeiros enxergarem, compreenderem e identificarem os brasileiros.

Em termos de propaganda oficial, conhecemos bem o “Eu te amo meu Brasil”, composição de Dom e sucesso na interpretação da dupla Dom e Ravel nos anos 1970, forma de propaganda oficial da ditadura militar, como também aconteceu com “Pra frente Brasil”, de Miguel Gustavo, utilizada para referir-se ao tricampeonato mundial de futebol em 1970. Na verdade, ele segue a esteira de outra canção, “A taça do mundo é nossa”, composição de Wagner Maugeri, Lauro Müller, Maugeri Sobrinho e Victor Dagô, e que celebrava a conquista da Copa do Mundo de futebol em 1958. Por outro lado, a contestação política e mesmo o protesto contra o governo, sobretudo

contra a ditadura militar, são o tema de canções bastante conhecidas e de grande sucesso. Juca Chaves tornou-se famoso na sátira política como se percebe em “Presidente bossa nova”, de 1960, ou “Dona Maria Teresa”, de 1963. Contudo, os exemplos mais claros da consciência política e de protesto contra o regime de governo aparecem em “Pra não dizer que não falei das flores”, de Geraldo Vandré e Theo de Barros, que se tornou como que o hino de oposição à ditadura militar e marcou politicamente a carreira de Geraldo Vandré; ou “Apesar de você”, de Chico Buarque de Hollanda, composta em 1970, e “Cálice”, do mesmo Chico Buarque e Gilberto Gil, datada de 1973, ambas proibidas pela censura e gravadas apenas anos depois.

Canções formam cultura e formam consciências, da mesma maneira que podem expressar, também, questões ou convicções religiosas, como as conhecidas “Nossa Senhora”, de Roberto e Erasmo Carlos, “Andar com fé”, de Gilberto Gil, ou ainda que se referem a expressões religiosas de matriz africana, como “Oração a Mãe Menininha”, de Dorival Caymmi, ou “Meu pai Oxalá”, de Vinícius de Moraes e Toquinho. Isso sem falar do gênero Gospel, forma musical bastante contemporânea de expressar convicções de fé no encantamento de Deus.

Percebe-se como as canções sempre foram mais do que simples repetições ou interesses mercadológicos. Canções têm a ver com a alma do povo, suas crenças, seus pensamentos, seus valores, seus sonhos e sua identidade. Ao menos é assim com as canções que são verdadeiras obras de arte e permanecem na mente das pessoas, que as cantam, que as repetem, que aprendem com elas. Também é assim com a questão ecológica e a atual crise socioambiental e podemos perceber sua presença em Saga da Amazônia, de Vital Farias.

Letra

Era uma vez na Amazônia a mais bonita floresta
mata verde, céu azul, a mais imensa floresta
no fundo d'água as laras, caboclo lendas e mágoas
e os rios puxando as águas

Papagaios, periquitos, cuidavam de suas cores
os peixes singrando os rios, curumins cheios de amores
sorria o jurupari, uirapuru, seu porvir

era: fauna, flora, frutos e flores

Toda mata tem caipora para a mata vigiar
veio caipora de fora para a mata definhar
e trouxe dragão-de-ferro, prá comer muita madeira
e trouxe em estilo gigante, prá acabar com a capoeira

Fizeram logo o projeto sem ninguém testemunhar
prá o dragão cortar madeira e toda mata derrubar:
se a floresta meu amigo, tivesse pé prá andar
eu garanto, meu amigo, com o perigo não tinha ficado lá

O que se corta em segundos gasta tempo prá vingar
e o fruto que dá no cacho prá gente se alimentar?
depois tem o passarinho, tem o ninho, tem o ar
igarapé, rio abaixo, tem riacho e esse rio que é um mar

Mas o dragão continua a floresta devorar
e quem habita essa mata, prá onde vai se mudar???
corre índio, seringueiro, preguiça, tamanduá
tartaruga: pé ligeiro, corre-corre tribo dos Kamaiura

No lugar que havia mata, hoje há perseguição
grileiro mata posseiro só prá lhe roubar seu chão
castanheiro, seringueiro já viraram até peão
afora os que já morreram como ave-de-arribação
Zé de Nata tá de prova, naquele lugar tem cova
gente enterrada no chão:

Pois mataram índio que matou grileiro que matou posseiro
disse um castanheiro para um seringueiro que um estrangeiro
roubou seu lugar

Foi então que um violeiro chegando na região
ficou tão penalizado que escreveu essa canção
e talvez, desesperado com tanta devastação
pegou a primeira estrada, sem rumo, sem direção
com os olhos cheios de água, sumiu levando essa mágoa
dentro do seu coração

Aqui termina essa história para gente de valor
prá gente que tem memória, muita crença, muito amor
prá defender o que ainda resta, sem rodeio, sem aresta
era uma vez uma floresta na Linha do Equador...

Leitura

Extensa, a letra conta uma história, a saga da floresta amazônica, de seu apogeu verdejante pulsando vida, para a atual situação de destruição que ameaça extinguir de vez a floresta na linha do equador. Na realidade a Amazônia ultrapassa sua condição histórica e, mais que um símbolo, é uma espécie de resumo da problemática ambiental e mostra como a natureza é dobrada aos interesses do capital e do lucro. Tudo vira desculpa para a produção de riqueza e se vai acabando, aos poucos mas persistentemente, com tudo o que o planeta produz.

A canção apresenta uma verdadeira síntese da guerra que se trava mundo afora entre a cobiça e a proteção do meio ambiente, e exemplifica tal guerra em terreno amazonense. Com seus versos cortantes e sua coragem maiúscula na denúncia dos crimes que devastam a floresta, ela não tem dúvidas em posicionar-se na defesa do meio ambiente e, mais concretamente, na defesa da floresta e de todo o sistema de vida que a natureza desenvolve a partir dali. Para mostra-lo, diz em primeiro lugar como a floresta era em sua beleza deslumbrante, como instalou-se o ciclo de destruição e como isso repercutiu para além da Amazônia, em verdadeira crise socioambiental.

Começa, então, falando da vida na floresta, de sua beleza apresentada em três elementos interdependentes: a mata, o céu e as águas, como que formando o cenário para o desenvolvimento do bioma em sua complexidade. Em seguida, descreve como a vida pulsa na floresta a partir da diversidade de espécies, onde também se situa o

ser humano. Fala das aves coloridas, da imensa variedade de peixes que povoa aquelas águas, e de como o ser humano ali também encontra seu lugar e cultiva seus projetos, seus sonhos pessoais, sua organização social, seu folclore e sua cultura. Os sons, cores e mitos da Amazônia apontam para seu futuro, ao menos o que era esperado: o desenvolvimento da fauna e da flora, com suas flores e seus frutos.

Alude, em seguida, ao mito do caipora que é como o protetor da mata e dos animais que ali vivem, armando ciladas contra os caçadores, sobretudo aqueles que caçam para além de suas necessidades. Como ele protege aquela floresta, então seria necessário um outro, vindo de fora, que possibilite a derrubada da mata. E é isso que significa a chegada a indústria madeireira e as outras indústrias que a acompanham, todas extrativistas, incluindo a mineração e a biológica. Surge, então, um novo estilo de vida na floresta, aquele de retirar o que ela produz e deixar rastros de destruição em seu lugar. Há uma referência aos grandes projetos industriais desenhados para a Amazônia, projetos nos quais, evidentemente, não há participação popular. No início dos anos 1980 falava-se ainda do Projeto Jari, projeto idealizado pelo norte-americano Daniel Keith Ludwig e iniciado em 1967, instalando uma indústria de celulose nas margens do rio Jari, na fronteira entre Pará e Amapá. A área adquirida para instalação do projeto era imensa, pouco menor que o estado de Sergipe. Em 1979 chegou a instalar-se uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar o impacto de devastação que poderia haver no bioma da região, mas sem aludir diretamente ao projeto que poderia abrigar, entre outros, interesses de militares que governavam o país naquela época.

Sem entrar nesses detalhes, a canção fala de um projeto um tanto secreto que visava, simplesmente, desmatar a floresta que, se pudesse, teria fugido daquela região. A questão de fundo é que a derrubada da mata provoca uma transformação em todo o sistema de vida da região. Não são apenas as árvores que desaparecem, mas também seus frutos e os animais que deles se alimentam, ou seja, todo o ciclo da vida é afetado, incluindo a pureza do ar e o mundo das águas. A destruição da floresta provoca o êxodo dos que nela vivem, sejam os animais ou os seres humanos, os povos da floresta: indígenas e gente que vive da mata, como os seringueiros. A destruição da floresta provoca, como repercussão, o caos social.

Os conflitos humanos decorrem dos interesses comerciais e industriais de exploração da Amazônia, sobretudo da floresta, e são simbolizados, na canção,

através da luta pela terra. Assim, onde antes havia mata, agora se instala o combate. Os grileiros tomam posse da terra à força, promovendo atentados contra os posseiros da região, que ocupam o lugar já há tempos. Como não há papéis que comprovem a propriedade das terras, grilam-nas, isto é, agem como se fossem seus proprietários legítimos, arrumam ou forjam papéis de propriedade e tratam de expulsar os posseiros na base da violência. Muitas são as mortes acontecidas por conta disso na região, como Padre Ezequiel Ramin em 1984, Padre Josimo Tavares em 1986, Chico Mendes em 1988, Ir. Dorothy Stang em 2005 e tantos outros religiosos, leigos, sindicalistas, ambientalistas, índios e posseiros. A luta pela terra está marcada na história por tantas covas que, mesmo em meio à floresta, testemunham da destruição, da floresta e do valor da vida. O ciclo de mortes parece não ter fim: mataram o índio que matou grileiro, que matou posseiro, e a notícia corre de boca em boca, com o castanheiro dizendo ao seringueiro que o estrangeiro tomou seu lugar: tudo é feito e explicado em favor não apenas de interesses estrangeiros, mas de interesses econômicos cuja sede se encontra em lugares distantes e cujos benefícios não são em proveito do povo.

Diz a canção que muitos foram os profetas que denunciaram essa situação, o que também resultou em mortes. Por fim, o próprio violão se assume como profeta que denuncia tal situação. Em primeiro lugar, o profeta toma consciência da situação e se sensibiliza, já que sua canção é fruto exatamente do sentimento que o invade diante de tanta destruição como a perpetrada contra a floresta e tudo o que gira em torno dela. Seu sentimento é de impotência, e por isso como em desespero sai a correr mundo, chorando suas mágoas em muitos lugares por onde passou com seu canto triste, pois canto que denuncia as forças de morte instaladas. E o compromisso final da canção é aquele assumido por quem tem memória, crença e amor e que, por isso, são capazes de defender, de todas as formas e diretamente, sem rodeios e sem meia-verdades, o que ainda resta da floresta, o que ainda resta da Amazônia, essa floresta imensa que se situa na linha do equador e cujo rio é como que um mar.

Reflexão

O Papa Francisco surpreendeu o mundo, mais uma vez, ao anunciar sua intenção de convocar uma Assembleia do Sínodo dos Bispos para discutir a situação da Igreja na Amazônia, o que efetivamente foi feito em outubro de 2017. A Assembleia

do Sínodo deve dar-se em Roma entre os dias 6 e 27 de outubro de 2019. Depois de fazer circular por todas as Igrejas o Documento Preparatório, recentemente foi divulgado o Documento de Trabalho do Sínodo, deixando entrever suas linhas e preocupações fundamentais.

A carta encíclica *Laudato Sí*, de 2015, já apontava a preocupação de Francisco com a situação do planeta, nossa Casa Comum, e indicava o caminho de uma ecologia integral como forma de unir as questões de preservação ambiental com a estrutura econômica do mundo onde estamos vivendo. A temática proposta na canção de Vital Farias tem muito em comum com o que Francisco escreveu naquela encíclica. A canção fala em defender a floresta, a encíclica do papa fala em cuidar da Casa Comum, que inclui também as florestas. As questões ecológicas são variadas: a poluição do ar, dos rios e da água; a ameaça de extinção de espécies animais e vegetais; a desertificação do solo; o aquecimento global; a mobilidade humana e a devastação do meio ambiente, e tantas outras. Tudo isso em vista da geração de lucro dentro de um sistema que tem essa preocupação e finalidade.

Francisco lembra em seu documento que há uma falsa compreensão do lugar do ser humano na criação, uma vez que ele não está acima dela, mas em seu interior. Seu papel, portanto, não seria aquele de simplesmente explorar o meio ambiente, da maneira extrativista que há séculos foi implementada, mas sim o de cuidar do jardim da natureza, de cuidar da Casa Comum uma vez que o destino do planeta, da criação inteira, significa também o destino da humanidade: vida ou destruição. Por isso a preocupação do papa em apontar para a crise de sentido da humanidade, já que não se pode pensar simplesmente em acúmulo de bens ou na cultura do descartável, como ele a chama, aquela compreensão do uso e do abandono. A cultura do descartável está destruindo o planeta.

E Francisco aponta exemplos paradigmáticos de sua preocupação e de sua forma de abordar a questão. Um é a questão da água, pois o acesso a ela é condição para a continuação da vida. Trata-se, portanto, de um direito fundamental do ser humano, e por isso a água não pode ser simplesmente vendida. Os pobres precisam ter acesso a ela, e não apenas os que por ela podem pagar. Trata-se de uma questão de justiça. Na mesma linha, o papa aponta para a dívida que os países ricos têm para com os países pobres. Claro, os pobres são as primeiras vítimas da devastação do meio ambiente, pois são condenados a viver no deserto, em lixões ou em áreas

devastadas e quase que apodrecidas. Os países ricos, ditos desenvolvidos, destruíram praticamente toda a natureza que existia em seus territórios para produzir industrialização. Agora querem que os países pobres mantenham suas florestas e sua natureza porque sem isso o planeta entraria em colapso. Francisco coloca o dedo na ferida: os países ricos mantêm os países pobres na pobreza e ainda cobram sua dívida externa; impedem seu desenvolvimento e os obrigam a preservar, com seus próprios recursos, a diversidade de natureza que existe em seu interior. Claro, a natureza precisa ser preservada, então ele sugere que os países ricos paguem sua dívida ambiental investindo ali recursos para o desenvolvimento humano dos países mais pobres. A questão de fundo é a definição do que é prioritário: tudo deve ser colocado a serviço da proteção à vida e não a serviço da riqueza ou do acúmulo de bens.

A temática do Sínodo para a Amazônia tem a ver com as propostas que Francisco já expressou em sua encíclica e em vários de seus pronunciamentos e documentos. O tema central está definido como “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. A abrangência da proposta de trabalho do Sínodo se apresenta já na formulação de tal tema. Em primeiro lugar, cabe observar que a Amazônia é um vasto território que abrange nove países: Brasil, Suriname, Guiana Francesa, Guiana, Venezuela, Colômbia, Bolívia, Peru e Equador. A Igreja já realizou anteriormente assembleias do Sínodo dos Bispos relacionadas a um território: já houve o Sínodo para a África, Ásia, América, e todos os continentes. Não é novidade, portanto, propor uma assembleia especial para tratar de temas relacionados a uma área geográfica que, por suas próprias características, se apresenta distinta do mundo ocidental tradicional.

O que se quer pensar não é simplesmente a estrutura política ou territorial da região, mas sim a realidade da Igreja que ali deve se inserir. Compreender a cultura de povos tão diversos como os indígenas de várias etnias, os ribeirinhos, atingidos por barragens, seringueiros, garimpeiros e tantos outros, inclusive a cultura urbana presente nas grandes cidades que cortam a região, tudo isso é um desafio para a ação pastoral da Igreja. Daí a proposta de que ali sejam traçados novos caminhos para a vida da Igreja como uma possível contribuição para o conjunto eclesial, mas, sobretudo, como forma de ajudá-la a encarnar-se naquela região, tornando-se como que aliada dos povos que ali habitam.

Junto a isso, também a questão ecológica, que não é simplesmente uma questão de meio ambiente, mas de ecologia integral. Por isso a preocupação de pensar a floresta, suas matas e seus rios, em relação com toda a criação e também com relação às pessoas que ali vivem e dali tiram seu sustento. Por isso a preocupação de pensar a realidade amazônica a partir de seus povos que vivem em sintonia com o meio ambiente, mas devem enfrentar os problemas que o mundo moderno apresenta, como a questão da migração, da urbanização, das periferias geográficas e existenciais. O lugar dos pobres é o lugar onde a igreja se situa para pensar a realidade amazônica, e ao mesmo tempo em que aponta para a necessidade de reformular o modelo de desenvolvimento da região, aponta para a defesa da vida e dos direitos dos mais fracos.

Isso constitui, efetivamente, proposta de novos caminhos para a ação eclesial e para um modelo de desenvolvimento que seja pensado a partir da ecologia integral. Não é à toa que a proposta do Sínodo tem recebido críticas e ataques de setores eclesiais e políticos. Recentemente o cardeal Walter Brandmuller, ultraconservador apontou o caráter “herético” do Sínodo como depreendeu de sua leitura do Documento de Trabalho, chegando a dizer que “precisamos nos perguntar: o que têm a ver a ecologia, a economia e a política com o mandato e a missão da Igreja?” (IHU). Ora, essa é efetivamente uma boa questão porque, diferentemente do que pensa o cardeal, que parece responder “nada” à sua pergunta, ela indica a forma de a Igreja se inserir na realidade de vida do seu povo. A posição do cardeal secunda aquela do governo brasileiro que já se manifestou contra o Sínodo, dizendo que a Amazônia é uma questão de soberania nacional. O modelo de desenvolvimento que o atual governo brasileiro propõe para a região amazônica vem sofrendo críticas no mundo todo, e ele se mostra pouco disposto a ouvir os argumentos de quem tenha pensamento diferente do que aquele que ele apresenta e defende.

Seguindo o posicionamento do Papa, o Sínodo deve apontar para uma Igreja que seja reconhecida como parceira da Amazônia, na defesa de sua rica biodiversidade e de seus povos e culturas, propondo caminhos de um desenvolvimento humano para a região que parta da convicção de que a ecologia integral é o caminho para se pensar um modelo de sociedade que não seja predador como o atual.

Para finalizar

Saga da Amazônia, canção de Vital Farias, ainda que já antiga, guarda relevância para o atual contexto social quando se trata de pensar a realidade amazônica. Sua defesa da floresta inclui a defesa do meio ambiente e o cuidado necessário com as variadas espécies animais e vegetais que compõem aquele bioma, mas inclui também a defesa dos povos que vivem da e na floresta. Aponta também para o grande vilão que causa tanta destruição, seja no contexto do meio ambiente, seja no contexto das relações sociais: o sistema sócio-político que privilegia o lucro e o acúmulo de bens. Há que se pensar em um modelo alternativo para que a Amazônia continue sendo o que ela é, ensina a canção.

Tal pensamento não está longe do que Francisco escreveu na *Laudato Sí*. O cuidado com a Casa Comum torna-se exigência ética no mundo atual, uma vez que o ser humano não é dono do planeta, mas seu inquilino e sua tarefa é cuidar do que recebeu, pois não foi ele quem fez o planeta, suas matas, rios e florestas. Um modelo alternativo de desenvolvimento é o que se busca, que saiba conciliar desenvolvimento humano com a salvaguarda do planeta.

O Sínodo dos Bispos para Amazônia parece indicar um caminho semelhante, ou ao menos uma preocupação comum. Há que encontrar caminhos, e que sejam novos, para que a Amazônia não seja destruída por um sistema socioeconômico predador, que destrói a natureza e produz pobreza em escala industrial. Tais caminhos passam por uma nova compreensão antropológica, mas, também e fundamentalmente, pela convicção de uma ecologia integral, que não pense isoladamente o ser humano, o desenvolvimento e o meio ambiente, mas o faça em integração. As religiões podem contribuir para que a atual crise socioambiental seja superada, e as propostas de Francisco aparecem em sua linha de frente, sejam as expressas na *Laudato Sí*, sejam aquelas que aparecem nos encaminhamentos do Sínodo. Que a Amazônia possa continuar sua saga gerando vida e a esparramando por todo o planeta, nossa Casa Comum.

Referências bibliográficas

Antonio Manzatto, *Certas Canções: Teologia e MPB*, São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

Francisco, *Laudato Sí*, 2015.

JAIRO SEVERIANO & ZUZA HOMEM DE MELLO, A CANÇÃO NO TEMPO, 2 VOLS. SÃO PAULO: EDITORA 34, 2015.

Revista IHU Online, Heretico y apostata. El cardenal Brandmueller excomulga al sínodo para la amazonia; disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590382-heretico-y-apostata-el-cardenal-brandmueller-excomulga-al-sinodo-para-la-amazonia>

Sínodo dos Bispos, *Instrumentum laboris*: Amazônia, novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, 19/06/2019, disponível em <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>