

v. 58 - n. 2 - jul./dez. 2018

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

Dossiê: Decolonialidade
e práticas religiosas



Programa de Pós-Graduação em Teologia

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

Estudos Teológicos é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPG-EST

Reitor: Wilhelm Wachholz

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Rudolf von Sinner

Editor-chefe: Rudolf von Sinner – **Editor associado:** Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Diakonhjemmet, Oslo, Noruega), Vítor Westhelle † (LSTC, Chicago/IL, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Alex Villas Boas Mariano (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR); André Sidnei Musskopf (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Carlos Caldas (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG); Carlos Eduardo Brandão Calvani (Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE); Celso Gabatz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Claudete Beise Ullrich (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES); Cleusa Caldeira (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR); David Mesquiati de Oliveira (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES); Ênio Ronald Mueller (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Elias Wolff (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR); Érico João Hammes (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS); Euler Renato Westphal (Faculdade Luterana de Teologia, São Bento do Sul/Univille, Joinville/SC); Fábio Henrique de Abreu (Universidade de Viena, Áustria); Fernando Albano (Faculdade Refidim, Joinville/SC); Geraldo de Mori (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte/MG); Helmut Renders (Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo/SP); Iuri Andréas Reblin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Júlio César Adam Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiere (Faculdade Teológica Sulamericana, Londrina/PR); Leo Konzen (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo/RS); Luis Carlos Ramos (Universidade São Francisco, Bragança Paulista/SP); Marcelo Ramos Saldanha (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Martin Timóteo Dietz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Nelson Kilpp (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Nicolás Panotto (Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Ciudad de Guatemala, Guatemala); Osvaldo Luiz Ribeiro (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES); Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Rodolfo Gaede Neto (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Rudolf von Sinner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Uwe Wegner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Valério Guilherme Schaper (Faculdades EST, São Leopoldo/RS); Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS).

Revisão: Brunilde Arendt Tornquist (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Capa: Joice Elisa de Oliveira (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

Editoreção eletrônica (versão impressa): Brunilde Arendt Tornquist, Maria de Lurdes Tessaro (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Editoreção eletrônica (versão on-line): Iuri Andréas Reblin, Allan Ervin Krahn (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

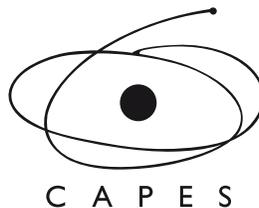
Pedidos para: Faculdades EST – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br

Assinatura para 2018: Brasil: R\$ 55,00 – Exterior: US\$ 35,00

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST**



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 58 | n. 2 | p. 249-590 | jul./dez. 2018

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revisados em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores e pesquisadoras nacionais e internacionais, com doutorado e vínculo em grupo de pesquisa, na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia. A revista atua como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 150 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão por pares (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes de pareceristas como de autoria permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

Esta publicação recebeu o apoio do PROEX da CAPES, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica voltada à formação de recursos humanos.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 1, n. 1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.
23 cm.

Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

CDD230

ÍNDICE

Editorial	255
------------------------	------------

Dossiê: Decolonialidade e práticas religiosas

Pensamento na fronteira e Teologia Prática: um diálogo com o <i>suma kawsay / suma qamaña</i> ou <i>buen vivir</i> <i>Border Thinking and Practical Theology: a dialogue with the suma kawsay / suma qamaña or buen vivir</i> Júlio César Adam/Valburga Schmiedt Streck/Danilo Romeu Streck	262
Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial <i>God in-between the frontiers: towards a postcolonial public theology</i> Nicolás Panotto	278
Teologia do reconhecimento: provocações decoloniais e a ética do Bem Comum <i>Theology of recognition: decolonial provocations and Ethics of the Common Good</i> Carlos Alberto Motta Cunha	294
Prayers of the Precariat? The Political Role of Religion in Precarious Times <i>Orações do Precariado? O papel político de religião em tempos precários</i> Sturla J. Stålsett	313
A decolonialidade da teologia na América Latina e seus fundamentos bíblicos <i>The decoloniality of Theology in Latin America and its biblical foundations</i> João Luiz Correia Júnior	326
Teologia litúrgica da libertação <i>The Liturgical Theology of Liberation</i> Cláudio Carvalhaes	338
Um teatro “não espetacular”: para além da <i>catarse</i> colonial <i>A “non-spectacular” theater: beyond colonial catharsis</i> Marcelo Ramos Saldanha	356
Teologia e Interdisciplinaridade	
“Tudo isso é adorno para o lugar...” O grande projeto diaconal e caritativo de Basílio de Cesareia <i>“All this is a great improvement to the place...” Basileios of Cesarea’s Large-Scale Project of Welfare and Charity</i> Andreas Müller	372
Sacramentos e ecumenismo – questões sobre o significado, a instituição e o número dos sacramentos <i>Sacraments and ecumenism – Questions about the meaning, the institution and the number of sacraments</i> Elias Wolff	392
O testemunho da graça no contexto da comemoração da Reforma: perspectivas práticas do diálogo católico-luterano <i>Witnessing grace in the context of the Reformation commemoration: practical perspectives from the Catholic-Lutheran dialogue</i> Marcial Maçaneiro/Jefferson Zeferino/Vitor Hugo Lourenço	407

Podem ser considerados protestantes os batistas? <i>Can the Baptists be considered Protestants?</i> Valdir Stephanini/Julio Cezar de Paula Brotto.....	423
A teologia trinitária como contribuição para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro <i>The Trinitarian theology as contribution to inter-religious dialogue regarding to Brazilian Pentecostalism</i> Adriano Sousa Lima	436
O acolhimento da gravidez em comunidade cristã: os desafios da responsabilidade parental <i>The welcoming of pregnancy in a Christian community: challenges of parental responsibility</i> Mário Antônio Sanches/Luiz Fernando de Lima	452
Lições do abismo: Reflexões sobre teologia, mística e poesia em Rubem Alves <i>Lessons from the abyss: Reflections on theology, mysticism and poetry in Rubem Alves</i> Breno Martins Campos/Ceci Maria Costa Baptista Mariani	466
Os primórdios da religião politizada: a teologização de conceitos políticos imperiais no Israel antigo <i>The Beginnings of Politicized Religion: The Theologization of Imperial Political Concepts in Ancient Israel</i> Konrad Schmid	483
Esboço teórico para uma sociologia do movimento de Jesus a partir da tese de Gerd Theissen <i>Theoretical outline for a sociology of the movement of Jesus from the thesis of Gerd Theissen</i> Jorge Martins de Jesus/Walter Ferreira Salles	497
Liberdade, relação, pertença e dom na família: contribuições da sociologia de Pierpaolo Donati e da filosofia de Francesco Botturi <i>Freedom, relationship, belonging and self-giving within family: contributions of Pierpaolo Donati's Sociology and Francesco Botturi's Philosophy</i> Rafael Cerqueira Fornasier	508
Ciências da Religião e Interdisciplinaridade	
A xilogravura <i>Os três caminhos para a eternidade</i> , de François GeorGIN: uma expressão da cultura visual popular católica do século 19 <i>The woodcut The Three Roads to Eternity, by François GeorGIN: an expression of the catholic popular visual culture of the nineteenth century</i> Helmut Renders	524
Hipótese de intertextualidade de Jr 4,5-31 em Gn 1,1-2,4b <i>Intertextuality hypothesis of Jr 4,5-31 in Gn 1,1-2,4b</i> Osvaldo Luiz Ribeiro	547
Resenha	
O debate sobre a teologia política em Merio Scattola <i>Merio Scattola political theology's debate</i> Roberto E. Zwetsch.....	570
Diretrizes para publicação de artigos.....	575
Guidelines for publishing articles.....	583



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

EDITORIAL

Para Vítor Westhelle (1952-2018), in memoriam

Rudolf von Sinner, editor-chefe
Júlio César Adam, editor convidado

Apresentamos às nossas leitoras e aos nossos leitores a presente edição dos Estudos Teológicos com um dossiê sobre *Decolonialidade e práticas religiosas*. À alegria pela publicação mistura-se a tristeza por uma grande perda. Dedicamos esta edição ao colega Vítor Westhelle, que nos deixou muito prematuramente e veio a falecer em 13 de maio deste, vítima de grave doença. Vítor, egresso da EST, foi professor na Lutheran School of Theology at Chicago, de 1989 a 1993 e de 2011 a 2016 na Faculdades EST, por último na Cátedra de Pesquisa em Lutero. Integrava o Conselho Editorial dos Estudos Teológicos. Como poucos, Vítor conseguia combinar erudição e amplo conhecimento dos pré-socráticos, de Lutero e de Hegel até a Teologia da Libertação e teóricos pós-modernos, com sensibilidade contextual e preocupação decolonial. Mestre ímpar da palavra nas suas prédicas, aulas e conferências, interessou-se de modo especial pelas fissuras, liminalidades e marginalidades. Com grande sensibilidade ouvia e ecoava os gritos das pessoas e populações invisibilizadas. Acompanhou e orientou estudantes de forma competente e sempre atenciosa, com olhar crítico, interessado em propiciar crescimento. Procurado conferencista no mundo inteiro, foi professor visitante na Dinamarca e na África do Sul, colaborou com o departamento de Teologia da Federação Luterana Mundial e colocou o luteranismo e a perspectiva latino-americana sobre Lutero no cenário mundial. Ainda soube da outorga, pela Faculdades EST, do título de doutor *honoris causa*, reagindo com “surpresa e uma boa dose de humildade”, aceitando o título com “alegria e gratidão”. Infelizmente, não conseguiu mais fazer-se presente na solenidade. O título foi recebido, em ato memorial, durante o IV Congresso Internacional da Faculdades EST, em 12 de setembro, pelo seu filho mais novo, Felipe. A revista Estudos Teológicos honrará, sempre, a memória e o legado do Vítor e expressa seus sentimentos à família enlutada, à esposa Christiane, seus filhos Carlos Henrique, André e Felipe, suas noras e netas e demais familiares, amigos e amigas.

No ano de 2014, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST, recebemos a visita do então presidente da Academia Internacional de Teologia Prática (*Internacional Academy of Practical Theology* - IAPT), o sul-africano Jacob Dreyer, o qual desafiou a Faculdades EST a sediar a conferência da academia em 2019. Seria a

primeira vez que a conferência ocorreria na América do Sul. O desafio foi assumido não só pela instituição, mas também por um grupo de professores e pessoas pesquisadoras, os quais decidiram sediar o evento e também ampliar a reflexão em torno da Teologia Prática e áreas afins. Esse editorial faz parte desse implemento! A revista Estudos Teológicos já havia acolhido um dossiê sobre Teologia Prática, em 2016 (v. 56, n. 2), que tinha como objetivo retomar discussões sobre a área e a disciplina. O presente dossiê amplia a discussão para toda a Teologia e a partir do tema da conferência no Brasil. Na conferência de 2017, em Oslo, a academia deliberou sobre o tema do evento em 2019 e chegou à formulação “Decolonialidade e práticas religiosas: libertando a esperança”.

O tema da conferência da IAPT, que é o tema do presente dossiê, reflete a elaboração teológica desenvolvida no contexto latino-americano, especialmente as teologias contextuais e da libertação, a efervescência religiosa presente em nossa realidade, tradições cristãs, tradições de matriz-africana e indígena, a religião vivida na cultura, política e sociedade, bem como a permanente busca pela esperança e libertação. A busca por libertação torna-se premente diante da onda conservadora, de intolerância e de ódio que cresce no Brasil e no mundo, nos últimos tempos. O conceito da decolonialidade em relação com a religião e a Teologia, por sua vez, tem se tornado relevante nos mais diferentes contextos. Mais que um conceito, a poscolonialidade, decolonialidade ou descolonialidade – não definimos um termo único nesse editorial e no dossiê – é um nova maneira de perceber a realidade local e global a partir de suas diferenças, sutilezas, diversidades, fragmentaridades, alteridades, rompimentos e alternativas sociais, culturais, corporais, sexuais, políticas e religiosas, e não apenas do estabelecido e do padronizado. Como diz Panotto,

[...] hablar de poscolonialidad significa cuestionar y deconstruir las dinámicas de identificación que ambicionan las fuerzas coloniales, exponiendo sus propias debilidades a través de las heterogeneidades inscriptas en tal Sujeto, con la intención de visibilizar las intrínsecas bifurcaciones que caracterizan el contexto global, las cuales permiten su constante maleabilidad, transformación y apertura hacia nuevas formas de construcción sociocultural.¹

O dossiê traz como primeiro artigo uma discussão com o *buen vivir*, como princípio a partir do qual se pode refletir sobre a chamada epistemologia do sul. A relação se dá especificamente com a Teologia Prática, entendendo que esta pode aprender de diferentes cosmovisões e de práticas sociais que emergem das antigas tradições culturais latino-americanas. O artigo *Pensamento na fronteira e Teologia Prática: um diálogo com o suma kawsay / suma qamaña ou buen vivir*, foi escrito por Júlio César Adam, Valburga Schmiedt Streck e Danilo Romeu Streck.

Nicolás Panotto, no artigo *Dios entre-medio de las fronteras: hacia una Teología Pública poscolonial*, introduz noções gerais da teoria pós-colonial, especialmente com base em Homi Bhabha, aplicando-as às dinâmicas sócio-políticas contemporâ-

¹ PANOTTO, Nicolás. *Religión, Política y Poscolonialidad en América Latina: hacia una teología posfundacional de lo público*. Madrid/Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016. p. 34s.

neas, no âmbito público. A partir disso, o autor propõe uma Teologia Pública pós-colonial, ressaltando uma Teologia sobre Deus, como uma pós-colonização do divino.

O terceiro artigo, *Teologia do reconhecimento: provocações decoloniais e a ética do bem comum*, foi escrito por Carlos Alberto Motta Cunha. O autor propõe uma intelecção da fé em perspectiva decolonial, uma “teologia do reconhecimento”. Cunha pretende repensar não só a epistemologia da teologia, mas também sua tarefa frente à colonização dos excluídos. Tomando por base Juan Luis Segundo, pensa, assim, uma libertação da própria teologia, como caminho para a construção de outro mundo possível.

O quarto artigo, intitulado *Prayers of the Precariat? The Political Role of Religion in Precarious Times* [Orações do precariado? O papel político de religião em tempos precários], escrito por Sturla J. Stålsett, apresenta e discute o uso de Guy Standing do conceito “precariado” e sua possível utilidade na análise do papel da religião nas atuais crises políticas. Stålsett combina o conceito clássico marxista do “proletariado” com experiências de precariedade no mundo globalizado de hoje. O autor amplia o conceito para o âmbito da religião e da religiosidade (fundamentalista, carismática, libertacionista), cuja relevância nas condições precárias de vida tem se intensificado (Inglehart e Norris), afetando os processos políticos.

A seguir, João Luiz Correia Júnior aborda o tema na perspectiva da teologia bíblica: *A decolonialidade da Teologia na América Latina e seus fundamentos bíblicos*. Segundo o autor, a decolonialidade, do ponto de vista acadêmico, é uma ferramenta de análise para estudo crítico da relação entre áreas do conhecimento e colonialidade. Com base nessa premissa, o autor demonstra que, a partir de fundamentos bíblicos, a teologia desenvolvida na América Latina, tanto católica como protestante, alicerçou uma reflexão teológica madura e uma prática missionária contextualizada, voltada para enfrentar os desafios socioeconômicos, sociopolíticos e socioculturais do continente.

O sexto artigo, *Teologia litúrgica da libertação*, de Cláudio Carvalhaes, aborda o tema do dossiê em diálogo com a liturgia. Carvalhaes propõe, através de recursos teóricos e metodológicos, a criação de uma teologia litúrgica da libertação. Segundo ele, a teologia da libertação latino-americana forjou um vasto campo de conhecimento teológico, mas nunca esteve plenamente interessada no campo da liturgia. Para tal, o autor busca um outro entendimento da liturgia para além da mera repetição da tradição, como lugar onde a vida toda é vivida em cantos, orações e rituais, onde o cotidiano e as creanças populares são assumidos.

Por último, neste dossiê, o artigo de Marcelo Ramos Saldanha, intitulado *Um teatro “não espetacular”*: para além da catarse colonial, retoma concepções do teatro de Augusto Boal. Segundo Saldanha, o teatro “não espetacular” de Boal é uma potente forma de superação da catarse do teatro aristotélico, entendido, no artigo, como um teatro colonial. O artigo busca, assim, compreender como a estética do Teatro do Oprimido se constituiu como uma poderosa ferramenta para a gestação de novas estéticas, provenientes dos espaços limítrofes, nos quais as pessoas que antes eram espectadoras passivas assumem sua teatralidade, construindo realidade e questionando a relação das verdades prontas.

A seção **Teologia e Interdisciplinaridade** começa com uma variedade de textos que adotam uma perspectiva ecumênica – tanto em termos de confessionalidade, quanto em termos de preocupação pela *oikoumene*, o mundo habitado. Andreas Müller apresenta em seu texto, “*Tudo isso é adorno para o lugar...*” *O grande projeto diaconal e caritativo de Basílio de Cesareia*, o projeto de Basílio Magno, fundado antes de 370 da nossa era, chamado por Gregório de Nazianzo de “maravilha do mundo”. Associado a uma vida conventual, servia como hospedaria, hospital e casa para a acolhida de pessoas pobres. Enquanto os três elementos de serventia podiam seguir modelos preexistentes, sua combinação foi inovadora. Característica peculiar foi, para Müller, a perspectiva de uma vida radical conforme o Evangelho, que transformou uma instituição para pessoas carentes e excluídas num “adorno para o lugar”, propiciando, além da assistência pública, um encontro com Deus.

A seguir, Elias Wolff retoma o tema árduo, mas por isso mesmo importante de *Sacramentos e ecumenismo – questões sobre o significado, a instituição e o número dos sacramentos*. Na busca de uma compreensão ecumênica dos sacramentos, sinais da graça de Deus, ressalta a capacidade destes, no meio de todas as divergências confessionais, indicadas no próprio título, e sem necessidade de se obter uniformidade na forma de celebrar a fé, congregarem na comunhão da fé em Cristo todas as pessoas crentes. Ressalta o autor que o Espírito Santo atua por meio dos sacramentos, mas também os transcende, estando acima da doutrina.

Marcial Maçaneiro, Jefferson Zeferino e Vitor Hugo Lourenço continuam o tema da graça de Deus como “elemento fontal”, sendo a gratuidade o horizonte de uma “convivialidade ecumênica”. Desenvolvem os autores seu argumento no âmbito do jubileu da Reforma em seu texto *O testemunho da graça no contexto da comemoração da Reforma: perspectivas práticas do diálogo católico-luterano*, com enfoque no recente documento, resultado do diálogo católico-luterano, *Do Conflito à Comunhão*, na Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, e na teologia de Karl Barth em sua abordagem do primeiro mandamento como axioma teológico.

O próximo texto, da autoria de Valdir Stephanini e Julio Cezar de Paula Brotto, discute a também espinhosa questão: “Podem ser considerados protestantes os batistas?”. Abordando várias formas clássicas de autocompreensão dos batistas, de sucessionismos orgânico ou espiritual baseados em sua compreensão do Novo Testamento, ou historicamente por meio do parentesco com os anabatistas da época da Reforma protestante ou com o separatismo britânico, os autores defendem como “única resposta possível” que os batistas “têm sua origem histórica no movimento reformador”. Sistemáticamente falando, os batistas compartilham importantes doutrinas da Reforma, nomeadamente a justificação por graça mediante a fé, a autoridade da Bíblia e o sacerdócio universal dos crentes.

Em mais outra perspectiva, após abordagens católicas, luteranas e batistas, temos em Adriano Sousa Lima uma contribuição pentecostal, intitulada *A teologia trinitária como contribuição para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro*. Recorrendo a teólogos pentecostais, especialmente Amos Yong e Stanley Horton, bem como aos teólogos reformados Jürgen Moltmann e Karl Barth, o autor defende a experiência cristã como essencialmente trinitária. Com Yong, insiste que é a partir

desta que se pode desenvolver uma teologia pentecostal do diálogo inter-religioso, necessidade inegável dos dias de hoje e uma obrigação também para a teologia pentecostal, considerando-se que o Espírito promove unidade e comunhão.

O texto que se segue apresenta uma pesquisa empírica, realizada em 2014, com 278 agentes de pastoral da Diocese de Jacarezinho/PR, sob o título de *O acolhimento da gravidez em comunidade cristã: os desafios da responsabilidade parental*. Mário Antônio Sanches e Luiz Fernando de Lima demonstram como a acolhida da primeira gravidez se dá predominantemente como de alegria. Mesmo assim, há uma porcentagem expressiva de pessoas que, em desconpasso com a atitude proposta pela doutrina católica, demonstram preocupação, surpresa ou até revolta. Há despreparo em gravidez precoce, descompromisso masculino e preocupações sobre sustento, que explicam em parte essas atitudes. Mostra-se como o planejamento familiar, a estabilidade do ambiente familiar e a parentalidade responsável são fatores importantíssimos para a boa acolhida da criança e, por extensão, radicadas “numa compreensão profunda da vida e de seu significado”.

Breno Martins Campos e Ceci Maria Costa Baptista Mariani tratam do saudoso teólogo, psicanalista, educador e poeta Rubem Alves em *Lições do abismo: reflexões sobre teologia, mística e poesia em Rubem Alves*, encontrando fortes traços místicos na teopoética deste. Conforme a autora e o autor, Alves encontrou “na poesia a forma privilegiada de expressão [...] da experiência espiritual do mistério que se dá no corpo”. Habitante do mundo protestante, mas com fortes críticas ao protestantismo da reta doutrina focado na linguagem da ortodoxia, descobriu a mística e a poesia como forma libertadora de viver a fé e desenvolver teologia como “poema do corpo”.

Konrad Schmid, em seu artigo *Os primórdios da religião politizada: a teologização de conceitos políticos imperiais no Israel antigo*, mostra como os textos bíblicos refletem forte influência de conceitos e realidades políticas dos impérios do seu tempo. Ao mesmo tempo, porém, os transformou: a lealdade absoluta devida ao rei da Assíria tornou-se lealdade exclusiva ao Deus de Israel em Deuteronômio. Já o Documento Sacerdotal (P) está de acordo com a ideologia plural e tolerante do império persa, valorizando a língua, cultura e religião de cada nação (cf. Gn 10). Descobre-se o elemento subversivo da primeira – somente Deus é verdadeiro soberano, nenhum soberano humano é absoluto, o que, evidentemente, também pode criar um exclusivismo intolerante e problemático – e o elemento tolerante da segunda postura. De qualquer forma, à época como hoje importa destacar que não são “ideias e dogmas como tais, mas suas interpretações” que mostram “seu valor ou dano duradouro”, processo avaliativo e interpretativo esse que já ocorre dentro da própria Bíblia.

O artigo seguinte, da autoria de Jorge Martins de Jesus e Walter Ferreira Salles, monta um *Esboço teórico para uma sociologia do movimento de Jesus a partir da tese de Gerd Theissen*. O movimento de Jesus, como descrito pelo professor de Novo Testamento da Universidade de Heidelberg, na Alemanha, foi um radicalismo itinerante de pregadores carismáticos. Como tal, configurou-se como realidade não somente religiosa, mas histórico e socialmente situada, atuando como “fenômeno religioso de transformação social”, com destaque à sua proposta da solução de conflitos de forma não violenta, mas político simbólica. Defendem os autores a importância da

“ideia e visão” do Reino de Deus como “ferramenta poderosa de ação e estruturação social”, projetando uma imagem ideal da sociedade, permitindo variabilidade e criatividade. Vislumbra-se importantes aprendizagens, a partir desta abordagem, tanto para a religião quanto para a sociedade, também no Brasil de hoje.

Parte da sociologia e da antropologia o artigo seguinte, da autoria de Rafael Cerqueira Fornasier, intitulado *Liberdade, relação, pertença e dom na família: contribuições da sociologia de Pierpaolo Donati e da filosofia de Francesco Botturi*. Os dois teóricos sustentam uma “insubstituível contribuição da família” para o conhecimento do ser humano sobre si mesmo e sua plena realização. Dentro desta visão, afirma-se a liberdade não apenas como escolha e autonomia, mas como responsabilidade pelo, dependência do e pertença ao outro, numa reciprocidade desinteressada e aberta ao transcendente.

A seção **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade** apresenta dois artigos. Helmut Renders analisa *Axilografura Os três caminhos para a eternidade, de François Georjin: uma expressão da cultura popular católica no século 19*. Recorrendo à teoria de Ernst Panofsky, demonstra que há afinidade iconológica (a diagnose das atitudes e valores que norteiam obras de arte) com outras artes do mesmo século e de anteriores que tratam dos caminhos – estreito e largo – para a salvação ou para a perdição, respectivamente, sendo de artistas de diversas confessionalidades. A arte em pauta apresenta três caminhos: o caminho direto à Trindade; o caminho que conduz à morte; e o terceiro, que leva diretamente ao inferno. Mesmo católico, o artista produziu um quadro no qual se deixa entrever críticas à restauração clerical e conservadora pós-napoleônica. Chama a atenção de que não há referência aos sacramentos, nem a Maria, nem ao purgatório, nem ao limbo e nem ao magistério. Mesmo onde aparece uma figura sacerdotal, parece exercer um ato de penitência, de muita ressonância no catolicismo leigo e popular. Assim, apresenta-se uma proposta de espiritualidade mais popular, menos institucional, sob influência do imaginário da modernidade com sua insistência na responsabilidade individual. Tal cultura visual religiosa, defende o autor, estava presente tanto no imigrante católico quanto no protestante que chegou ao Brasil.

Oswaldo Luiz Ribeiro, em sua *Hipótese de intertextualidade de Jr 4,5-31 em Gn 1,1-24b*, argumenta que é possível e até provável que a “descrição” em Jr 4 e a “criação” em Gn 1, ambas com muitas coincidências lexicológicas e semânticas, está em relação invertida ao consenso da pesquisa: talvez não tenha sido Jr 4 se servindo de Gn 1, mas vice-versa, uma vez que é consenso que Gn 1 é cronologicamente posterior ao livro de Jeremias. Além disto, o chamado “caos informe” (*tohu wa bohu*, expressão encontrada nos dois textos em pauta), segundo o autor, não trata propriamente do universo como um todo, mas do “ecúmeno judaíta”, sendo que Gn 1 não descreveria a “criação”, mas a reconstrução de Jerusalém, de cuja destruição tratara – conforme a hipótese do artigo – Jr 4.

Este conjunto de instigantes textos é encerrado pela resenha crítica de Roberto Zwetsch sobre a teologia política como apresentada por Merio Scattola em seu livro de 2009. Ao longo deste segundo volume dos Estudos Teológicos de 2018, há várias intertextualidades políticas e religiosas que emergem da leitura dos seus 20 artigos, de importância, assim nos parece, tanto histórica como contemporânea. Desejamos boas leituras, reflexões e, quiçá, ações decorrentes!

Dossiê:
Decolonialidade e práticas religiosas



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3418>

**PENSAMENTO NA FRONTEIRA E TEOLOGIA PRÁTICA:
UM DIÁLOGO COM O *SUMA KAWSAY* / *SUMA QAMAÑA* OU *BUEN VIVIR*¹**

*Border Thinking and Practical Theology:
a dialogue with the suma kawsay / suma qamaña or buen vivir*

**Júlio César Adam²
Valburga Schmiedt Streck³
Danilo Romeu Streck⁴**

Resumo: Este texto tem como objetivo contribuir com as discussões sobre a Teologia Prática em relação à sociedade a partir de uma perspectiva da assim chamada epistemologia do sul, entendendo o sul em uma forma metafórica, representando alternativas à visão hegemônica do mundo. Entendemos que a Teologia Prática tem um desafio importante de ajudar as igrejas e aqueles expostos à fé cristã em reconhecer o seu contexto social-histórico e com isso promover o chamado de vida em abundância. O argumento neste texto é que a Teologia Prática pode aprender de diferentes cosmovisões e de práticas sociais que emergem das antigas tradições culturais latino-americanas, contribuindo dessa forma para uma abertura da teologia tradicional baseada na epistemologia eurocêntrica, por mais sofisticada que essa se apresenta. A primeira parte deste texto apresenta uma breve reflexão sobre a discussão epistemológica na América Latina e em outras partes do mundo na perspectiva da metáfora do sul. Segue uma apresentação do *buen vivir*, que nas últimas décadas tem sido incorporado no repertório de alternativas. Por último, há uma reflexão da contribuição do *buen vivir* com a Teologia Prática.

Palavras-chave: Epistemologias do Sul. Justiça social. Teologia Prática. *Buen vivir*. Espiritualidade.

¹ O artigo foi recebido em 11 de agosto de 2018 e aprovado em 05 de outubro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Os conceitos de *suma kawsay/suma qamaña* das línguas andinas, ou *buen vivir* em espanhol, são considerados uma narrativa pós-desenvolvimento na América Latina de maneira similar ao conceito *ubuntu* para a África. Vamos usar a versão em espanhol neste artigo.

² Professor adjunto de Teologia Prática na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: julio3@est.edu.br

³ Pesquisadora associada na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: valburga.schmiedt@gmail.com

⁴ Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: streckdr@gmail.com

Abstract: This text aims to contribute to the discussions about Practical Theology in relation to society from a perspective of the so-called epistemology of the South, understanding the South in a metaphorical form, representing alternatives to the hegemonic vision of the world. We understand that Practical Theology has an important challenge in helping churches and those exposed to the Christian faith to recognize its social-historical context and thereby promote the call of life in abundance. The argument in this text is that Practical Theology can learn from different worldviews and social practices that emerge from the ancient Latin American cultural traditions, thus contributing to an opening of traditional theology based on Eurocentric epistemology, however sophisticated it appears. The first part of this text presents a brief reflection on the epistemological discussion in Latin America and in other parts of the world from the perspective of the metaphor of the South. It follows a presentation of *buen vivir*, which in recent decades has been incorporated into the repertoire of alternatives. Finally, there is a reflection on the contribution of *buen vivir* to practical theology.

Keywords: Epistemology of the South. Social justice. *Buen vivir*. Spirituality. Practical Theology.

Introdução

*La lucha indígena y afrodescendiente
significa una lucha por otro tipo de
desarrollo, por otro tipo de manejo de
recursos, y ahí representan a la humanidad
en su aspiración de sobrevivir.*
Boaventura de Souza Santos

Neste artigo pretendemos contribuir para as discussões em torno da Teologia Prática em sua relação com a sociedade. Fazemos isso a partir da perspectiva do que tem sido chamado de “sul epistêmico”⁵, entendendo o *sul* em seu sentido metafórico, representando visões alternativas à visão de mundo moderna hegemônica. Neste sentido, há um *sul* no *norte* como há um *norte* no *sul*.

É nosso entendimento que a Teologia Prática tem um desafio particular em termos de ajudar a igreja e aqueles que defendem a fé cristã em ver o indivíduo dentro de seu contexto sócio-histórico, cumprindo assim o chamado para promover a vida em sua plenitude para todas as pessoas. Isso representa um desafio especial, dada a multiplicidade de expressões religiosas e práticas sociais que podem ser encontradas na América Latina. É preciso reconhecer que, quando nos referimos à Teologia Prática na América Latina, estamos falando de um grupo religioso bastante pequeno composto pelas igrejas protestantes tradicionais. Teologia Prática não é um conceito comum à Igreja Católica Romana, cuja prática é dividida em pastorais específicas (com filhos,

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Ed.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 25.

famílias, jovens, camponeses, trabalhadores etc.), bem como para as igrejas pentecostais, que geralmente carecem de educação teológica formal.

O argumento neste artigo é que a Teologia Prática pode aprender de maneiras de conhecer, de visões de mundo e de práticas sociais que emergem das cinzas da exploração colonial. O *suma kawsay* (Quéchuá), o *suma qamaña* (Aymara) ou o *buen vivir* (espanhol) representam um dos desafios emergentes na América Latina. O pensamento de fronteira refere-se a uma posição epistemológica em que, embora reconhecendo que o mundo do *buen vivir* está longe da vida cotidiana nas sociedades tradicionais, existe a possibilidade de nos colocar à margem e reconhecer alternativas que, vindas do passado indígena, implicam aprendizagens para garantir uma vida mais digna e gratificante hoje e talvez um futuro com vida. Nesse sentido, encontra ressonância com outras práticas sociais ancestrais como o *ubuntu* na África do Sul.

A teologia é uma parte muito importante das concepções ocidentais clássicas sobre a relação com o conhecimento e o saber. Na medida em que essas concepções estão sob suspeita em relação à sua reivindicação de universalidade, a teologia também é confrontada com o desafio de se abrir para caminhos alternativos a fim de lidar com outros seres humanos, com a natureza e com os modos de entender o mundo. A teologia eurocêntrica, por mais sofisticada que seja, é também um desenvolvimento “provincial”.

A primeira parte do texto será dedicada a apresentar uma breve visão de algumas discussões epistemológicas que atualmente são realizadas na América Latina e em outras partes do mundo a partir da perspectiva do sul metafórico. Segue-se uma apresentação do *buen vivir*, que nas últimas décadas foi incorporado ao repertório de alternativas sociais e políticas. O último tópico reflete sobre a contribuição dessa abordagem epistemológica, particularmente o *buen vivir*, para a Teologia Prática.

Emergências epistemológicas e teológicas

A conquista de *Abya Yala*, como alguns dos povos originários que viviam nessa parte do mundo costumavam chamar suas terras (o termo vem do povo Kuna do Panamá), representou um *pachacuti*, que para os povos andinos significava o mundo de cabeça para baixo. O cristianismo desempenhou um papel importante na conquista das mentes, corpos e corações das pessoas, seja usando métodos pedagógicos “suaves” como o teatro, como fez o padre José de Anchieta no Brasil, ou ensinando com o chicote, como descrito nos desenhos de Guamán Poma de Ayala no início do século XVII.⁶

Fato inegável é que a fé cristã fazia parte do encontro violento nas Américas, como aconteceu em outras partes do mundo. Aníbal Quijano⁷ cunhou o conceito de

⁶ AYALA, Felipe Guamán Poma de. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁷ QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Ed.). *Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial debate*. Durham; London: Duke University Press, 2008. p. 181-224.

colonialidade, remetendo-o à ideia de raça, categoria mental básica inventada na modernidade para diferenciar entre os conquistadores e os conquistados. As discussões sobre a linha divisória entre o humano e o não humano pediram a interferência da mais alta autoridade eclesiástica. Em 1537, o papa Paulo III emitiu uma bula (*Bula Veritas Ipsa*) declarando que “os índios das partes ocidentais, e os do meio-dia, e os mais povos (escravos)” eram dignos de receber o Evangelho, o que significava ser convertido e catequizado.

Isso, no entanto, está muito longe de reconhecer os modos pelos quais os conquistados conheciam, adoravam ou criam. Boaventura de Sousa Santos⁸ argumenta que o pensamento ocidental moderno é um pensamento abissal, constituído por um sistema que distingue o visível do invisível, separado em dois universos distintos, de modo que o invisível apenas legitima o visível. Um exemplo é o monopólio da ciência moderna para identificar o que é falso ou verdadeiro. Mesmo as discussões modernas entre ciência e teologia/crença ocorrem do lado do visível, escondendo o que existe do outro lado da linha, e descartando-o como crença falsa ou superstição. Enrique Dussel, nesse sentido, refere-se à “descoberta” da América como sendo “um encobrimento do outro”.⁹

Na perspectiva descolonial, a Teologia da Libertação na América Latina tentou incluir mais vozes em seu repertório. A “opção preferencial pelos pobres” (Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Puebla, 1979) foi ampliada para incluir uma diversidade de assuntos dentro da igreja e na sociedade como um todo. Michel Löwy¹⁰, analisando esse processo, prefere falar de *cristianismo de libertação*, do qual a Teologia da Libertação teria sido o topo visível do iceberg. O *cristianismo de libertação* é a expressão de um vasto movimento social que se estende desde os anos 1960. Desse movimento faz parte o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Brasil, mas também encontra expressão em organizações como a Conferência Nacional Indígena no Equador (CONAIE).

Esses movimentos são sinais de que a crise que abrange a crescente brecha entre ricos e pobres¹¹, a exploração da natureza como um “recurso” e a concepção linear de desenvolvimento também estimulam o movimento de resistência, bem como o surgimento de alternativas. No próximo tópico, veremos mais de perto um deles.

⁸ SANTOS; MENESES, 2010, p. 23.

⁹ DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 27.

¹⁰ LÖWY, Michel. The historical meaning of Christianity of Liberation in Latin America. In: MORAÑA; DUSSEL; JÁUREGUI (Ed.), 2008, p. 351-359.

¹¹ PIKETTY, Thomas. *Capital in the Twenty-first Century*. Cambridge: Harvard University Press, 2014. p. 237-430. Cf. *O capital no século XXI*. Trad. Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

O conceito de *suma kawsay* / *suma qamaña*, ou *buen vivir*

O conceito de *buen vivir* inspira-se nas antigas filosofias e cosmologias indígenas dos povos indígenas andinos, nas quais a compreensão ocidental do desenvolvimento moderno não existe. Muitos dos países da América do Sul cresceram economicamente nos últimos anos, e esse crescimento muitas vezes se deu à custa da degradação ambiental através do extrativismo desregulamentado, que não melhorou a vida das pessoas e resultou na perpetuação da pobreza. Não era incomum que os povos indígenas fossem deslocados de suas terras, e isso resultou em inquietação e movimentos de resistência.¹²

Durante muitos anos, os líderes indígenas, através dos movimentos sociais, tentaram resgatar o conceito de *suma kawsay/suma qamaña* ou *buen vivir* dos tempos pré-coloniais, no qual propõem um conceito comum de maneiras de se opor à obsessão capitalista de consumo e acumulação de riqueza, e à corrida extrativista que agride o meio ambiente. Isso pode ser visto como uma expressão dos esforços de descolonização e como uma tentativa de fortalecer as identidades culturais. Vários grupos de indígenas andinos olham para suas antigas tradições e formulam significados para o *buen vivir*.¹³ Não há documentos escritos pelas culturas antigas e a busca está relacionada com as tradições orais e as memórias. Nesse sentido, é compreensível que seja um conceito que ainda está sendo elaborado e não vem como uma formulação teórica fechada.¹⁴

O *buen vivir* rejeita a ideia de um processo de desenvolvimento linear e propõe uma conexão entre os seres humanos e a natureza, desafia o consumo frenético de bens materiais e defende uma relação de comércio justo que satisfaça os seres humanos e não prejudique a natureza. O modo dualista e excludente de pensar a cultura ocidental que, enquanto domina o outro, projeta todo o mal sobre ele, não está no horizonte do pensamento inclusivo dos povos andinos. Ganhar mais, ser melhor, impor-se sobre o outro como formas de construir identidade estão em oposição à compreensão do *buen vivir*. Pode-se dizer que é um movimento filosófico que enfatiza uma mudança na maneira como as pessoas vivem e abordam a vida.

Esse movimento constitui uma alternativa ao moderno capitalismo colonial ocidental, no qual as antigas formas de racismo e colonialismo ainda persistem nas estruturas do Estado.¹⁵ A principal proposta do movimento é o apelo para olhar o conceito de *buen vivir* das culturas indígenas e tornar visível que os povos indígenas foram capazes de viver em harmonia durante milênios com a natureza, consumir e usar os recursos necessários para sobreviver e não mais do que o ecossistema pode suportar. Propõe mudanças drásticas para a sociedade capitalista no modo de viver, consumir e produzir. O entendimento indígena é que o planeta está doente e que rios, oceanos e

¹² GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, ano 54, n. 4, p. 441-447, 2011. p. 441.

¹³ GUDYNAS, 2011, p. 441.

¹⁴ FELIX, Gloria Alicia Caudillo. El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra-Ximhai*, ano 8, n. 2, p. 345-363, 2012. p. 358.

¹⁵ QUIJANO, 2008, p. 183.

florestas estão enfrentando uma catástrofe ambiental e humana. Nesse entendimento, a *Pachamama*, ou a Mãe Terra, está agonizando devido ao uso indiscriminado que se faz dela. Como todos os seres humanos e animais são filhos dela, eles também sofrem junto. Nesse entendimento, a natureza é considerada um sujeito: tem direitos como outros sujeitos e deve ser cuidada e respeitada como tal. Há dois aspectos centrais no conceito de *buen vivir*: a) pertencer à natureza (os seres humanos são parte integrante dela); b) a sensação de que alguém pertence a uma comunidade. Ciclos de vida de todas as espécies diferentes são importantes, e rituais e restrições são considerados como parte do modo de viver.

É importante mencionar que o conceito de *buen vivir* permitiu que as populações indígenas se unissem em torno de um entendimento semelhante de outro modo de viver e elaborassem propostas para entrar em diálogo com a cultura hegemônica na América Latina. Muitos dos líderes indígenas foram educados, ensinam em universidades da América Latina e são ativos na política. Essas pessoas ajudaram a articular os conceitos do *buen vivir* de seus ancestrais e a apresentar propostas que desafiavam a cultura hegemônica do colonizador branco. Os movimentos sociais indígenas foram considerados pela academia ocidental como parte dos novos movimentos sociais capazes de apresentar uma nova agenda com a possibilidade de ampliar os horizontes dos direitos humanos de terceira geração.

Com o conceito de estado plurinacional, os movimentos indígenas exigem uma nova forma de contratilidade e sociabilidade para acomodar as diferenças que permeiam a sociedade em um plano plurinacional. Isso significa que o Estado deve ser reconstruído de tal maneira que a ordem jurídica incorpore as diferenças radicais que constituem a sociedade. No Equador, em 2008, e na Bolívia, em 2009, o discurso de *vivir buen* ou *buen vivir* se tornou oficial e o conceito foi integrado às constituições daqueles países, resultando em um estado plurinacional. A plurinacionalidade exige o reconhecimento da constituição étnica e epistemológica do território nacional, e o conceito de interculturalidade exige que haja igualdade entre todas as pessoas, resultando em emancipação, distribuição de riqueza e inclusão social. Segundo Walsh, esse movimento

preocupa-se em recuperar a dimensão molecular do social e em aprofundar a democracia e a cidadania do mundo. A equidade, a democracia, a participação, a proteção da biodiversidade e dos recursos naturais e o respeito à diversidade étnico-cultural servem como elementos-chave do quadro¹⁶.

A inclusão do *buen vivir*¹⁷ nas constituições pode ser entendida como um grande avanço. Na Constituição da Bolívia, o conceito de *buen vivir* é introduzido no preâmbulo, bem como no segundo capítulo, reconhecendo-o como um princípio ético vinculado à organização econômica do Estado. Na Constituição boliviana, a natureza não é reconhecida como sujeito de direito e a natureza não possui valores intrínsecos.

¹⁶ WALSH, Catherine. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, año 53, p. 15-21, 2010. p. 16.

¹⁷ WALSH, 2010, p. 17

Já na Constituição do Equador, a natureza é um tema consagrado com direitos. O desenvolvimento está de acordo com o *buen vivir* exigido para cumprir os direitos da *Pachamama* (natureza).

Não há dúvida de que o *buen vivir* como conceito pós-desenvolvimento pode contribuir imensamente com as sociedades contemporâneas, nas quais o desenvolvimento chegou ao seu limite, e poderia se tornar um projeto político.¹⁸ Para os grupos indígenas é também uma oportunidade de conquistar um espaço na sociedade. Os problemas aparecem quando surgem divisões entre os líderes indígenas e ocorrem alianças ou rupturas com os governos. Isso resulta no fortalecimento do interesse e das posições do sistema mundial colonial, ainda dominante, que compromete a consolidação do projeto plurinacional de uma sociedade e Estado intercultural. Além disso, tal projeto não pode ser imposto violentamente nem pode ser concebido a partir de uma ideia romântica de que todos têm que aceitar o *buen vivir* como uma maneira de retornar aos tempos antigos de solidariedade e retribuição comunitária. Considerando os resultados desse projeto, podem-se perceber três possibilidades à frente, segundo Vásquez: “mais cedo ou mais tarde, pode terminar como uma extravagância de curta duração”; pode tornar-se “uma versão domesticada do desenvolvimento humano integral e sustentável enquadrado na grande coleção de desenvolvimento” (social, humano, integral etc.); e, por fim, pode se tornar “uma verdadeira revolução cultural”¹⁹.

A Teologia da Libertação latino-americana, desde seus primórdios, reconheceu, apoiou e dialogou com diferentes contextos, como na luta em defesa de uma economia justa, de solidariedade com os oprimidos e os pobres, pela ecologia e pelo diálogo com outros movimentos religiosos. As discussões sobre a inculturação e a reflexão sobre a ecologia contribuíram com grandes mudanças na discussão teológica entre os teólogos latino-americanos e promoveram uma articulação da Teologia da Libertação com a Teologia do Pluralismo Religioso.²⁰ Essa é uma nova abordagem para um diálogo ecumênico que é aberto e respeitoso com pessoas e teologias. Neste sentido, trazer essa perspectiva em diálogo com as igrejas cristãs é um desafio especial para a Teologia Prática.

Teologia Prática em diálogo com o *buen vivir*

Neste último tópico, pretende-se aprofundar o diálogo mais específico entre a Teologia Prática e o *buen vivir*. As perguntas que se colocam a nós, neste contexto, estão relacionadas à contribuição e ao impacto de um princípio de vida, da margem, tão amplo e rico como o *buen vivir* para a Teologia Prática, em tempos de crise da própria Teologia Prática em nosso contexto. Também cabe aqui perguntar sobre a

¹⁸ ESCOBAR, Arturo. *Una minga para el postdesarrollo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010. p. 181.

¹⁹ VÁZQUEZ, Andrés Uzeda. Del vivir buen y del vivir la vida. *Revista teológica y pastoral/ISEAT*, La Paz, año 17, p. 40-50, 2010. p. 49.

²⁰ BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Globalização e as teologias da libertação e do pluralismo religioso. *Horizonte*, ano 5, n. 9, p. 54-79, 2006. p. 54.

relação entre *buen vivir* e Teologia da Libertação, pensando o *buen vivir* como algo que redimensiona tanto a Teologia da Libertação como a Teologia Prática. Ou seja, o *buen vivir*, mais que algo novo, torna-se um novo impulso na dimensão das novas epistemologias da margem e do pensamento pós-colonial, para repensar a Teologia na América Latina. Nesta reflexão, tomaremos, a princípio, a Teologia Prática de forma clássica e ampla, como uma reflexão não só da prática da igreja, mas também como reflexão da prática da teologia ou uma teologia da prática, com vistas a uma práxis libertadora na realidade concreta da vida e das lutas.²¹

Na América Latina, muito importante foi e é pensar a relação entre Teologia Prática e Teologia da Libertação (TdL), como já referimos, porque a TdL abriu uma perspectiva singular no relacionamento entre teoria e prática, de forma que uma fortaleceu a outra. Retomemos algumas características da TdL.

A TdL desenvolve-se a partir da década de 1960 como uma teologia contextual, como forma clara de nomear a realidade e denunciar a vulnerabilidade histórica e estrutural da sociedade. Inspirada, dentre outras, nas teologias da esperança (J. Moltmann) e na teologia política (J. B. Metz), gestada na práxis pastoral junto a comunidades eclesiais de periferia, depois expressa nas Conferências Episcopais Latino-Americanas (CELAM) da Igreja Católica, em Medellín (1968) e Puebla (1979), a TdL nasceu como opção pelos pobres, propondo uma teologia claramente voltada para a realidade de profunda vulnerabilidade humana em busca da justiça social e superação da violência estrutural. Em meio a ditaduras militares articuladas contra organizações e movimentos sociais, populares, a TdL elabora uma nova cristologia, que consequentemente vai gerar uma nova eclesiologia, as comunidades eclesiais de base (CEBs)²², onde a práxis de libertação e o método ver-julgar-agir provocariam grandes mudanças na sociedade, mas principalmente na igreja e na própria teologia. Consequentemente, a igreja é entendida como uma igreja que se faz povo, a igreja dos pobres, uma igreja incorporada na vida dos pobres. Jesus Cristo é encontrado no rosto do pobre. Deus vai ser imaginado como gente, como povo, como pobre. Concebe-se um Deus que não só se aproxima, mas assume a condição e as feições do pobre.

Nas últimas décadas, a TdL se abre para novos apelos de libertação, como as questões de gênero, a questão indígena, a questão dos afrodescendentes, a questão do pluralismo religioso e o desafio ecológico, assumindo a nomenclatura plural de Teologias Latino-Americanas da Libertação, com novos imaginários e figuras para representar e expressar Deus.²³

²¹ HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia prática: no contexto da América Latina*. 3. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 23-35.

²² Sobre as CEBs, cf. TEIXEIRA, Faustino L. C. *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

²³ BARROS, Marcelo. *A reconciliação de quem nunca se separou*. Pluralismo cultural e religioso: eixo da Teologia da Libertação. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/353p.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

Além de ser eminentemente voltada para a prática, a TdL situa a reflexão teológica social e politicamente. Teologia passa a ser articulada no aqui e no agora, em meio à vida das pessoas, onde a palavra de Deus ganha vida concreta e onde as mazelas humanas – hoje também ambientais – precisam ser transformadas. Na relação entre teoria e prática da TdL, Libanio aponta três âmbitos: uma teologia *da* práxis, na medida em que toma a prática das comunidades de fé como base da sua reflexão; uma teologia *na* prática, na medida em que o teólogo está inserido nas lutas da comunidade; uma teologia *para* a prática, na medida em que ela se propõe a oferecer subsídios para aqueles que estão envolvidos nas lutas por transformação. De modo que podemos dizer que a TdL colocou a teologia como sendo aquilo que a Teologia Prática sempre tentou ser: teologia *na*, *para* e *a partir* da prática.²⁴

Neste sentido, fica muito evidente a relação próxima entre TdL e o *buen vivir*, como um pensamento-prático, da margem, como parte das hermenêuticas descoloniais²⁵, como forma não só de fortalecimento dos povos indígenas, mas também como base para pensar outras formas de ser e estar no mundo, em um horizonte pós-capitalista, necessário e urgente, como diz Boaventura de Sousa Santos:

[...] el Sumak Kawsay (quechua) de Ecuador, o el Sumak Qamaña (aymara) en Bolivia, los principios del “buen vivir” o vivir bien que son otros conceptos civilizatorios, otra manera de no usar la palabra desarrollo, y defender otras relaciones con la Madre Tierra y la naturaleza. Los derechos de la Naturaleza constan en la Constitución Política de Ecuador. Aquí está realmente el cambio civilizatorio, ya presente en textos constitucionales, que puede aplicarse o no, pero están en la agenda política²⁶.

Com base no *buen vivir*, Quijano reforça a crucial possibilidade de uma nova forma de sociedade global.

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: *bien vivir*, para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico

²⁴ Apud HOCH, 2011, p. 30.

²⁵ Sobre a relação entre Teologia da Libertação e o pensamento descolonial, cf. BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016.

²⁶ “[...] o Sumak Kawsay (Quechua) do Equador, o Sumak Qamaña (Aymara) na Bolívia, os princípios de ‘viver bem’ vivendo bem, que são outros conceitos civilizatórios, uma outra maneira de não usar a palavra desenvolvimento, e defender outras relações com a Mãe Terra e a natureza. Os direitos da natureza estão incluídos na Constituição Política do Equador. Aqui está realmente a mudança civilizacional, já presente em textos constitucionais, que podem ser aplicados ou não, mas estão na agenda política.” LOPERA, Gladys; NAVARRO COLORADO, Fernando. *Entrevista a Boaventura de Souza Santos*. Disponível em: <://C:/Users/Adam/Downloads/229-242_ENTREVISTA.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2018.

horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos, respectivamente, a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.²⁷

Como se dá esse diálogo é também algo importante a ser considerado. Em um contexto de efervescência religiosa e muitas experiências diversificadas, como se verifica na realidade latino-americana, o diálogo com o *buen vivir* também deve ser estabelecido na base e não apenas no mundo acadêmico. Deveria estar acontecendo onde as pessoas estão articulando suas crenças, sua fé e sua vida, como propõe a Teologia da Libertação. Ou seja, no diálogo com a TdL há um esforço por evitar apossar-se acadêmica ou ideologicamente dessa experiência-vivência andina com o mesmo espírito colonialista e utilitarista que predominou durante os 500 anos de domínio europeu no continente.²⁸ O *buen vivir* é algo amplo e profundo, e não deveria ser tomado pelo pensamento racional, de forma ocidentalizante. O *buen vivir* faz parte dos processos de descolonização²⁹, como veremos a seguir.

A pergunta que deveria embalar o diálogo é, justamente, pela possibilidade de a partir do *buen vivir* repensar a própria TdL e, conseqüentemente, a Teologia Prática, levando-as a outro nível de reflexão e prática que realmente promova vida íntegra e justa, no sentido do que foi abordado no primeiro tópico deste artigo, algo que não é fácil. Como aponta Quispe, pensar a Teologia Prática a partir do *buen vivir* é dar espaço para uma nova experiência e uma nova prática:

Asumir el desafío de la articulación entre teología y Buen Vivir no es tarea fácil por la fuerte connotación académica de la teología, en la que aún prima el racionalismo sobre la vivencia. Sin embargo, el proceso metodológico del quehacer teológico en América Latina, que plantea la experiencia como acto primero, nos abre puertas al diálogo entre teología y Buen Vivir que se nutre de las cosmovisiones y espiritualidades de los pueblos indígenas y otras espiritualidades que buscan la vida digna en esta nuestra gran casa común³⁰.

²⁷ “O que proponho aqui é abrir uma questão crucial do nosso crucial período histórico: viver bem, para ser uma realização histórica eficaz, só pode ser um complexo de práticas sociais orientadas para a produção e reprodução democráticas de uma sociedade democrática, de outra forma da existência social, com seu próprio horizonte histórico específico de significado, radicalmente alternativo, respectivamente, à Colonialidade Global do Poder e à Colonialidade / Modernidade / Eurocentrada.” QUIJANO, Anibal. *¿Bien vivir?: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder*. Disponível em: <http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_QUIJANO_Bienvivir---.pdf>. Acesso em: 24 set. 2015.

²⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Perspectivas da Teologia Prática no Brasil e na América Latina. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH (Orgs.), 2011, p. 281-290.

²⁹ QUISPE, Sofia Chipana. Teología y Buen Vivir. In: FUNDACIÓN AMERÍNDIA (Coord.). *La teología de la liberación en prospectiva: talleres y paneles*. Montevideo: Doble Clic, 2012. p. 237.

³⁰ “Assumir o desafio da articulação entre teologia e Bem Viver não é tarefa fácil por causa da forte conotação acadêmica da teologia, em que o racionalismo prevalece sobre a experiência. No entanto, o processo metodológico do trabalho teológico na América Latina, que suscita a experiência como primeiro ato, abre as portas para o diálogo entre a teologia e o Bem-viver, alimentado pelas cosmovisões e espiritualidades dos povos indígenas e outras espiritualidades que buscam a vida digna nesta nossa grande casa comum.” QUISPE, 2012, p. 233.

Podemos dizer, assim, que *buen vivir* escapa aos conceitos e preceitos comuns da Teologia, pois *buen vivir* tem a ver com vivência, experiência, sonhos, memórias mais do que princípios e verdades, no sentido clássico da teologia. Como formula a teóloga Sofia Chipana Quispe:

En el contexto andino donde surge como palabra enunciada el *Sumak Kawsay* – Buen Vivir, el *Suma Qamaña* – vivir bien, no son términos usados con frecuencia, ya que en los ámbitos quechuas (quichuas) o aymaras, se las usa para expresar realidades soñadas y buscadas; así la palabra se hace vida al sentirlo, soñarlo y lucharlo; en ese sentido la palabra es evocada desde la memoria ancestral para adquirir mayor sentido y fuerza³¹.

Ou seja, na medida em que valoriza a experiência mais do que os conceitos, o diálogo da teologia e da Teologia Prática com o *buen vivir* impulsiona para algo maior: repensar a grande crise civilizacional, a crise do paradigma ocidental que estamos vivendo:

En estos últimos tiempos, de manera pertinente lo que se intenta es demostrar que el Buen Vivir, más que un concepto, es una vivencia-experiencia que integra toda la vida, y es válido para unas sociedades que ven que: [El] paradigma occidental moderno está en crisis y con ello los modelos económicos y políticos que surgieron con esta misma modernidad: el capitalismo (neo) liberal y el Estado democrático liberal³².

Essa crise do modelo ocidental se reflete na crise da própria Teologia Prática em nosso contexto. Assim como em países do Norte³³, a crise da Teologia Prática no contexto latino-americano reflete uma crise maior, a crise da própria teologia e uma crise da própria igreja. Mesmo a TdL, como uma teologia que colocou a vulnerabilidade da América Latina e de outros contextos e grupos como lugar hermenêutico válido para a teologia³⁴, enfrenta hoje desafios sem precedentes diante da pobreza que persiste no continente, a degradação ambiental, a falta de projetos sociais, a perda da utopia e da esperança, o individualismo e a banalização da vida, o consumismo e o abandono de tradições e costumes autóctones, como resultado da globalização. No campo religioso, cresce no continente o chamado mercado religioso, aliado a uma teologia de cunho individualista, fundamentalista e orientada para a prosperidade econômica.

Vemos assim o quanto a experiência do *buen vivir* desafia a teologia, a Teologia Prática e a igreja e organizações populares a se rearticularem e a se repensarem em um tempo de crise paradigmática. Qual o papel da Teologia Prática para as igrejas protestantes históricas diante desse cenário? Mais do que definição, a Teologia Prática precisa buscar seu elemento próprio³⁵ e se reinventar como teologia a partir da prática, na

³¹ QUISPE, 2012, p. 234.

³² QUISPE, 2012, p. 238.

³³ GANZEVOORT, R. Ruard. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 49, n. 2, p. 317-343, 2009.

³⁴ HOCH, 2011.

³⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2011, p 287ss.

prática, e para a prática.³⁶ O *buen vivir*, como um pensamento da margem, como uma vivência-experiência, pode ser um excelente caminho para o encontro desse elemento próprio, possibilitando não só enfrentar a crise, mas uma reinvenção da própria Teologia Prática. Essa reinvenção não seria meramente uma adaptação. É realmente permitir-se reinventar a partir de um diálogo profundo com a vivência-experiência de um local, levando a sério suas crenças, culturas e prática da vida comum. Nesse sentido, Quispe chega a falar de descolonizar o próprio cristianismo³⁷, e Barros desafia a Teologia da Libertação a abrir-se inclusive para uma Teologia do Pluralismo Religioso como nova e necessária abrangência da TdL.³⁸

O que significa esse diálogo para a Teologia Prática? Pelo menos três aspectos terão que ser levados em conta: a) a aprendizagem baseada nas culturas e práticas locais, o conhecimento das margens, deixando-se moldar pela sabedoria da vida local; b) a compreensão da totalidade da vida, entendendo que pessoas, comunidades, tradições e natureza são todos protagonistas ativos e formam um todo integrado. O *buen vivir* é muito mais do que a vida bem determinada pelo programa capitalista de qualidade de vida. *Buen vivir* é permitir que tudo fique bem, garantindo a sustentabilidade e a dignidade de tudo e de todos; c) redescobrir a dimensão ecológica e ambiental como tema imprescindível da teologia e da Teologia Prática.³⁹

Novos impulsos e iniciativas, não só no espaço acadêmico, mas também na prática, já acontecem em nosso meio como parte desse instigante exercício dialógico com o *buen vivir*. O relato a seguir é um desses exemplos. No mês de abril, lembramos no Brasil os povos indígenas. No culto semanal na Faculdades EST, integrantes do Conselho de Missão entre os Povos Indígenas (COMIN) organizaram um culto diferente. As cadeiras foram organizadas em forma circular. No centro havia uma grande mesa com comidas das várias tradições indígenas. Todo o tema do culto tratava de solidariedade e de compartilhamento como parte das culturas indígenas brasileiras. Durante o sermão, baseado em Mateus 14.13-21, foi destacado o tema da partilha e da solidariedade como impactante boa nova. Declarações de mulheres indígenas foram lidas:

Os Kaingang dividem tudo. Eles não guardam as coisas para eles mesmos. Nós gostamos de compartilhar tudo. Eu compartilho comida com as pessoas que vêm à minha casa. Nós gostamos de compartilhar e comer juntos. Nós vivemos bem com a natureza, com o que ela nos dá, com o que ela nos oferece.

Ou ainda outro depoimento:

Um aspecto da cultura do meu povo e do que está dentro de mim, que é algo muito importante para mim, é compartilhar. Nós não deixamos a casa da minha mãe com as

³⁶ HOCH, 2011.

³⁷ QUISPE, 2012, p. 242.

³⁸ BARROS, Marcelo. *A reconciliação de quem nunca se separou do pluralismo cultural e religioso: eixo da Teologia da Libertação*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/353p.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

³⁹ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

mãos vazias. Compartilhar o pouco que se tem com quem não tem. Pensamos no outro, nos preocupamos com o outro.

O culto terminou com toda a comunidade reunida em torno da grande mesa, compartilhando a comida das culturas indígenas. Muitos dos alimentos eram conhecidos a partir da dieta diária dos brasileiros, mas nem sabíamos a sua verdadeira origem. Isso nos ensinou que nem mesmo sabemos tudo o que os povos indígenas compartilham do seu legado histórico.

Esse culto, na sua simplicidade e novidade, conseguiu reunir várias áreas do estudo da Teologia Prática: liturgia, pregação, serviço, comunhão, ensino, interação comunitária, reflexão política, eclesiologia e missão. Tudo isso está relacionado aos princípios básicos do *buen vivir*. O próprio COMIN, em seu trabalho missionário em conjunto com os povos indígenas, refletiu sobre o *buen vivir* e descobriu aspectos desse princípio – como aqui a solidariedade e o compartilhamento – bem como nas tradições indígenas em todo o território brasileiro⁴⁰, algo que pode ser dito com as palavras de Quispe, quando explica o *buen vivir*:

Se trata de palabras que no sólo se expresan a través del lenguaje verbal, sino que rememoran eventos significativos, sueños y esperanzas que se comunican de diversos modos, ya que en el mundo indígena todo habla; por lo tanto, el Buen Vivir es comunicado a través de la música, la danza, la comida, los tejidos, la lluvia, la tierra, las y los otras/os seres, la vida misma⁴¹.

Nas subáreas da Teologia Prática, os resultados de um diálogo com o *buen vivir* podem tornar-se bastante ricos, como já se pode perceber no exemplo do culto acima. Nos âmbitos da liturgia e da homilética – a ampliação da inculturação litúrgica, a abertura ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso, além da redescoberta da festividade como expressão subversiva de esperança;⁴² a redescoberta da dimensão anamnésica, da memória perigosa⁴³, a redescoberta de uma pregação cristã como espaço de leitura e interpretação compartilhada da Palavra e de uma pregação imbuída na vida⁴⁴, são algumas das possibilidades. Na área da diaconia, a criação de espaço para pensar e vivenciar a radicalidade do compartilhar à mesa, novas formas de se relacionar com a alimentação e compartilhar a comida⁴⁵, além do fortalecimento da vida comunitária

⁴⁰ TREIN, Hans A. Bem Viver na criação, alternativa de esperança e compromisso. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (Eds.). *O bem viver na Criação*. São Leopoldo: OIKOS, 2013. p. 85-98.

⁴¹ QUISPE, 2012, p. 236.

⁴² ADAM, Júlio César. Worship with a Brazilian Face: Dialogue between Culture and Worship as a Way for Caring for and Transforming Life. In: WILKEY, Gláucia Vasconcelos (Ed.). *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland?* Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2014. p. 239-261.

⁴³ METZ, Johann Baptist. Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens. *Concilium*, n. 8, p. 399-407, 1972.

⁴⁴ ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 53, n. 1, p. 160-175, 2013.

⁴⁵ GAEDE NETO, Rodolfo. Banquetes de vida: a diaconia nas comunhões de mesa de Jesus. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 50, n. 2, p. 306-318, 2010.

e coletiva, podem ser enriquecidos com o projeto *buen vivir*. Também a articulação de um aconselhamento pastoral que, ao mesmo tempo, cuida da pessoa, do indivíduo e se amplia para uma rede viva, considerando fatores sociais e políticos que afetam a vida das pessoas.⁴⁶ Uma educação cristã fundada na troca de saberes (Paulo Freire) e na possibilidade de uma saudável articulação do Evangelho como um contínuo viver do batismo pode encontrar no *buen vivir* fortes ressonâncias. Acima de tudo, contudo, *buen vivir* deveria encontrar ressonância no próprio Evangelho, possibilitando novas formas de ser igreja e comunidade nesta realidade, articulando e recriando uma nova eclesiologia apropriada ao contexto, uma igreja que promove a vida em abundância e que transforma as muitas vulnerabilidades em alternativas de boa vida.

Conclusão

Iniciamos o texto dizendo que a teologia está desafiada a identificar, explicitar e ajudar a construir novos caminhos para lidar com as pessoas e com o contexto social e natural no qual vivem. O *cristianismo de libertação* apontou novas dimensões do trabalho pastoral a partir do envolvimento e comprometimento com a realidade, revelando também a sua complexidade. As discussões sobre inculturação, gênero, raça e ecologia aos poucos foram sendo incorporadas na Teologia de Libertação e contribuíram para mudanças na discussão teológica e também no próprio fazer teologia. A abertura para outras religiões e culturas ampliou o diálogo ecumênico, permitindo ver convergências e diferenças para construir visões de mundo e projetos de sociedade mais integradores.

O *buen vivir*, como procuramos argumentar, é um exemplo das aprendizagens que o diálogo com as culturas andinas da América do Sul proporciona, com sua maneira de saber, de relacionar-se com o outro, com a natureza e com o sagrado. A Teologia Prática, por sua vez, é um lugar privilegiado para praticar e exercitar a aproximação com essas experiências muitas vezes menosprezadas como atrasadas ou simplesmente esquecidas e silenciadas. A liturgia, o ensino, o aconselhamento pastoral, a diaconia e outras dimensões da vida comunitária e eclesial podem ser enriquecidas e tornadas mais densas de sentido humano ao abrir-se para essas experiências milenares.

Esse pensamento prático, da margem, como parte das hermenêuticas descoloniais, não é só de fortalecimento dos povos indígenas, mas também serve como base para pensar outras formas de ser e estar no mundo. Conforme o teólogo Paulo Suess:

o conceito de *Bem Viver* não é uma receita ou um manual de aplicação, mas um horizonte que nos faz caminhar, discernir e lutar pela redistribuição dos bens do Planeta (terra, água, ar) e pelo reconhecimento do outro e da outra, não em relações concorrenciais, mas de reciprocidade e gratuidade⁴⁷.

⁴⁶ MILLER-McLEMORE, Bonnie J. Teologia Pastoral como Teologia Pública. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 52, n. 1, p. 75-98, 2012.

⁴⁷ SUESS, Paulo. *A luta pelo território: o centro simbólico e real do Bem Viver*. Entrevista especial com Paulo Suess. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/525351-a-luta-pelo->

O *buen vivir* é uma memória que os povos andinos têm de seus antepassados e que ajuda a sonhar e agir para mudar a vida no planeta para que todos tenham vida em abundância.

Referências

- ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Ecuador debate*, n. 75, p. 33-48, 2018.
- ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 53, n. 1, p. 160-175, 2013.
- _____. Worship with a Brazilian Face: Dialogue between Culture and Worship as a Way for Caring for and Transforming Life. In: WILKEY, Gláucia Vasconcelos (Ed.). *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland?* Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2014. p. 239-261.
- AYALA, Felipe Guamán Poma de. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Globalização e as teologias da libertação e do pluralismo religioso. *Horizonte*, ano 5, n. 9, p. 54-79, 2006
- BARROS, Marcelo. *A reconciliação de quem nunca se separou*. Pluralismo cultural e religioso: eixo da Teologia da Libertação. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/353p.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2018.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Evangelho do Cristo Cósmico*. A busca da unidade do Todo na ciência e na religião. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CORTEZ, David. La construcción social del ‘Buen Vivir’ (Sumak Kawsay) en Ecuador Genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos*, n. 28, p. 1-23, 2011.
- DÁVALOS, Pablo. Reflexiones sobre el sumak kawsay (buen vivir) y las teorías del desarrollo. ALAI (Agencia Latino Americana de Informaciones), Quito, 2008. Disponível em: <<http://alainet.org/active/25617>>. Acesso em: 10 ago. 2018.
- DUSSEL, Enrique. *1942: O encobrimento do outro*: A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ESCOBAR, Arturo. *Una minga para el postdesarrollo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.
- FELIX, Gloria Alicia Caudillo. El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra-Ximhai*, año 8, n. 2, p. 345-363, 2012.
- GAEDE NETO, Rodolfo. Banquetes de vida: a diaconia nas comunhões de mesa de Jesus. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 50, n. 2, p. 306-318, 2010.
- GANZEVOORT, R. Ruard. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 49, n. 2, p. 317-343, 2009.
- GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: Today’s tomorrow. *Development*, ano 54, n. 4, p. 441-447, 2011.
- HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia prática: no contexto da América Latina*. 3. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 23-35.
- LOPERA, Gladys; NAVARRO COLORADO, Fernando. *Entrevista a Boaventura de Souza Santos*. Disponível em: <C:/Users/Adam/Downloads/229-242_ENTREVISTA.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2018.

-territorio-o-centro-simbolico-e-real-do-bem-viver-entrevista-especial-com-paulo-suess>. Acesso em: 07 nov. 2013.

- LÖWY, Michel. The historical meaning of Christianity of Liberation in Latin America. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Ed.). *Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial debate*. Durham; London: Duke University Press, 2008. p. 351-359.
- METZ, Johann Baptist. Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens. *Concilium*, n. 8, p. 399-407, 1972.
- MILLER-McLEMORE, Bonnie J. Teologia Pastoral como Teologia Pública. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 52, n. 1, p. 75-98, 2012.
- PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Trad. Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. ¿Bien vivir?: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. Disponível em: <http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_QUIJANO_Bienvivir---.pdf>. Acesso em: 24 set. 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Ed.). *Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial debate*. Durham; London: Duke University Press, 2008. p. 181-224.
- QUISPE, Sofia Chipana. Teología y Buen Vivir. In: FUNDACIÓN AMERÍNDIA (Coord.). *La teología de la liberación en perspectiva: talleres y paneles*. Montevideo: Doble Clic, 2012. p. 233-262.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Ed.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *¿Dualidad de poderes o ecología de saberes?* La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE, 2012. (Cuaderno de Trabajo, 18).
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Perspectivas da Teologia Prática no Brasil e na América Latina. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 3. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 281-290.
- SUESS, Paulo. A luta pelo território: o centro simbólico e real do Bem Viver. Entrevista especial com Paulo Suess em 07.11.2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/525351-a-luta-pelo-territorio-o-centro-simbolico-e-real-do-bem-viver-entrevista-especial-com-paulo-suess>>. Acesso em: 24 jul. 2018.
- TREIN, Hans A. Bem Viver na criação, alternativa de esperança e compromisso. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (Eds.). *O bem viver na Criação*. São Leopoldo: OIKOS, 2013. p. 85-98.
- VAZQUEZ, Andrés Uzeda. Del vivir buen y del vivir la vida. *Revista teológica y pastoral/ISEAT*, La Paz, año 17, p. 40-50, 2010.
- WALSH, Catherine. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, ano 53, p. 15-21, 2010.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3440>

DIOS ENTRE-MEDIO DE LAS FRONTERAS: HACIA UNA TEOLOGÍA PÚBLICA POSCOLONIAL¹

God in-between the frontiers: towards a postcolonial public theology

Nicolás Panotto²

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo introducir algunas nociones generales de la teoría poscolonial, especialmente en Homi Bhabha, para ser aplicadas a una relectura de las dinámicas socio-políticas contemporáneas, y con ello acercarnos a un concepto sobre lo público. Estas nociones nos permitirán proponer una *teología pública poscolonial* a partir, principalmente, de una “teología sobre Dios” (o más concretamente, una poscolonización de lo divino), donde se presentarán algunos abordajes sobre la relación entre religión y política, y con ello sobre procesos más amplios en el espacio público.

Palabras claves: Poscolonialismo. Teología Pública. Política. Religión.

Abstract: The present article aims to introduce some general notions of postcolonial theory, especially in Homi Bhabha, to be applied to a re-reading of contemporary socio-political dynamics, and thus approaching a concept about the public. These notions will allow us to propose a *postcolonial public theology* starting, mainly, from a “theology of God” (or more specifically, a postcolonization of the divine), which proposes some approaches on the relationship between religion and politics, and with this on wider processes in the public sphere.

Keywords: Postcolonialism. Public Theology. Politics. Religion.

Introducción

Los estudios poscoloniales irrumpieron el campo del análisis socio-cultural como un marco que pretende abordar pero también superar diversos reduccionismos propios de los ejes epistémicos en boga dentro de la academia occidental, reinantes

¹ O artigo foi recebido em 27 de agosto de 2018 e aprovado em 05 de outubro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Argentino. Licenciado en Teología, Magister en Antropología Social y Política, y Doctorando en Ciencias Sociales. Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Investigador Asociado del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat (Chile). Contacto: nicolaspanotto@gmail.com

principalmente durante el siglo XX. Por una parte, dan cuenta y se adentran al análisis de la complejidad de los agentes, dinámicas e interacciones que componen un espacio social, lo cual conlleva problematizar las categorías analíticas tradicionales, no sólo en términos de demarcación de los fenómenos sino, principalmente, sobre la imposibilidad de obtener marcos descriptivos categóricos y homogéneos, como las ciencias sociales y humanas modernas a veces pretenden. De aquí que agencia, interculturalidad, sujeto/identidad, entre otros, se transforman en condiciones predominantes de estudio para esta corriente. Pero por otra parte, el poscolonialismo inscribirá estos procesos en una matriz socio-histórica que reconoce la presencia aún vigente de lógicas coloniales, es decir, de prácticas sociales, dinámicas geopolíticas y fenómenos culturales cuyo origen se retrotrae a las fronteras y tensiones inscritas por la empresa colonial en inicios de la era moderna, la cual, lejos de irse, ha mutado en nuevos rostros dentro de nuestra sociedad global contemporánea.

La teología poscolonial se adentra a esbozar lecturas alternativas desde la teología cristiana a partir de estos procesos, no sólo del lugar del fenómeno religioso en dicha trama sino también desde una epistemología teológica que asume desde su especificidad –y su propio objeto: Dios–, su legado colonial y moderno, pero también la condición resignificante dentro o desde esos mismos límites. En este sentido, la teología cristiana se reconoce en esa ubicación “entre medio”, donde las imágenes divinas, las prácticas misionales y los modelos de espiritualidad, se mueven entre la posibilidad de ser funcionales al imperialismo religioso y político, como también instancias imbuidas en la agencia subalterna, la reflexión contextual y el compromiso radical desde lo excluido por la propia matriz colonial, trayendo consigo nuevas imágenes de Dios y relatos teológicos disruptivos que deconstruyen el estatus ontológico de los sistemas imperantes.

En este artículo asumimos que dicha deconstrucción plantea una dimensión intrínsecamente política dentro del quehacer teológico. Por ello, nos adentraremos a producir un diálogo entre dos mundos que nos sirvan como posible propuesta de puente, a saber, la teoría/teología poscolonial y la teología pública. Más concretamente, queremos proponer una teología pública como un marco hermenéutico poscolonial.³ Nuestra tesis será la siguiente: así como el concepto de poscolonialidad propone una lectura posfundacional⁴ de las relaciones sociales, adentrándose a una crítica del locus ontológico de las dinámicas coloniales, de la misma manera una lectura teológica

³ CHUNG, Paul. *Postcolonial public theology*. Oregon: Cascade groups, 2016.

⁴ Con *posfundacional* nos referimos al abordaje filosófico que critica la sutura ontológica de cualquier discurso o cosmovisión que se dice fundacional, es decir, como marco único e incuestionable de sentido. El posfundacionalismo no niega la existencia de marcos cosmovisionales particulares, pero sí problematiza la existencia de un fundamento único y clausurado para comprender los procesos de cambio histórico. Más bien, se apela a la presencia de una diversidad de marcos de sentido que interactúan entre sí y forman parte de un espacio que los excede desde el encuentro con lo Otro. En resumen, una crítica posfundacional implica el cuestionamiento del régimen epistémico de un discurso, de una práctica o de un dispositivo institucional, a partir del locus de pluralidad y diversidad a partir de otros-modos-de-ser que interpelan todo posicionamiento. Ver MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE, 2009. p. 204.

poscolonial nos lleva a una crítica teológica posfundacional sobre la persona divina, que trae consigo una epistemología focalizada en la transformación social, es decir, nos orienta a una teología pública que prioriza la deconstrucción de la persona divina como punto de partida.

(Con)vivir-entre-medio: lo público y su condición poscolonial

El pensamiento poscolonial responde a diversas ramificaciones: los estudios subalternos en la India⁵, el desarrollo del poscolonialismo como disciplina⁶ y el llamado giro decolonial, que es el rostro latinoamericano de esta propuesta.⁷ Las tres corrientes mencionadas tienen sus particularidades, énfasis, diferencias y hasta oposiciones. Pero podríamos destacar un marco común de lectura entre los tres abordajes, y es que *vivimos en un mundo demarcado por la historia colonial, cuyas delimitaciones se traducen en concepciones antropológicas, dispositivos epistemológicos y dinámicas de poder institucionalizados que permanecen hasta hoy; pero estos escenarios distan de ser homogéneos e impenetrables ya que en el entre-cruce de estas localizaciones, existe un fondo arenoso donde las lógicas coloniales son deconstruidas y subvertidas a partir del incontable número de agencias, sujetos, institucionalidades y discursos contra-hegemónicos que habitan los márgenes de la propia colonialidad*. En otras palabras, la heterogeneidad inscrita en un contexto poscolonial se transforma en un campo que implosiona⁸ desde adentro de las propias lógicas coloniales.

Para el propósito de este artículo, nos detendremos más concretamente en tres propuestas analíticas realizadas por el filósofo indio Homi Bhabha, uno de los referentes de la teoría poscolonial, que nos servirán para elaborar una propuesta que denominaremos como *espacio público poscolonial*. Nos referimos a los conceptos de *localidades entre-medio*, *mimesis colonial* y *ética del reconocimiento*. Con respecto al primero, la idea de *entre-medio* tiene por objetivo problematizar los abordajes dicotómicos propios de la modernidad colonial, como los representados por las distinciones teoría-práctica, desarrollo-subdesarrollo, progreso-retraso, burgueses-radicales, etc. Los entre-medio son espacios que habitan las fronteras entre los sentidos instituidos, forjados en la circulación de prácticas y cosmovisiones que rebasan los extremos establecidos, y que actúa como un hiato de indecibilidad que perturba los términos monopólicos y reconocidos, permitiendo así la emergencia de sentidos-otros. Según Bhabha, estos entre-medio son lugares de negociación (más que de negación) de campos antagonísticos, lo cual ofrece un terreno para construir nuevas condiciones de interpelación y lecturas (traducciones) de la realidad sobre la acción de los sujetos.⁹

⁵ GUHA, R.; SPIVAK, G. (eds.). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford UP, 1988.

⁶ MELLINO, Miguel. *La crítica poscolonial*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

⁷ MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro; MIGNOLO, Walter (eds.). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006. p. 83-123.

⁸ MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

⁹ BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002. p. 43-45.

Este entre-medio como espacio de negociación y (nuevas) traductibilidades (siguiendo un claro espíritu posestructuralista, más concretamente derrideano), pone de manifiesto lo que Bhabha denomina como “ambivalencia del discurso colonial”, lo cual da lugar al fenómeno de *mimesis*. “El mimetismo emerge como la representación de una diferencia que es en sí misma un proceso de renegación. El mimetismo es, entonces, el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se ‘apropia’ del Otro cuando éste visualiza el poder... [P]royecta una amenaza inmanente tanto sobre el saber ‘normalizado’ como sobre los poderes disciplinarios”.¹⁰

Esta noción refiere a un “compromiso irónico” con las fuerzas coloniales por parte de los grupos subalternos y las narrativas circulantes dentro de los espacios colonizados. Es la representación del “sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente”. En otros términos, invoca la reapropiación de los grupos y sujetos subalternizados tanto del lugar como de los recursos simbólicos y discursivos dentro del marco identitario hegemónico colonial, cuyo fin es depurar su supuesta sutura ontológica, en pos de construir una divergencia con respecto del “sistema” —que se presenta cerrado cuando en realidad no lo es—, desde sus fisuras inherentes, y así posibilitar la construcción de nuevas espacialidades y producciones identitarias. Como se suele decir, es usar las armas del sistema en su contra, mostrando que las cosmovisiones coloniales pueden ser subvertidas al ser utilizadas para propósitos opuestos por los sujetos o grupos subalternos.¹¹

Por último, en uno de sus recientes trabajos Homi Bhabha¹² plantea una *ética del reconocimiento para una comunidad paradójica*. Remitiendo a Julia Kristeva, Bhabha afirma que toda persona, y por ende toda comunidad, se inscribe en una paradoja: ser lo mismo y lo otro, o sea, nativo y extranjero, ciudadano y forastero al mismo tiempo. Esto de por sí ya implica una deconstrucción de ciertos imaginarios sociales, tales como la homogeneidad identitaria de lo nacional. Se levanta, entonces, el proble-

¹⁰ BHABHA, 2002, p. 112.

¹¹ Esta idea también fue trabajada por Walter Mignolo cuando habla de un *proyecto descolonial* como *instancia programática de desprendimiento* o *delinking* de las categorías de conocimiento colonial. Una *estrategia de desprendimiento* comprende la desnaturalización de los conceptos y los campos conceptuales de la colonialidad. En otros términos, es hacerle el juego al sistema con sus propias reglas. El proceso comienza cuando los actores que habitan las lenguas y las identidades negadas por el Imperio toman conciencia de los efectos de la colonialidad en el ser, el cuerpo y el saber. Aquí la propuesta central de su obra: *el pensamiento fronterizo*. Esta epistemología evoca a la pluri-versidad y di-versidad de la dinámica entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa suscriptos en el campo colonial/moderno. El pensamiento crítico decolonial conecta la pluri-versidad de las experiencias encerradas en los marcos coloniales con el proyecto uni-versal del desprendimiento constante de los horizontes imperiales, lo cual construye una propuesta que va más allá de la implementación de un modelo dentro de las categorías modernas (derecha, centro, izquierda), sino una política focalizada en poner en evidencia los espacios subversivos inscriptos en la acción de los agentes colonizados entre las fisuras del sistema imperial. MIGNOLO, Walter. *Desobediencia Epistémica*. Ver PANOTTO, Nicolás. *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño&Davila, 2016, p. 24-25.

¹² BHABHA, Homi. *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013. p. 23-44.

ma ético del *reconocimiento*, en el sentido de qué lugar asume esa *otredad constitutiva* dentro del campo social. Es un desafío a la constitución ontológica de la comunidad.

De aquí Bhabha plantea varios puntos de partida. Primero, que un sujeto es sobre todo sujeto parlante y discursivo. El individuo es portador de derechos de enunciación. De aquí, entonces, que todo acto de enunciación es un acto de performance. El derecho de enunciación no tiene que ver sólo con una operación del lenguaje sino también con la construcción de una serie de prácticas discursivas. Por ello el poder simbólico de los derechos reside en su contenido retórico más que proposicional (Amartya Sen) Los derechos universales –enarbolados como justicia, igualdad, respeto, libertad– son tales en tanto horizontes que permiten una redefinición contante de las agencias sociales, y con ello la emergencia de una pluralidad de voces y la apertura de espacios de litigio por “lo común”. De aquí, finalmente, que la ética política tiene que ver con la negociación constante entre lo condicional y lo incondicional. Ambas instancias no son absolutas en sí mismas sino que son atravesadas por una “terceridad” (el tercer espacio signifiante), o sea, una zona liminal de lo condicional dentro de lo incondicional, que lleva a la ambivalencia y antagonismo signifiante de tales derechos.

Hablar, entonces, de contingencia y alteridad puede sonar abstracto. Pero una ética de la paradoja apunta a dos elementos centrales: a la noción intersubjetiva de la agencia que destaca la dimensión de lo relacional más que a un individuo abstracto, y segundo, que mientras la idea de alteridad es un desafío en términos de definición ontológica, la noción de performance como presencia concreta de lo alterno en el espacio social, envuelve un desafío directamente político en lo institucional. Por ello, el reconocimiento tiene que ver con negociar con la alteridad que nos constituye y atraviesa.¹³

A partir de estas breves notas, destacamos que un abordaje poscolonial conlleva una redefinición del espacio público, desde el cuestionamiento de las concepciones tradicionales y por sobre todo de las matrices coloniales que trae consigo la cosmovisión política moderna. *Podemos decir entonces que, desde una perspectiva poscolonial, el espacio público representa un locus de disputa de sentidos sobre “lo común”, donde la noción de homogeneidad (social, política, cultural), con su respectiva naturalización de las jerarquías sociales monopólicas, es cuestionada por los dispositivos hermenéutico-políticos que emergen desde la densidad de los bordes entre-medio manifiestos en la pluralidad de discursos, sujetos e institucionalidades que habitan y circulan en el campo.* Por ende, una crítica política significa dar cuenta y visibilizar la pluri-versidad que compone un espacio público, no sólo en el marco de una “exposición” de partes desconexas, sino como una manera de crear un contorno liminal de inter-conexiones, donde el Otro no sólo representa una terceridad que rompe con las dicotomías (y con ello el estatus de cualquier elemento particular) sino que evidencia los límites ontológicos de las visiones hegemónicas coloniales.

¹³ BHABHA, 2013, p. 37.

Dios-entre-medio: una lectura teológica poscolonial

El desafío de esta definición de lo público a la teología se presenta la construcción de un marco epistemológico que permita identificar y “jugar” con esas espacialidades entre-medio, como aperturas críticas de sentido y práctica. En términos disciplinares, existe el peligro de generar una propuesta más que se incorpore como un ídolo en el panteón de la pluralidad teológica desde esta nueva mirada, sin necesariamente dar cuenta del sentido mismo de lo heterogéneo que construye, atraviesa y tensiona todo discurso teológico. Como advierte David Tracy¹⁴, aquí no estamos hablando de una disputa entre teologías modernas y posmodernas, ya que, desde una crítica poscolonial, en muchos casos ambas pueden llegar a partir del “olvido del otro”, desde el enmarque moderno y occidental que puedan llegar a tener.

El desafío reside en dejar la simple ramificación de narrativas particulares (lo cual no es necesariamente negativo) y retomar el propio objeto de la teología. Nos referimos concretamente a la tarea de *poscolonizar lo divino*¹⁵ como un ejercicio de relectura articulada de lo plural, como también de apelar al sentido de trascendencia en el ontos divino como operación fundadora de diferencia. En otros términos, implica priorizar una *teología crítica sobre Dios en clave poscolonial*. Para este ejercicio, deseamos proponer cuatro marcos generales desde los cuales emprender esta tarea. El primero es *destacar la dimensión mimética de la teología cristiana*. La historia de la iglesia da cuenta de que cómo los símbolos teológicos de su tradición fueron y son utilizados desde propósitos e imaginarios muy disímiles, pasando, por ejemplo, desde la imposición de la cruz a través de la conquista, al sentido de liberación en el ministerio de Jesús con los oprimidos.

Señalar esta “ambivalencia” del discurso teológico cristiano, tiene directa relación con su capacidad mimética, lo cual implica no sólo destacar una dimensión hermenéutica sino también política. O si se quiere, una *hermenéutica del desprendimiento*. Esta capacidad flotante que poseen los símbolos cristianos los hacen capaces de visibilizar sujetos y contextos, como también cuestionar la falsa sutura ontológica de las adjudicaciones hegemónicas. Es decir, la diversidad de reapropiaciones teológicas dan cuenta del locus, y con ello de la “opción” hermenéutica que asumen diversos grupos enfrentados en un espacio (global) de disputa.¹⁶ Por último, esto también recalca que los campos de la teología –sea la exégesis, la cristología, la pneumatología, la escatología, etc.– no deben ser entendidos como marcos dogmáticos que buscan una clausura “renovada” para ser aplicados a otro contexto (lo que sería una falsa hermenéutica) sino más bien poner a disposición un conjunto de ejes de traductibilidad que partan de especificidades disciplinares pero que abren nuevas llaves de representación.

¹⁴ TRACY, David. *On Naming the Present*. God, Hermeneutics, and Church. Maryknoll: Orbis, 1994. p. 3-24.

¹⁵ LARTEY, Emmanuel. *Postcolonializing God*. An African Practical Theology. London: SCM, 2013; PANOTTO, 2016, p. 125-137.

¹⁶ RIEGER, Joerg. *Globalization and theology*. Nashville: Abingdon, 2002.

El segundo elemento es la necesaria tarea de *des-occidentalizar la persona divina*. Las imágenes predominantes en la teología moderna responden a una lógica occidental. Con ello nos referimos al predominio de una visión esencialista de Dios, muy en línea con ese primer motor inmóvil aristotélico que hace de lo divino una entidad ontológica dominante en la historia. Dicho concepto no anida solo en teologías conservadoras sino también en perspectivas críticas, en línea, por ejemplo, con el cuestionamiento que trae Ivone Gebara sobre la presencia de ese Dios Liberador de la teología de la liberación, que se presenta desde un proyecto histórico inmanente pero transcendentizado en su estatus ontológico.¹⁷

Como afirma Philip Clayton, necesitamos de un Dios “post-dicotómico”.¹⁸ La lógica dicotómica de la modernidad es una lógica maquiavélica. Sirve para ubicar un espacio de poder excluyente con un resto funcional a esa delimitación. Un Dios poscolonial parte del principio kenótico de la encarnación (Fil 2) como un gesto de hospitalidad y apertura a lo alterno y radicalmente “mundano”, despojado de todo poder centralizador, para manifestar lo divino en el encuentro con lo humano. Es, en palabras de Mayra Rivera, la expresión de una trascendencia relacional¹⁹, donde el Dios-Otro nos invita a asumir la alteridad histórica, pero no desde un lugar de poder ni tampoco desde un no-lugar abstracto sino desde el intersticio de un encuentro que excede las bifurcaciones funcionales.

Es aquí donde podemos remitir al principio de “opción preferencial” sostenido por la teología de la liberación, pero no ya desde una lógica dicotómica (a veces presente en esta corriente) de “uno sobre otro” sino desde un posicionamiento que deconstruye lo absoluto de cualquier lugar. Este es el tercer eje: *necesitamos ubicar a Dios en un locus de sub-alternidad como nuevo locus ontológico*. Como hemos propuesto en otro lugar,²⁰ la revelación de Dios a partir de ese “resto” escatológico (los pobres, los excluidos, los desplazados) que proyecta la esperanza y moviliza a la transformación histórica, no debe ser identificado como la encarnación mesiánica en un sector, grupo o sujeto específico sino como una lógica de revelación histórica de Dios, donde lo subalterno no acentúa sólo una representación particular sino asume la acción de Dios desde la “reserva de sentido” (Ricoeur) o su exceso constituyente. En otras palabras, la opción divina por lo excluido se presenta como un dispositivo de revelación desde un espacio de “terceridad” que rompe con las dicotomías excluyentes del discurso teológico colonial.

¹⁷ GEBARA, Ivonne. *Intuiciones ecofeministas*. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Madrid: Trotta, 2000.

¹⁸ CLAYTON, Philip. The God Who Is (Not) One: Of Elephants, Blind Men, and Disappearing Tigers. In: BOESEL, Chris; ARIARAJAH, Wesley. *Divine Multiplicity*. Trinities, Diversities, and the Nature of Relation. New York: Fordham University Press, 2014. p. 31.

¹⁹ RIVERA, Mayra. *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

²⁰ PANOTTO, Nicolás. Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétéro)praxis. Desafíos hermenéuticos hacia dentro de la teología de la liberación. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 77, n. 1, p. 167-191, 2018.

Más allá de lo común o lo común como trascendencia: líneas para una teología pública poscolonial

Hablar, entonces, de una teología pública en clave poscolonial, es proponer un quehacer teológico que proyecta la hospitalidad como un acto político²¹, donde la apertura al Otro es comprendida no sólo desde un encuadre de responsabilidad ética sino también como la inscripción de un locus donde la diferencia, la diversidad y el acercamiento a la alteridad constituyen la inauguración de un campo hermenéutico que disputan las epistemes coloniales hegemónicas a partir de ese “tercer espacio” suscrito en el valor de la pluralidad. Dios es la presencia que se mueve en el entre-medio de las fronteras instituidas, buscando emerger desde las rendijas presentes en todo espacio de sentido, para dar cuenta que lo que se dice suturado como cierto y verdadero (jerarquizaciones, cosmovisiones, delimitaciones, prácticas, estigmas) e impuesto a través de poderes instituidos, nunca podrá clausurar el exceso que constituye su trascendencia. Una trascendencia que se presenta intrínsecamente política al ser una presencia crítica de los sentidos monopolizados e inauguradora de nuevas expresiones sociales.

Es un llamado a un quehacer que radicaliza la vinculación entre teología e historia, donde esta última no es simplemente un escenario delimitado por fronteras sino un plano con infinitas líneas de fuga (Deleuze) que se entrecruzan en un movimiento constante entre caminos y descentramientos. En palabras de Catherine Keller, “si el discurso teológico quiere vivir, debe hablar entre los intersticios de las densidades históricas del texto y sus esperanzas creativas”.²² La dimensión pública de la teología, entonces, tiene directa relación con una lectura descolonizadora, ya que apela a la espacialidad desde la “frontera interna”²³ que habilita nuevas prácticas y apela a una condición agonística de lo político, a saber, donde las partes que componen lo público no se atienen a una lógica amigo-enemigo, sino a la de adversarios que forman parte de un mismo estatus de diferencia constitutiva.

Una teología pública poscolonial tiene como tarea central deconstruir las dicotomías que reinan tanto en la propia teología cristiana como en la sociedad (pos) moderna en general. Las dicotomías sirvieron para instituir esferas de dominio a través de la delimitación de categorizaciones en torno a las dinámicas sociales. Con ello, la empresa colonial en tanto cosmovisión epistémica construyó una base para la circunscripción de jerarquías sociales (especialmente de género), prácticas políticas excluyentes, procesos de racialización, entre otras. Por ello, una teología pública que interpela esa “terceridad” siempre presente en toda construcción política, busca una actitud crítica constante, pero no con el objetivo del cuestionamiento como fin en sí mismo, sino como una radicalización de la convivencia plural, donde todas las partes

²¹ DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998; SHEPHERD, Andrew. *The gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Oregon: Pickwick, 2014.

²² KELLER, C. *Face of the Deep. A Theology of Becoming*. London; New York: Routledge, 2003. p. xviii.

²³ LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

son incluidas en un diálogo abierto. Como plantean Catherine Keller, Michael Nausner y Mayra Rivera:

Una teología que descoloniza los espacios-entre de nuestra interdependencia desplazará su tarea desde la protección de fronteras al cruce de fronteras: una metáfora “extraña” para el cristianismo. La tarea de una teología poscolonial no será apuntalar las barreras entre lo cristiano y lo no cristiano, lo santo y lo profano, la iglesia y el mundo, lo ético y lo inmoral, incluso el Creador y la creación. Tampoco será simplemente para demolerlos. Pondremos, más bien, atención cuidadosa a lo que sucede en todos estos pasos intermedios²⁴.

Una de las temáticas centrales para una teología pública poscolonial es abordar *la cuestión del sujeto político*.²⁵ Este tema ha sido ampliamente desarrollado por el grupo del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), más concretamente por Franz Hinkelammert²⁶, Jung Mo Sung²⁷ y Hugo Assmann²⁸. El énfasis entre estos tres autores se asemeja en varios aspectos, aunque en otros se contraponen. Podríamos decir que existe un consenso entre ellos sobre la noción de sujeto como un concepto antropológico que enfatiza la dimensión disruptiva de las identidades, en medio de una instancia de agenciamiento (subjetivación) dentro de las estructuras de poder. Fue Assman quien radicalizó críticamente algunos de estos postulados, especialmente respondiendo a Hinkelammert, sosteniendo que es necesario que dicha dimensión política inherente al sujeto esté atravesada por la dimensión afectiva y corporal. Dejar este elemento de lado, puede llevar a extrapolar el Sujeto Universal moderno con algo similar, aunque a partir de sujetos conceptualizados desde un pragmatismo militante. Este último elemento que traza Assman es esencial a la hora de plantear un concepto de sujeto poscolonial: los dos elementos mencionados anteriormente con respecto a la dimensión diaspórica de la poscolonialidad, involucra entender al sujeto desde el dolor que conllevan no sólo las “heridas coloniales” sino también los propios procesos de desplazamiento.

La incapacidad de manejar la dimensión pasional y afectiva de lo político, inherente a cualquier sujeto, acarrea la conformación de polarizaciones –muy presentes en nuestros tiempos– que desgastan las relaciones sociales, que llevan al descreimiento político, y con ello trae de regreso discursos que propagan la preferencia de modelos políticos dictatoriales (fomentando así golpes de Estado, golpes pseudo-

²⁴ KELLER Catherine; NAUSNER, Michael; RIVERA, Mayra. *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*. St. Louis: Chalice, 2004. p. 14.

²⁵ PANOTTO, Nicolás. *Hacia una teología del sujeto político*. San José: UNA, 2012.

²⁶ HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1998.

²⁷ MO SUNG, Jung. *Sujeto y sociedades complejas*. San José: DEI, 2005.

²⁸ ASSMANN, Hugo. Apuntes sobre el tema del sujeto. In: AAVV. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: DEI; CETELA, 2004. p. 115-146.

-constitucionales, el regreso de regímenes militares) con tal de suturar todo conflicto de interpretaciones.²⁹

Podemos resumir, entonces, que una teología pública poscolonial parte de un marco donde la condición diaspórica del sujeto es entendida como un contexto de ambivalencia constituyente, entre una condición dinámica propia de su ser-en-movimiento y el inevitable atravesamiento de una diferencia colonial que lo confronta con estructuras excluyentes. De esta manera, los procesos de identificación subjetiva se dan en esta tensión dislocante entre lo recibido inexcusablemente por los procesos coloniales y las posibilidades de subversión propios de los mecanismos de subjetivación, siendo inclusive una instancia de desplazamiento forzado, de victimización, de desestabilización del estatus ontológico que sostiene el lugar de sutura del sujeto. Comprender esta posición contingente es reconocer, paradójicamente, un lugar de poder que se proyecta desde ese entre-medio inherente a cualquier espacio de exclusión como posibilidad-de-ser.

Llevando estas ideas a contextos o acciones programáticas más concretas, podríamos mencionar algunos elementos, especialmente a partir de la relación entre espacio público y fenómeno religioso en la actualidad. El primer planteo es que *una teología pública poscolonial asume una actitud crítica frente a los conceptos modernos de secularización, los cuales distan de abordar políticamente la diversidad social que dicen representar*. Primeramente hay que preguntarse si esta categoría, la cual es una invención moderna, continúa siendo pertinente para analizar los complejos fenómenos de las creencias en la actualidad.³⁰ Pero más allá de ese debate (por cierto, muy necesario), lo que puntualizamos es el hecho de que en muchos abordajes filosóficos se continúa trazando la idea de secularización como una instancia intrínsecamente plural. Esto dista de ser real: muchos de los abordajes en este campo siguen hablando de la posibilidad de un concepto “neutral” del espacio público, donde las particularidades identitarias (tanto religiosas como de otro tipo) son absorbidas por una abstracta “razón pública”, que al final termina demarcando un conjunto de fronteras fijas y posiciones de poder.³¹ Más aún, los conceptos tradicionales de secularización parten de nociones abstractas de subjetividad, que distan de comprender al sujeto en la necesaria complejidad que impone una diferencia colonial crítica con los marcos modernos hegemónicos. Como dice Alessandro Ferrara, estas perspectivas terminan legitimando un *monopluralismo liberal*, que “parecen admitir el pluralismo en muchas áreas, excepto cuando se trata de las razones por las que el pluralismo debe ser

²⁹ MOUFFE, Chantal. Política y pasiones. Las apuestas de la democracia. In: ARFUCH, Leonor (comp.). *Pensar este tiempo*. Espacios, afectos, pertenencias. Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 86-87.

³⁰ SEMÁN, Pablo. La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur. CAROZZI, Maria Julia; CERNADAS, Cesar Ceriani. *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires: Biblos, p. 41-59, 2007.

³¹ Ver la conocida discusión al respecto entre Charles Taylor y Jürgen Habermas en TAYLOR, Charles. Porqué necesitamos una redefinición radical del secularismo, y en Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor. In: MENDIETA, Eduardo (org.). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011. p. 39-68.

aceptado... es el nombre de esa mezcla de fundacionalismo pluralista, que en último término se reduce a la fundamentación de la tolerancia y a la autonomía individual.³²

Esto nos lleva a un segundo planteo, más bien relacionado con cómo definimos al sujeto creyente: *una teología pública poscolonial apela a un re-encantamiento*³³ *de la experiencia de fe, donde lo religioso trasciende la dicotomía moderna que la encierra en lo privado, para ser entendida como una forma de encarar la vida pública a través de la alteridad divina como una ubicación de tercerización crítica.* Esto es lo que Sallie McFague denomina como la necesidad de re-mitificar la teología, en contraposición a la empresa desmitologizadora de la modernidad.³⁴ La filósofa Victoria Camps, por su parte, afirma que “la religión, como los mitos, además de constituir un primer intento de dar razón de lo inexplicable, pone de manifiesto la capacidad y el anhelo del ser humano de trascender lo inmediato, mirando más allá de sí mismo, o profundizando en su interior, en busca de un sentido que permita apaciguar, o aceptar, la zozobra de la existencia finita.³⁵

La teología pública tiene por objetivo resaltar la dimensión de trascendencia, alteridad e imaginación histórica de la fe y lo religioso como una práctica de crítica política, a partir de la posibilidad de pensar el discurso religioso desde una epistemología decolonial o como un pensamiento-otro “que se construye *desde* otro lugar, con un *lenguaje* otro, sostenido en una *lógica* otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno. Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo/eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada.³⁶ Esta tarea responde a un quehacer teológico que potencia las implicancias estéticas del sujeto creyente, es decir, la posibilidad de ubicarse en una dimensión existencial entre-medio como forma de comprender tanto la subjetividad como un proceso cambiante, y a partir de allí la propia historia, con sus vivencias y contextos, dentro de un juego de desplazamientos fronterizos, que apelan a nuevas militancias, nuevas experiencias de la fe, nuevos escenarios posibles. De esta manera, lo religioso, la utopía y la crítica política juegan juntas en un marco de dislocación.³⁷

³² FERRARA, Alessandro. *El horizonte democrático*. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político. Barcelona: Herder, 2014. p. 133.

³³ Refiérase a la idea de “desencantamiento del mundo” en Max Weber.

³⁴ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Dios*. Teología para una era ecológica y nuclear. Santander: Sal Terrae, 1994.

³⁵ CAMPS, Victoria. La secularización inacabada. In: GAMPER, Daniel. *La fe en la ciudad secular*. Laicidad y democracia. Madrid: Trotta, 2014. p. 13.

³⁶ PALERMO, Zulma. Conocimiento “otro” y conocimiento del otro en América Latina. *Estud. – Cent. Estud. Av., Univ. Nac. Córdoba*, n. 21, p. 82, 2009. On-line. Acceso em: 26 dez. 2017.

³⁷ Como resume Schneider, una de las teólogas poscoloniales que más ha profundizado sobre “una teología de Dios”: “Esto es lo que distingue a la teología de otras empresas intelectuales modernas: hay una inversión total en traducir los símbolos centrales y las declaraciones de fe en contextos de plausibilidad que vinculan la profundidad de los símbolos con las estructuras de significación efectivas de las experiencias y culturas vividas”. SCHNEIDER, L. *Beyond Monotheism*. A Theology of Multiplicity. London; New York: Routledge, 2008. p. 4.

Por último, una teología pública poscolonial apela a una metodología *polidoxa de la misión*, donde la diferencia religiosa se transforma en un espacio de encuentro y transformación socio-políticas. El concepto de polidoxia lo utilizan algunos círculos teológicos para destacar el principio de multiplicidad a la hora de hablar de fe y teología. La polidoxia intenta ir más allá del sentido llano de multiplicidad, ya que el término no refiere simplemente a una diversidad en términos cuantitativos, sino a las implicancias sobre las interacciones entre los diversos elementos. “Teológicamente, intentamos una enseñanza confesamente múltiple de la multiplicidad divina. Su hermenéutica y ontología se implican y explican entre sí. Ambas, desde la realidad y la interpretación teológica sobre la realidad, suponen una interconexión profunda, una relacionalidad constitutiva, entre ellas y los Otros. Por multiplicidad, entonces, no nos referimos a muchos, a una pluralidad de otros separados; ni por relacionalidad nos referimos a un pantano de indistinción. Más bien, las líneas de diferenciación que encontramos en una lógica de multiplicidad relacional resiste la predictibilidad”.³⁸

En otros términos, el sentido de polidoxia pretende ser una “tercera vía” entre absolutismo y relativismo³⁹, planteando la realidad de lo plural –y con ello la necesidad de la auto-determinación de las partes– pero desde una mirada radical sobre la co-dependencia y la inter-conexión entre ellas. Aquí lo divino se manifiesta no como la legitimación de una de las particularidades por sobre el resto, ni tampoco como una suma entre muchas, sino como la presencia que funda estas interconexiones, a partir de las cuales a su vez des-funda cualquier posibilidad de absolutización ontológica de alguna de ellas. Dios es la posibilidad-de-ser en la posibilidad-de-relacionarnos, así como lo divino –desde una perspectiva cristiana– es una comunidad trinitaria que descoloca la primacía de los binomios enajenantes desde el movimiento disruptivo y “tercerizador” del Espíritu.

Esto nos lleva entonces a plantear una *misionología polidoxa* que tiene varias implicancias en términos prácticos. Como propone Marion Grau⁴⁰, los espacios de “encuentro misional” deben ser entendidos como “zonas de interacción”. Este planteo tiene de por sí una dimensión de crítica poscolonial, al entender lo misional como una empresa que se resiste a todo determinismo e imposición religiosa, buscando el diálogo y el enriquecimiento mutuos. Como planteamos, esto no acepta la anulación de la identidad cristiana, sino todo lo contrario: más bien, sugiere que el valor del cristianismo en tanto particularidad identitaria –fundada y des-fundada por la acción constante del Dios-comunidad-siempre-Otro en el Espíritu– reside en el enriquecimiento de la interacción en estas zonas de encuentro, cuyo propósito principal es el cuestionamiento de las relaciones coloniales sobre las sociedades. Aquí un elemento central para la teología pública: la importancia del diálogo interreligioso como una política pública, que no sólo hace visible la “diversidad” de creencias en un grupo

³⁸ KELLER, Catherine; SCHNEIDER, Laurel (eds.). *Polydomy: theology of multiplicity and relation*. London: Routledge, 2011. p. 2.

³⁹ CLAYTON, 2014, p. 25.

⁴⁰ GRAU, Marion. *Rethinking Mission in the Postcolony*. Salvation, Society and Subversion. London: T&T Clark, 2011.

sino que habilita un espacio de encuentro que aporta a la construcción de relaciones democráticas y enriquece la mirada teológica propia de cada expresión de fe.

En este sentido, la dimensión polidoxa de la misión no sólo se centra en una perspectiva religiosa, sino en la espiritualidad que asume la inter-conexión de todas las partes del espacio público como un escenario donde lo divino se mueve e interactúa. Aquí los “públicos” de la teología pública –iglesia, sociedad y academia⁴¹– son comprendidos no sólo como escenarios desconexos y recipientes de acciones “externas”, sino como un locus donde diversos agentes, narrativas, abordajes, cosmovisiones, etc. se entienden en una relacionalidad inter-dependiente que pone de manifiesto los espacios entre-medio de las fronteras disciplinares, sociales, religiosas, políticas y culturales a través de las cuales lo divino se pasea libremente, creando más fisuras, tensiones y caminos para la manifestación de lo novedoso (sea en términos discursivos, relacionales, institucionales, políticos, etc.)

Conclusiones

En este artículo hemos partido de una definición de poscolonialidad como el reconocimiento y la construcción de un locus ambivalente, donde las dinámicas sociales no se gestan prioritariamente por la oscilación entre modelos sociales sino por los espacios entre-medio que fisuran todas las relaciones comunitarias, deconstruyendo así los sentidos y prácticas establecidas, para dar lugar a nuevas miradas, nuevas prácticas y nuevos escenarios. En este sentido, planteamos que lo público, desde una mirada poscolonial, es el lugar donde –tras la deliberación por las demandas y las inter-conexiones entre sus diversos agentes– germina una tensión fundante, que lo hace sobre todas las cosas un espacio hermenéutico de disputa de sentidos por “lo común”. Estas dinámicas representan por sí mismas la dimensión política inherente a cualquier grupo. Más aún, la radicalización (crítica) de esta dimensión significa mantener las fronteras abiertas a través de la visibilización de los lugares entre-medio, a partir del reconocimiento de la pluralidad, el cual no se pone de manifiesto como un discurso “políticamente correcto” (como lo haría una visión multiculturalista liberal) sino como la creación de dispositivos que den cuenta de dicha diversidad en términos de dinámicas sociales, prácticas políticas, institucionalidades y, sobre todo, instancias de diálogo, encuentro y hospitalidad radical.

De aquí planteamos la necesidad de una teología que se enfoque en desarrollar una visión sobre lo divino como la presencia que se mueve sobre y crea estas espacialidades entre-medio. Ello involucra una tarea de crítica y una deconstrucción de las dicotomías y visiones fundacionales –propias de la teología cristiana colonial y moderna heredadas–, hacia una visión mística, mimética, y que proyecta los lugares de exclusión, no como escenarios desde donde crear una lógica antagonica, sino como una *teología del resto*, donde lo que queda “afuera” (sea de manera forzada o como

⁴¹ TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

proceso de transformación identitaria) representa una “terceridad” que amenaza la sutura de lo dado, así como la trascendencia, alteridad e indecibilidad de Dios cuestionan las imágenes establecidas, o la propia cruz confronta al Imperio desde su símbolo sufriente y débil, pero no con el objetivo de quedar en la nada misma sino para abrir nuevos horizontes y prácticas.

Esto trae consigo muchos desafíos para una teología pública. Por un lado, radicaliza el lugar del sujeto teológico (tal como ya lo propuso la teología de la liberación) planteando la presencia de estas sujeticidades, no como simples enunciaciones determinadas en un lugar y contexto particulares, sino como la representación de un espacio ontológico que promueve el movimiento y el proceso, desde nuevas epistemologías (es decir, desde la diversidad de modos de construcción del sentido) donde todas las áreas de lo humano, lo no-humano, lo corporal, lo afectivo y lo relacional entran en juego (en contraposición a un concepto abstracto de la subjetividad moderna) También trae directas consecuencias sobre una valoración re-encantadora de la religiosidad y la espiritualidad, entendidas no sólo como formas institucionales que viabilizan creencias particulares, sino desde el poder hermenéutico, relacional, escatológico y afectivo que poseen sus elementos constitutivos, a saber, la noción de lo trascendente, lo mitológico, lo ritual y lo simbólico. A su vez, esto conlleva una nueva manera de concebir las dinámicas hacia dentro del espacio público desde una mirada de la fe, donde la inter-conexión de todas las partes dejan de ser abordadas por una mirada pragmática y categórica, para ser entendidas como un espacio complejo, difuso, pero esperanzador, en su posibilidad constante de cambio, y con ello de poner de manifiesto este *Deus Absconditus*⁴² que se oculta, no para esconderse sino para mantener esa reserva de sentido que abre la historia y dinamiza la condición política del espacio público hacia otros horizontes.

Referencias

- ASSMANN, Hugo. Apuntes sobre el tema del sujeto. In: AAVV. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: DEI; CETELA, 2004. p. 115-146.
- BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- _____. *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- CAMPS, Victoria. La secularización inacabada. In: GAMPER, Daniel. *La fe en la ciudad secular*. Laicidad y democracia. Madrid: Trotta, 2014. p. 21-39.
- CHUNG, Paul. *Postcolonial public theology*. Oregon: Cascade groups, 2016.
- CLAYTON, Philip. The God Who Is (Not) One: Of Elephants, Blind Men, and Disappearing Tigers. In: BOESEL, Chris; ARIARAJAH, Wesley. *Divine Multiplicity*. Trinities, Diversities, and the Nature of Relation. New York: Fordham University Press, 2014. p. 19-37.
- DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

⁴² PANOTTO, Nicolás. Dios y lo público. Hacia una teología política latinoamericana desde una relectura luterana contemporánea. In: AAVV. *Reforma religiosa y transformación social*. San José: UBL, 2017. p. 283-306.

- FERRARA, Alessandro. *El horizonte democrático*. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político. Barcelona: Herder, 2014.
- GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas*. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Madrid: Trotta, 2000.
- GRAU, Marion. *Rethinking Mission in the Postcolony*. Salvation, Society and Subversion. London: T&T Clark, 2011.
- GUHA, R.; SPIVAK, G. (eds.). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford UP, 1988.
- HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1998.
- KELLER, C. *Face of the Deep*. A Theology of Becoming. London; New York: Routledge, 2003.
- KELLER, Catherine; SCHNEIDER, Laurel (eds.). *Polydoxy: theology of multiplicity and relation*. London: Routledge, 2011.
- KELLER, Catherine; NAUSNER, Michael; RIVERA, Mayra. *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*. St. Louis: Chalice, 2004.
- LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- _____. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- LARTEY, Emmanuel. *Postcolonializing God*. An African Practical Theology. London: SCM, 2013.
- MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Dios*. Teología para una era ecológica y nuclear. Santander: Sal Terrae, 1994.
- MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- MELLINO, Miguel. *La crítica poscolonial*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: WALSH, Catherine; LINERA, Alvaro; MIGNOLO, Walter (eds.). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006. p. 83-123.
- _____. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MOUFFE, Chantal. Política y pasiones. Las apuestas de la democracia. In: ARFUCH, Leonor (comp.). *Pensar este tiempo*. Espacios, afectos, pertenencias. Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 77-97.
- MO SUNG, Jung. *Sujeto y sociedades complejas*. San José: DEI, 2005.
- PALERMO, Zulma. Conocimiento “otro” y conocimiento del otro en América Latina. *Estud. – Cent. Estud. Av., Univ. Nac. Córdoba*, n. 21, p. 79-90, 2009. On-line. Acceso em: 26 dez. 2017.
- PANOTTO, Nicolás. *Hacia una teología del sujeto político*. San José: UNA, 2012.
- _____. *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño&Davila, 2016.
- _____. Dios y lo público. Hacia una teología política latinoamericana desde una relectura luterana contemporánea. In: AAVV. *Reforma religiosa y transformación social*. San José: UBL, 2017. p. 283-306.
- _____. Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétéro)praxis. Desafíos hermenéuticos hacia dentro de la teología de la liberación. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 77, n. 1, p. 167-191, 2018.
- RIEGER, Joerg. *Globalization and theology*. Nashville: Abingdon, 2002.
- RIVERA, Mayra. *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- RIVERA-PAGAN, Luis. *Essays from the Diaspora*. Chicago: Lutheran School of Theology, 2002.
- SCHNEIDER, L. *Beyond Monotheism*. A Theology of Multiplicity. London; New York: Routledge, 2008.
- SEMÁN, Pablo. La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur. In: CAROZZI, Maria Julia; CERNADAS, Cesar Ceriani. *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 41-59.

SHEPHERD, Andrew. *The gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Oregon: Pickwick, 2014.

TAYLOR, Charles. Porqué necesitamos una redefinición radical del secularismo y Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor. In: MENDIETA, Eduardo (org.). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011. p. 39-68.

TRACY, David. *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll: Orbis, 1994. p. 3-24.

_____. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3286>

TEOLOGIA DO RECONHECIMENTO: PROVOCAÇÕES DECOLONIAIS E A ÉTICA DO BEM COMUM¹

*Theology of recognition:
decolonial provocations and Ethics of the Common Good*

Carlos Alberto Motta Cunha²

Resumo: Nosso objetivo é propor uma intelecção da fé em perspectiva decolonial, que aqui chamamos de “teologia do reconhecimento”. Ou seja, repensar não só a epistemologia da teologia, mas também sua tarefa, iluminadas pela situação de colonização dos excluídos. Esse húmus de reflexão também permite avaliar criticamente os interesses por trás de uma teologia hegemônica propiciando, como sugere Juan Luis Segundo, a libertação da própria teologia. Para isso, faremos uma breve introdução sobre a situação de intolerância, tolerância e reconhecimento na atualidade, para, no segundo momento, avaliar criticamente as provocações decoloniais à teologia e, por fim, propor uma intelecção da fé disposta a “ouvir” o grito dos excluídos e com eles refazer a tarefa teológica a luz da ética do Bem Comum. O caminho proposto permite uma formação teológica em diálogo com as teorias decoloniais e capaz de abraçar horizontes mais amplos, reconhecendo as minorias e sua importância não só para a teologia, mas para a construção de outro mundo possível.

Palavras-chave: Teologia cristã. Reconhecimento. Pensamento decolonial. Ética. Bem Comum.

Abstract: This paper aims to propose an intellection of faith in a decolonial perspective, which we call here “theology of recognition”. Namely, the need to rethink the epistemology of theology as well as its task, in the light of the colonization of the excluded. This core of reflection also allows for a critical evaluation of the interests behind a hegemonic theology providing, as suggested by Juan Luis Segundo, the liberation of theology. In order to do so, we will briefly introduce the present situation of intolerance, tolerance and recognition, before evaluating critically the decolonial provocations directed at theology. Finally, we will propose an intellection of faith, willing to “hear” the cry of the excluded and, with them, reshape the theological task in the light of the ethics of the Common Good. This path promotes a theological

¹ O artigo foi recebido em 02 de abril de 2018 e aprovado em 05 de outubro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia, bolsista do PNPd-CAPES e professor colaborador no PPG em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte/MG. Contato: carlosamc04@gmail.com

formation dialoguing with decolonial theories and able to embrace broader horizons by recognizing minorities and their importance not only for theology, but also for the construction of another possible world.

Keywords: Christian Theology. Recognition. Decolonial Thought. Ethics. Common Good.

Introdução

A teologia do reconhecimento não é uma nova teologia do genitivo. O termo “reconhecimento”, utilizado aqui e atrelado à teologia, evoca uma tarefa desafiadora para uma inteligência da fé que almeja contestar sistemas totalitários e seus mecanismos de exclusão. Uma teologia em perspectiva decolonial é marcada não só pela desobediência epistêmica de referenciais teóricos incapazes de reconhecer a legitimidade do labor teológico feito nas periferias, mas, sobretudo, impulsionada por práticas libertadoras concretas. Para reforçar esse “fazer decolonial” da teologia, propomos um diálogo provocador entre a teologia cristã e o pensamento decolonial com o objetivo de repensar a tarefa teológica a partir do reconhecimento dos excluídos e balizada pela ética do Bem Comum.

O “uni-verso” (unidade a partir do diverso) daqueles que foram excluídos e marginalizados desafia a teologia de hoje a rever seus conceitos e sua práxis diante de uma realidade marcada pelo sofrimento de pessoas que foram silenciadas pelo poder hegemônico. O sistema colonial negou a esses seres humanos, e às suas respectivas culturas, o privilégio da manifestação ao mundo da sua riqueza identitária. Graças aos movimentos pós-coloniais e decoloniais, dos grupos de estudos subalternos do Sul Global, passando pelas reflexões do grupo modernidade/colonialidade, a voz do subalternizado pode ser ouvida na atualidade e garantido o seu direito à vida.

Para um fazer teológico libertador, que almeja ser público e pertinente, é impossível ignorar ou colocar-se à margem das profundas transformações culturais do nosso tempo. Novas interpelações impõem-se à teologia obrigando-a a um alargamento do seu conceito e de sua tarefa. Acreditamos que o pensamento decolonial é uma chave de leitura importante para potencializar a perspectiva libertadora de teologias progressistas do Sul Global. Essas teologias abraçam dentro de si um leque de possibilidades e novidades para uma inteligência da fé efetivamente decolonial.

No início de 1970, Juan Luis Segundo já falava sobre a libertação da teologia das amarras colonizadoras no seu livro *Libertação da Teologia*. Essa libertação acontece quando a teologia se submete ao exercício libertador de suas ideias e métodos arcaicos próprios de um labor teológico encerrado em sua torre de marfim. Remexer a base da teologia cristã a partir das demandas dos excluídos e exigir que ela tenha uma palavra/ação efetiva parece ser fundamental para uma teologia que anseia ser contextual.³

³ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 252.

Assim, o caminho proposto no nosso artigo consiste em mostrar que, em um mundo marcado por tanta intolerância, o reconhecimento do outro, mais do que a tolerância, abre espaço para a aceitação e o respeito pelos “diferentes”. No segundo momento, avaliamos criticamente as provocações decolonias à teologia e, por fim, fazemos apontamentos para uma teologia disposta a “ouvir” o grito dos excluídos e com eles refazer a sua tarefa à luz da ética do Bem Comum. Nossa caminhada permite pensar na possibilidade de uma formação teológica capaz de abraçar horizontes mais amplos, reconhecendo as minorias e sua importância não só para a inteligência da fé, mas para a construção de outro mundo possível.

Intolerância, tolerância e reconhecimento

O sistema moderno/colonial favorece a intolerância. Historicamente, com o processo de racialização, classificação e hierarquização, a intransigência em relação ao diferente tem sido uma constante.⁴ A coação e a força têm sido os instrumentos para a repressão de opiniões, comportamentos, crenças e modos de ser tidos como errados pelos intolerantes. O mundo cada vez mais globalizado e conectado compartilha atos de intolerância por toda parte. Os motivos para tal são os mais variados possíveis. Desde guerras entre países a conflitos de classes e religiosos, o planeta tem sido palco das mais terríveis atitudes de intolerância extrema gerando dor, sofrimento e muita morte.

A intolerância não tem um espaço definido. Suas manifestações estão disseminadas por todos os lugares, independentes do *status* socioeconômico. Presenciamos atitudes de homofobia, xenofobia, racismo e intolerância religiosa (só para ficar nas mais comuns) todos os dias. Para a antropóloga francesa Françoise Héritier, a intolerância manifesta-se na dificuldade de reconhecer a expressão da condição humana na figura de tudo o que nos é absolutamente diverso. Sob tal perspectiva, a intolerância consiste em restringir a definição de humano ao “diferente”, sendo não humano.⁵ Já para Leonardo Boff, a intolerância

Reduz a realidade, pois assume apenas um polo e nega o outro. Coage a todos a assumir o seu polo e a anula o outro, como o faz de forma criminosa o Estado Islâmico e a Al Qaeda. O fundamentalismo e o dogmatismo tornam absoluta a sua verdade. Assim eles se condenam à intolerância e passam a não reconhecer e a respeitar a verdade do

⁴ Para Aníbal Quijano, a questão da classificação social é um instrumento importante para a empresa colonial. Raça, gênero e trabalho foram as três linhas principais de classificação que constituíram a formação de um sistema mundial colonial/moderno no século XVI. É nessas três instâncias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas. Cf. QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. p. 285. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

⁵ HÉRITIER, Françoise. O eu, o outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ (dir.). *A intolerância*. Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 25.

outro. O primeiro que fazem é suprimir a liberdade de opinião, o pluralismo e impor o pensamento único⁶.

Seria a tolerância então uma resposta ideal para a intolerância? Sim e não, isto é, a tolerância não seria uma boa resposta para a intransigência quando ela se limita a uma tendência a admitir, nos outros, modos de pensar e agir “diferentes”. Aí ela seria, como diria Boaventura de Sousa Santos, uma resposta fraca a perguntas fortes da contemporaneidade.⁷ A tolerância é uma resposta forte quando, para além da tendência da aceitação, acolhe efetivamente as diferenças, quer dizer, quando provoca o reconhecimento. Segundo Hérítier:

Se o Eu implica um Outro necessariamente diferente e, portanto, o estabelecimento de critérios de reconhecimento, a lógica da diferença não deveria acarretar, automaticamente, nem a hierarquia, nem a desconfiança, nem o ódio, nem a exploração, nem a violência. [...] Tolerar é, portanto, aceitar a ideia de que os homens não são definidos apenas como livres e iguais em direito, mas que todos os humanos sem exceção são definidos como homens. Sem dúvida, é aí que reside o fundamento de uma hipotética ética universal, com a condição – que comporta consideráveis condições – de que haja uma tomada de consciência individual e coletiva, uma vontade política internacional e o estabelecimento definitivo de sistemas educacionais que ensinem a não odiar⁸.

Não basta, na atualidade, ser tolerante no sentido de somente respeitar as diferenças. O reconhecimento, mais do que esse tipo de postura tolerante, surge como resposta forte às sociedades plurais de hoje. Reconhecer é dar sentido e legitimidade ao outro. É um ato libertador. Já o tolerar, por mais que se admitem modos de pensar, agir e de sentir diferentes das nossas, não é capaz de conferir ao diferente a dignidade que lhe é merecida.

Dentre os vários autores que escreveram de forma direta ou indireta sobre o tema do reconhecimento, selecionamos dois filósofos que viveram em épocas distintas e que, nos seus escritos, o tema do reconhecimento aparece de forma esclarecedora. Pinçar, com todo cuidado para evitar interpretações equivocadas, o tema do contexto das suas reflexões pode ajudar na elaboração de uma teologia do reconhecimento sensível à diversidade do tempo atual. Não faremos uma exposição sobre o pensamento desses autores, mas iremos direto ao modo como eles trabalham a ideia do reconhecimento em obras específicas. Para essa finalidade, uma breve introdução sobre a filosofia de cada um basta.

⁶ BOFF, Leonardo. *A intolerância no Brasil atual e no mundo*. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2015/01/22/a-intolerancia-no-brasil-atual-e-nomundo/>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

⁷ Boaventura de Sousa Santos diz: “O nosso tempo não é um tempo de respostas fortes. É antes um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas”. Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais*. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Direitos%20humanos%20globaliza%C3%A7%C3%B5es%20rivais_Cronos2007.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2018.

⁸ HÉRITIER, 2000, p. 27.

O reconhecimento na dialética do senhor e do escravo de Hegel

O primeiro filósofo é Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). O mais importante filósofo do idealismo alemão pós-kantiano e um dos que mais influenciou o pensamento de sua época e o desenvolvimento posterior da filosofia. Situado entre o racionalismo de Kant, excessivamente formalista e voltado para o ideal do conhecimento, e a irracionalidade dos românticos, inspirados na intuição e nos sentimentos, a filosofia de Hegel pode ser considerada o último grande sistema da tradição clássica. O idealismo hegeliano é complexo. Sua elaboração filosófica está enraizada nos eventos históricos transcorridos durante sua vida, como a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas.

A filosofia de Hegel parte da necessidade de examinar as etapas de formação da consciência, tanto em seu sentido subjetivo, no indivíduo, como em seu sentido histórico, ou cultural, representado pelo desenvolvimento do espírito (*Geist*). Sua obra clássica *Fenomenologia do espírito* (1807) inaugura esse pensamento. Para o filósofo alemão, a consciência é o resultado de um processo de formação, mas também de seu lugar na história. O percurso da consciência humana vai até o espírito absoluto, quer dizer, as etapas do caminho que o espírito percorre através da consciência humana até chegar em si mesmo. É o saber humano em busca da verdade e em sua direção ao Absoluto.⁹

No capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*, Hegel aborda o tema da dialética¹⁰ do senhor e do escravo. O assunto também está presente em outros textos hegelianos. O senhor e o escravo são figuras filosóficas para entender o momento do reconhecimento de si e do outro. Para ter consciência de si precisa ter consciência do outro, aquele que se opõe. A consciência-de-si é em si e para si, porque necessita buscar sua verdade pelo reconhecimento de outra consciência-de-si. Assim acontece o desdobramento da unidade espiritual, denominada por Hegel como movimento de reconhecimento. Consciência-de-si e consciência para outra são dois momentos representados por duas figuras opostas da consciência: a primeira, a consciência independente do senhor, cuja essência é o ser-para-si e, a segunda, a consciência dependente do escravo, cuja essência é a vida. Segundo Hegel:

Mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro [...] São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a

⁹ Cf. A apresentação que o filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz faz da obra clássica de Hegel. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2014. p. 11-22.

¹⁰ Segundo Sponville, dialética é um “pensamento da complexidade, da interdependência, da não-separação. Para o dialético, tudo está em tudo e vice-versa”. Citando o próprio Hegel, Sponville acrescenta: “O movimento racional superior no qual termos que parecem totalmente separados transformam-se um no outro por si mesmos, pelo próprio fato do que são, e no qual a pressuposição da sua separação se suprime” (*Lógica*, 1,1). Cf. COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 163.

consciência independente, para a qual o ser-para-si é a essência; a outra, a consciência dependente, para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo¹¹.

A imagem proposta por Hegel sugere a importância da relação com o outro na constituição da identidade. Dentro da dialética do senhor e do escravo emerge o reconhecimento de cada um à medida que a relação entre eles aguça a consciência-de-si e do lugar que ocupa na hierarquia das posições que assumiu. O escravo é escravo porque tem um senhor que manda e a ele deve subordinação. Quanto ao senhor, ele não teria consciência-de-si sem a figura do escravo, isto é, ao exigir trabalho e submissão do escravo, o senhor percebe o quanto é dependente do escravo e o risco de não-ser caso o escravo se rebelasse. A partir de então, o senhor assume a posição de escravo. O escravo revela o mundo pobre do senhor porque este só tem o escravo enquanto aquele tem a força do trabalho.¹²

Henrique C. de Lima Vaz faz duas considerações importantes sobre a dialética do senhor e do escravo. Primeira:

Parábola filosófica ou evocação, na forma de uma história exemplar, do percurso dialético que vai da imediata adesão à vida do indivíduo submetido à pulsão do desejo, à liberdade do indivíduo que se universaliza pela reciprocidade do consenso racional: eis a significação da figura do Senhorio e da Servidão na estrutura da *Fenomenologia*¹³.

Segunda:

Para Hegel, Senhor e Escravo não são personagens de uma espécie de situação arquetípica da qual procederia a história. São apenas figuras de uma parábola com as quais Hegel pretende designar momentos dialéticos entrelaçados rigorosamente no discurso que expõe a formação do indivíduo para o saber. Esse saber deve apresentar-se como fundamento para a exigência histórica de uma sociedade do reconhecimento universal. Por sua vez, tal exigência está inscrita na própria história da cultura ocidental desde a sua aurora grega, quando fez do logos ou da filosofia o guia da sua alma, o seu *psychagogós* nos caminhos do tempo¹⁴.

Assim, entender o sentido do reconhecimento fora do campo hegeliano significa aderir à dialética como política de reconhecimento entre grupos. A consciência de um depende de passar pelo outro e voltar para si num processo constante de mutabilidade capaz de mudar o caráter dos personagens no decorrer da dialética. Exercício tão importante para a aceitação das diferenças e legitimação do outro. Eliminando o outro, eu empobreço a mim mesmo e o mundo. É o reconhecimento que dá a riqueza

¹¹ HEGEL, 2014, p. 146-147.

¹² HEGEL, 2014, p. 147-151.

¹³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*, p. 23. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>. Acesso em: 08 fev. 2018.

¹⁴ VAZ, 2018, p. 23.

da relação. Excluir o outro com posturas totalizantes é eliminar a si mesmo. Portanto é preciso ter cautela com quem desqualificamos, porque podemos desqualificar exatamente aquele que nos reconhece.

O percurso do reconhecimento de Ricoeur

O segundo filósofo que nos auxilia na compreensão do reconhecimento é Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês do pós-guerra. Seu pensamento busca uma teoria da interpretação do ser; uma hermenêutica do sentido. Para ele, todo pensamento moderno tornou-se uma interpretação que, quando revisada, se apresenta como uma teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. O símbolo que emerge daí exprime a experiência fundamental do ser humano. Assim, o filósofo francês elabora uma filosofia da linguagem capaz de elucidar as múltiplas funções do significado humano. Porque o símbolo nos leva a pensar.

O pensamento ricoeuriano apresenta-se rico e criativo. Aberto ao diálogo com os “melhores adversários”, Ricoeur elabora sua filosofia a partir de situações concretas e desafiantes. Cada livro dele preocupa-se com uma questão específica e, ao mesmo tempo, deixa um resíduo, uma questão aberta para novas elaborações filosóficas. Ricoeur mantém uma linha de evolução na compreensão de determinados temas de modo a desenvolvê-los com maior clareza e abrangência em publicações posteriores. É o caso da “identidade narrativa”, que aparece nas últimas páginas do terceiro volume de *Tempo e Narrativa* (1985) desenvolvida em *O si-mesmo como outro* (1990).¹⁵

No livro *Percurso do reconhecimento* (2004), um dos últimos textos do nosso filósofo cristão, Ricoeur debruça-se sobre a necessidade da elaboração de uma filosofia do reconhecimento. Para isso ele identifica os vários significados da palavra reconhecimento nos dicionários “Littre” e “Grand Robert”, visando constituir um itinerário (percurso) filosófico de passagem da compreensão do termo como: primeiro, noção epistemológica no modo de distinguir, no fluxo permanente das aparências, a permanência de uma identidade, seja ela a de uma substância, de uma forma ou de um conceito; segundo, enquanto capacidade antropológica de reconhecimento de si a partir da identificação das coisas. Nesse processo se inserem igualmente as práticas sociais e a constituição das identidades coletivas. O sujeito identifica-se à medida que é identificado por outros. E, terceiro, reconhecimento como noção política, isto é, o reconhecimento mútuo fruto da identidade reconhecida por um outro que quer o mesmo. Aqui Ricoeur intensifica o diálogo com o pensamento de Hegel, reatualizando-o e esclarecendo seus prolongamentos possíveis em nossa atualidade multicultural.¹⁶

Ao enumerar ao menos três sentidos de reconhecimento: “como identificação”, “se reconhecer a si mesmo” e “o reconhecimento mútuo”, ou como identidade, alte-

¹⁵ Cf. *A entrevista de Paul Ricoeur ao falar sobre a sua trajetória filosófica*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OFwyp1689pQ>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

¹⁶ Cf. *A entrevista de Paul Ricoeur, falando sobre o livro Percurso do reconhecimento*, feita por Roger-Pol Droit, do “Le Monde”, e publicada com o título “A epopeia de um sentido”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2902200407.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

ridade e dialética entre reconhecimento e desconhecimento, Ricoeur chama a atenção para uma das questões mais pertinentes da atualidade: produção de riqueza e desigualdade social. Em vez da riqueza gerar igualdade e justiça, o que se vê é o contrário, as diferenças acentuadas entre os que têm e os que não têm. A produção de desigualdade pelo dinheiro é a negação do reconhecimento. Desse modo, o indivíduo que, por um lado, é reconhecido juridicamente, por outro lado, não é reconhecido socialmente, sofrendo, conforme Ricoeur, de um desprezo fundamental.

O significado de reconhecimento em Ricoeur não está fechado nas possibilidades de definição do termo. É cada uma delas e mais do que elas. O reconhecimento se faz no percurso do desconhecimento originário marcado pela competição, desconfiança e individualidade para o estabelecimento de uma relação de mutualidade, confiança e coletividade “firmada pela característica de abundância do coração, ou seja, dar sem a preocupação de ser retribuído, do reconhecer não pelas categorias que ‘eu’ estabeleço, mas pelo que o outro se apresenta”¹⁷.

No tópico *Multiculturalismo e “política de reconhecimento”*, do livro supracitado, Ricoeur pensa ser abusivo encerrar inteiramente o problema do reconhecimento na questão da discriminação das minorias oprimidas, ainda que esse seja hoje o aspecto mais popular do tema. Não se pode reduzir a discussão somente a essa questão, mas também não se pode ignorá-la de forma irresponsável. E mais do que isso, é preciso se engajar na luta pelo reconhecimento daqueles que foram subalternizados “admitindo a possibilidade de preservar, até mesmo reforçar, o caráter essencialmente ‘dialogal’ de uma reivindicação que assume uma dimensão francamente coletiva: é coletivamente, poder-se-ia dizer, que se exige um reconhecimento singularizante”, afirma Ricoeur.¹⁸

Na nossa brevíssima explanação, em linhas gerais, sobre o reconhecimento em Hegel e Ricoeur, buscamos mostrar como o tema se inscreve de forma necessária na atualidade quando almeja dar voz e sentido às minorias. Tanto em Hegel como em Ricoeur, a relação de reciprocidade de reconhecimento das identidades está presente na dialética em que o “outro” está presente. Walter Mignolo faz um alerta a esse tipo de argumento quando diz que nos debates contemporâneos sobre alteridade, a categoria do “outro” corre o risco de ser uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? Tal exercício é resultado de um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas inventa. Segundo Mignolo:

O enunciado necessita um (agente) enunciador e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas para impor o *anthropos* como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe. Hoje a categoria de *anthropos* (“o outro”) vulnera a vida de

¹⁷ CORA, Élsio José; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. In: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, out. 2011. p. 422.

¹⁸ RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 228.

homens e mulheres de cor, gays e lésbicas, gentes e línguas do mundo não-europeu e não-estadunidense desde a China até o Oriente Médio e desde a Bolívia até Gana¹⁹.

Na busca pelo reconhecimento, a consideração de Mignolo se faz pertinente. Não há reconhecimento quando não se é interpelado pela concretude da realidade do “outro”. A teorização especulativa somente não é capaz de mobilizar a tarefa decolonial. Para uma decolonização de fato necessária se faz assumir a qualidade de vida dos subalternizados no reconhecimento da sua condição humana e lutar por sua libertação. O “outro” é real e concreto. Ele tem uma identidade definida: o índio, a mulher, o negro, os pobres, os gays e todas e todos que sofrem a marginalização social devido ao processo de hierarquização e exclusão. Portanto ver sua realidade com profundidade é fundamental para um reconhecimento devido.

Provocações decoloniais à teologia cristã

A teologia cristã é provocada a se decolonizar para criticar a matriz cultural do poder colonial ampliando então o seu horizonte epistemológico para ver e agir de modo eficiente junto aos movimentos sociais que vêm reivindicando antigos e novos direitos negados. As críticas feitas à modernidade/colonialidade abrem espaço para novos lugares de enunciação marcados pelo pensamento decolonial de sociedades que saíram de experiências de violência, servidão e dominação impostas pela colonização ocidental. A produção teórica decolonial possibilita outro olhar no campo teológico sensível às causas de grupos sociais marginalizados e silenciados. Não mais um olhar do senhor para o escravo, de cima para baixo, nem do escravo para o senhor, de baixo para cima, reproduzindo o processo da colonização, mas um “ver” difuso, humano, que reconhece as diferenças e dá a elas legitimidade.

O pensamento decolonial não pretende “simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial, passar de um momento colonial a um não-colonial”, mas provocar uma atitude transformadora (práxis) capaz de “transgredir, intervir, insurgir e incidir”. O decolonial denota “um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas”, afirma Catherine Walsh.²⁰ Adotamos o termo “decolonial” para indicar que os objetivos dessa corrente vão além da superação do colonialismo (“descolonial”). A palavra remete a um sentido estratégico como um instrumento político, epistemológico e social

¹⁹ MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. In: CARBALLO, Francisco; ROBLES, Luis Alfonso Herrera (Eds.). *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB; UACJ, 2015. p. 178.

²⁰ WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009. p. 14-15. Disponível em: <<http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wp-content/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2018.

de construção de instituições e relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual.

Para teóricos como Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e outros, a conhecida “modernidade”, aparentemente positiva, esconde uma face oculta: a colonialidade. Sua lógica opera em domínios econômico, político, social e epistemológico, reforçando o controle da economia, na natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento e, inclusive, o conhecimento teológico. A “colonialidade do poder”, sugerida por Quijano, por exemplo, faz críticas ao pressuposto fundamental do paradigma europeu de conhecimento racional e sua aplicação nas relações de colonização. O conhecimento como produto da relação sujeito-objeto “nega a intersubjetividade e a totalidade como sedes de produção de todo conhecimento”²¹ por causa do caráter falseador inerente ao sujeito, ser isolado da realidade, e ao objeto, “coisa” projetada pelo sujeito. Além disso, tal referência modelar “foi parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o resto do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder”²².

A colonização do poder e seus desdobramentos sobre o ser (na subjetividade) e o saber (na epistemologia) não são provenientes somente da Europa, mas também dos Estados Unidos, do Norte Global ou de qualquer lugar que almeja estender seus tentáculos de dominação sobre minorias com o objetivo de estabelecer a hegemonia de uma única cultura e assim encobrindo o outro²³ e marginalizando-o na periferia do sistema-mundo²⁴. Tendo consciência dos processos de colonização, o próximo passo é a decolonização como tarefa capaz de “libertação social de todo poder organizado que alimenta a desigualdade, a discriminação, a exploração e a dominação”²⁵. Essa tarefa se dá no “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”²⁶, conhecido como “giro decolonial”²⁷.

²¹ QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Anibal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016. p. 64.

²² QUIJANO, 2016, p. 65.

²³ Fazemos referência aqui ao pensamento de Enrique Dussel, o qual afirma que o conceito da modernidade nasceu em 1492 como um momento concreto da origem de um “mito” de violência e encobrimento do não europeu. Cf. DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

²⁴ Conceito proposto por Fernand Braudel e desenvolvido por Immanuel Wallerstein. Para Wallerstein, a partir do século XIX, praticamente todos os territórios do planeta haviam sido incorporados no sistema mundial capitalista. Heterogêneo em termos culturais, políticos e econômicos, o sistema mundial é constitutivamente dividido entre centro, periferia e semiperiferia, em função da divisão do trabalho entre as regiões. O centro é a área do desenvolvimento tecnológico; a periferia é o espaço marginal que fornece matérias-primas e força de trabalho; entre elas há uma região intermediária, a semiperiferia, que desempenha um papel de centro para a periferia e uma periferia para o centro. Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. New York: Academic, 1974.

²⁵ QUIJANO, Anibal. La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial. In: PALERMO; QUINTERO (Coord.), 2016, p. 70.

²⁶ BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, maio/agosto de 2013. p. 105.

²⁷ O termo “giro decolonial” foi desenvolvido pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres.

Decolonial “significa pensar a partir da exterioridade e em posição epistêmica subalterna *vis-à-vis* à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”, diz Mignolo.²⁸ Toda ação e reflexão de resistência às iniciativas hegemônicas e colonizadoras são tidas como contra-hegemônicas e decoloniais. A tarefa decolonial consiste em pensar a partir de outras línguas e categorias de pensamento que estão além dos pensamentos ocidentais dominadores. O exercício do “aprender a desaprender, e aprender a reaprender”²⁹ é constante nesse trabalho. Não se trata de negar todo conhecimento e todo progresso feito até o presente, mas rejeitar as imposições de dominação muitas vezes ocultas em tais empreendimentos.

Novos lugares de enunciação teológica

A enunciação corresponde ao momento de atualização da língua, o qual é atrelado a um conjunto de fatores e atos que provocam a produção de um enunciado. Esses “novos lugares”, não reconhecidos pela política dominadora, são expressões de uma razão subalternizada que resiste ao pensamento que se impõe como único. O pensamento de fronteira ou “gnose liminar”, como apresenta Mignolo, é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica sua redistribuição geopolítica até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes, povos e culturas que não estivessem pautados nos cânones da ciência eurocêntrica.³⁰

Pensar e fazer teologia a partir dos lugares fronteiriços significa aprender que existe o Sul, ir para o Sul, a partir do Sul e com o Sul.³¹ Essas são as orientações básicas para pensar e fazer teologia a partir das epistemologias do Sul Global, lugar subalternizado. O pensamento decolonial aponta para uma epistemologia alternativa ao pensamento hegemônico ocidental. “Epistemologias do sul” é o nome dado à percepção do mundo epistemologicamente diverso. O valor dado a essa alteridade tem o seu lugar não só na academia, como na relação entre o mundo científico e a pluralidade de saberes populares que são externos à ciência. A lógica da diversidade de epistemologias revela o domínio de produção de conhecimento, o regime cultural e civilizacional, de um sistema neoliberal global que estende seus tentáculos buscando o modo de ver e ser do sujeito no mundo. O “sul” agregado ao termo “epistemologias” é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo”, afirma Boaventura de Sousa Santos.³²

²⁸ MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008. p. 304.

²⁹ MIGNOLO, 2008, p. 305.

³⁰ MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 103.

³¹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 15.

³² SANTOS, 2010, p. 19.

A necessidade de repensar ou recriar a teologia partindo da realidade opressiva do Sul Global passa a ser um desafio para uma inteligência da fé que acolhe a decolonialidade. O ser e o fazer, habitando as fronteiras, criam condições para ligar a epistemologia fronteiriça com a consciência dos empobrecidos, dos marginalizados ou dos subalternizados e, ao mesmo tempo, a desvinculação com um referencial teórico imperial e excludente. A teologia de fronteira não se empenha em se incluir como mais uma proposta teológica no rol das grandes teologias. Antes, sua meta é habitar a margem e se nutrir do diálogo entre os diferentes com o cuidado de não cair na imposição das ideologias.

A sensibilidade com as diferenças e o reconhecimento do outro são elementos constitutivos de uma teologia decolonial. Pesa sobre a teologia cristã a imagem de um saber imposto, autoritário, insensível com os diferentes. A relação com o pobre, muitas vezes, é vista de forma piedosa, no sentido paternalista, tratando-o como uma criança inocente. É evidente que a crítica do pensamento decolonial à teologia nem sempre se fundamenta, mas a provocação não deixa de ter sentido quando reconhecemos que, historicamente, a teologia se baseou na supressão tanto da sensibilidade como da localização geo-histórica do diferente. Por se julgar universal, exorcizou dos seus ambientes aqueles que não seguem o trâmite do que é tido como correto, verdadeiro, e assim reduziu o dessemelhante classificando-o como inferior.

A margem é espaço de oportunidades, de novas possibilidades e desafios. Para Homi Bhabha, as regiões marginais, fronteiriças são ideais para a construção de identidades porque favorecem a articulação de diferenças culturais num movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças. Segundo ele, “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”³³. Esses espaços favorecem encontros entre povos, culturas e saberes que provocam a desinstalação do sujeito dos seus próprios ambientes. A teologia cristã que almeja ter o que dizer aos dilemas do mundo atual é interpelada a se desinstalar dos seus próprios ambientes e trilhar novos caminhos. Nesse nosso tempo, marcado por agudos problemas, sinais de esperança e profundas contradições, a busca por uma teologia consistente se intensifica e percorre caminhos múltiplos. Do espaço fronteiriço, novas narrativas emergem interpelando a fé cristã a preferir sua própria palavra de modo novo e libertador onde “os dialogantes encontram estratégias de interação/negociação e de subversão, em que as identidades/centros são revistos, reconstruídos e criticados desde a margem”³⁴.

³³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 20.

³⁴ SOUZA, Daniel. Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso. In: _____; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte, 2014. p. 111.

O fazer teológico a partir do grito dos excluídos

É preciso urgentemente ouvir o grito dos excluídos. Leonardo Boff, dez anos depois da publicação do livro *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, continua alertando o mundo para que ouça “os muitos gritos dos oprimidos que clamam por libertação”. O grito não é só do humano marginalizado, empobrecido, mas gritam as florestas, os rios, os solos, os ares, as espécies, enfim, “grita a Mãe Terra contra a qual está se levando uma guerra total: no solo, no subsolo, no ar, nos oceanos, em todas as frentes; guerras da qual não temos qualquer chance de ganhar, pois nós precisamos da Terra, mas ela não precisa de nós”³⁵. Os gritos são oriundos de um sistema que explora a vida em nome da riqueza e do poder de pouquíssimos.

A lógica que empobrece a maioria dos seres humanos é a mesma que depreda a Terra. A encíclica *Laudato Si* despertou a atenção do mundo quando denuncia as mazelas de um sistema econômico que, em nome do lucro, ignora a degradação ambiental e a humana. “Neste sistema que tende a fagocitar tudo para aumentar os benefícios, qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa face aos interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta (56)”³⁶. O papa Francisco faz frente à desumanização provocada pela idolatria do mercado e recorda de que “o planeta é de toda a humanidade e para toda a humanidade (190)” e, por isso, “é preciso alongar mais o olhar e abrir os ouvidos ao clamor dos outros povos (190)” para a prática do respeito e solidariedade.³⁷

A teologia cristã atenta ao grito dos excluídos tem o dever de interpretar o momento atual com lucidez, conjugando a hermenêutica dos textos sagrados com a hermenêutica da vida expressa em um estilo de vida que testemunhe o seguimento de Jesus Cristo. Os novos lugares de enunciação da teologia são espaços capazes de correlacionar a verdade revelada com o humano enquanto sujeito interpretante. Para Claude Geffré, a “interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento”³⁸, é condição de possibilidade para outras compreensões e novas elocuições da fé. Uma teologia em perspectiva decolonial se abre a expressões de uma razão (saber) subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas. “Portanto, a interpretação da bíblia não pode ser neutra; precisa deixar surgir o entendimento que só se descobre quando seu texto é lido em solidariedade com a comunidade dos pobres e oprimidos”³⁹.

³⁵ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. p. 7-8.

³⁶ PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 50.

³⁷ PAPA FRANCISCO, 2015, p. 157.

³⁸ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. p.18.

³⁹ FITZMYER, Joseph. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 62.

Uma teologia que aspire ser decolonial precisa estar disposta a abrir mão das suas capas colonialistas. “As certezas teológicas prévias parecem cerrar o coração e o entendimento, para dar um valor absoluto aos sinais que permitem reconhecer a Jesus pelo que realmente é”, afirma Segundo.⁴⁰ Libertar a teologia das suas amarras coloniais significa desvincular à intelecção da fé de todo projeto de dominação em um esforço por manter a força libertadora da Boa-Nova de Jesus Cristo. Sua práxis é fruto de um compromisso histórico em que as consciências se transformam fazendo de homens e mulheres protagonistas de uma nova realidade. A teologia que daí emerge faz da vida concreta o lugar ideal para as formulações teóricas. Segundo Paulo Freire: “A reflexão só é verdadeira quando nos remete ao concreto sobre o qual a exercemos”⁴¹.

Teologia cristã comprometida com os processos de libertação precisa: primeiro, ser consciente do chão que pisa e do contexto em que está inserida; segundo, ter uma marca de inconclusividade diante nos dinamismos da vida, sempre aberta a se refazer e; terceiro, saber se posicionar com criatividade na tarefa de correlacionar a fé cristã e a situação existencial. Não basta ter consciência dos processos de colonização e não almejar mudanças concretas. As provocações decoloniais são legítimas quando impulsionam o fazer decolonial. A teologia do reconhecimento, sensível aos horizontes como possibilidade para o labor teológico, é capaz de se engajar efetivamente em projetos universais empenhados em assentar as bases para uma sociedade diferente.

“Não se trata de apostar em ‘desenvolvimentos’ alternativos, e sim construir alternativas ao desenvolvimento”, afirma Miriam Lang.⁴² Projetos como os dos Direitos Humanos, dos Direitos da Natureza, do pós-extrativismo e outros, associados aos princípios regentes do Bem Viver e/ou da ética do Bem Comum, são esforços alternativos de construção por outro mundo possível. Por uma questão de delimitação, nos deteremos especificamente na ética do Bem Comum como horizonte de sentido capaz de balizar o fazer teológico.

Em busca de uma ética do Bem Comum

Na palestra de abertura do 31º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter, com o tema “Religião, Ética e Política”, Leonardo Boff disse que dois fatores atingiram o coração da ética: o processo de globalização e a mercantilização da ética. Para Boff, a globalização relativizou a ética ocidental fundando uma razão instrumental, enquanto a economia de mercado transformou tudo em mercadoria. Esses são os dois grandes empecilhos para uma ética mundial. Boff sugere uma “ética do cuidado” pautada em parâmetros mínimos de solidariedade,

⁴⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 91.

⁴¹ FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. p. 88.

⁴² LANG, Miriam. Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016. p. 31.

justiça e responsabilidade.⁴³ Em outro momento, Boff já falava da urgência de um “*ethos* mundial” como o conjunto das inspirações, dos valores e dos princípios que orientarão as relações humanas para com a natureza, para com a sociedade, para com as alteridades, para consigo mesmo e para com o sentido transcendente da existência capaz de responder às crises social, do sistema de trabalho e a ecológica. Essa nova ética “nasce de uma nova ótica. E toda nova ótica irrompe a partir de um mergulho profundo na experiência do Ser, de uma nova percepção do todo ligado, religado em suas partes e conectado com a Fonte originária donde promanam todos os entes”⁴⁴.

A racionalidade moderna deixou um vazio existencial no sujeito contemporâneo. Todo avanço tecnocientífico não foi capaz de preencher de sentido o humano e o seu universo. A perda da dimensão da sacralidade do mundo deu lugar ao niilismo, isto é, a negação da possibilidade de verdade, crítica as certezas adquiridas e a perda gradativa da feição religiosa. “A maioria dos seres humanos vive atualmente num estado de desespero reprimido, tentando encontrar formas de distraírem-se das duras realidades do nosso tempo”, constata Albert Nolan.⁴⁵ O impacto desse vazio sobre o comportamento dos seres humanos é inevitável. Instalou-se uma moralidade irresponsável nas relações sociais e ambientais de tal forma que não discernimos mais com clareza o certo do errado, o justo do injusto. O desequilíbrio atingiu o nosso próprio *ethos* – “nossa matriz de percepção, de avaliação e de ação não nos dá mais a base consensual de sustentação comum, enquanto uma evidência em si”, diz Nilo Agostini.⁴⁶

Contrariando a crença de que o mundo moderno seria secularizado, Peter Berger observa o ressurgimento da religião em termos globais. “O que quero destacar é que a pressuposição de que vivemos em um mundo globalizado é falsa. O mundo hoje [...] é furiosamente religioso como sempre foi e, em alguns lugares, mais do que nunca”, afirma Berger.⁴⁷ É o caso da América Latina, em que o efervescer religioso desafia os teóricos da religião mais preparados. A oposição de hoje não é tanto à religião, mas à sua institucionalização. O questionamento de hoje é sobre a legitimidade da tradição de fé que cristalizou o sagrado e fez do discurso da salvação um instrumento de domesticação evocando ideias de exclusivismo e de exclusão.⁴⁸ Por isso a crescente busca por uma espiritualidade leiga livre de toda forma e fôrma em que “a experiência do divino está tomando o lugar das teorias sobre ele”, afirma Harvey Cox na sua explanação sobre o futuro da fé no século XXI.⁴⁹

⁴³ BOFF, Leonardo. Religião, ética e política no contexto atual. In: KUZMA, Cesar; CAPPELLI, Marcio (Orgs.). *Religião, ética e política*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 13-21.

⁴⁴ BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. p. 17.

⁴⁵ NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 28.

⁴⁶ AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 20.

⁴⁷ BERGER, Peter L. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1999. p. 2.

⁴⁸ Cf. CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

⁴⁹ COX, Harvey. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 35.

O tema da ética inscreve-se nesse contexto com o objetivo de refletir sobre os problemas fundamentais da moral como: a finalidade e sentido da vida, os fundamentos da obrigação e do dever, a natureza do bem e do mal, o valor da consciência moral e outros. Sem entrar em maiores detalhes filológicos, a ética e a moral estão correlacionadas, mas são distintas. Todas as morais, por mais diversas, nascem de um transfundo comum, que é a ética. Enquanto esta remete à natureza humana, aquela aponta para distintas formas de expressão cultural. A ética preocupava-se “em elaborar uma reflexão sobre as razões de se desejar a justiça e a harmonia e sobre os meios de alcançá-las”. Já a moral se envolve na “construção de um conjunto de prescrições destinadas a assegurar uma vida em comum justa e harmoniosa”⁵⁰.

O ser humano é um ser social e toda conduta sua tem significado social. Envolve não simplesmente o modo como nos relacionamos com os outros, mas como os grupos se associam, a fim de agirem de modo responsável. Na contramão do individualismo, do consumismo e de toda forma de ismo que aliena e desumaniza, a ética do Bem Comum ressurgiu na atualidade como expressão necessária para a ética social. Nessa busca do bem comum de toda a sociedade, a partir do bem de cada um de seus membros, o pensamento social sublinha um conceito integral e inclusivo do bem. Esse bem está relacionado com todas as dimensões do humano e da criação. Com significados diversos e utilizada por várias áreas do conhecimento, a ética do Bem Comum remete à tradição da filosofia clássica grega e a sua apropriação pelo cristianismo. A Doutrina Social da Igreja formulou o seu conceito na encíclica *Pacem in Terris* (1963) no pontificado do papa João XXIII como: “O bem comum consiste no conjunto de todas as condições de vida social que favoreçam o desenvolvimento integral da personalidade humana e sua sociedade”⁵¹. Na atualidade, o papa Francisco retoma o tema do bem comum com citação de *Pacem in Terris* na carta encíclica *Laudato Si*: sobre o cuidado da casa comum, e exorta dizendo:

Toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas “nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades”. O progresso humano autêntico possui um caráter moral e pressupõe o pleno respeito pela pessoa humana, mas deve prestar atenção também ao mundo natural e “ter em conta a natureza de cada ser e as ligações mútuas entre todos, em um sistema ordenado”⁵².

O Bem Comum está relacionado com a dignidade humana. Estabelecer efetivamente essa relação no mundo capitalista de hoje tem sido um grande desafio. A tensão entre os “bens da comunidade” e a “comunidade de bens” tem provocado a ética e a moral social na busca por uma comunhão humana justa e solidária.

⁵⁰ JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁵¹ Cf. O conteúdo da encíclica *Pacem in Terris*: Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 20 fev. 2018.

⁵² PAPA FRANCISCO, 2015, p. 6.

Diante de um sistema-mundo intolerante e excludente, os princípios do Bem Comum levam-nos a cultivar relações de reciprocidade, respeito e valorização de todas as formas de vida. Encontrar alternativas frente ao desenvolvimento a qualquer preço do sistema neoliberal e construir relações solidárias são os desafios colocados para todos que acreditam na possibilidade de um mundo diferente. A filosofia de comportamento socioambiental do Bem Comum contesta o modelo ocidental hegemônico do “bem-estar” com um estilo de vida alternativo inclusivo e compromissado com os direitos humanos e os direitos da natureza.

Considerações finais

Os indicadores sociais e ambientais não são nada favoráveis. Estamos vivendo uma crise civilizatória provocada por um modelo predatório de “desenvolvimento” oriundo dos limites do capitalismo e por sua ideologia neoliberal. A cultura do bem-estar presente no atual sistema econômico é marcada pelo apelo egocêntrico e consumista de uma pequena parcela da população mundial em detrimento da maioria. Os empobrecidos e o planeta são os que mais sofrem com esse sistema injusto e exclusivista. É preciso reconhecê-los como sujeitos dotados de valores e de direitos.

O pensamento decolonial emerge nesse contexto como denúncia e interpela a modernidade a revelar a sua face oculta: a colonialidade. O empreendimento conhecido como “modernidade/colonialidade”, além de expansionista, geograficamente falando, é, sobretudo, um projeto de colonização do poder. O descobrimento, ou melhor, o encobrimento do outro no Sul Global subjugou culturas silenciando suas vozes e marginalizando seus saberes. Decolonizar significa confrontar as instâncias hegemônicas, sejam as do poder, quanto as do ser e do saber por meio de um giro de libertação que possibilite outras epistemologias. A tarefa decolonial é subversiva; é dar voz e vez ao subalternizado, por isso grafamos modernidade/colonialidade/decolonialidade.

Teologia cristã, de tarefa pública e contextual, não se omite diante da crise contemporânea. Ela se abre ao diálogo com outros saberes na busca de mediação entre o elemento da fé e a situação da sociedade. Sem tal perspectiva não seria possível aceder ao texto social e discernir a situação de opressão/colonização que afetam o subalternizado, que é o interlocutor e o destinatário principal da teologia em perspectiva decolonial. Acolher as teorias sociais decoloniais e deixar a teologia ser provocada por elas possibilita dar à intelecção da fé novos horizontes de reflexão.

No contexto de provocação do pensamento decolonial sobre a teologia cristã, a ética do Bem Comum se coloca como balizadora de um estilo de vida alternativo. Portadora de um conceito aberto, plural e amplo, a ética do bem viver revela toda a sua relevância ao apresentar ao mundo os seus ideais de sustentabilidade, equidade e inclusão. Não se trata de uma receita, com normas fixas, a ser implementada no presente, nem de um retorno à pré-modernidade, mas de parâmetro capaz de fomentar ações de luta e resistência. 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 uma utopia realizável e realmente possível.

Referências

- AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, maio/agosto 2013.
- BERGER, Peter L. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1999.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BOFF, Leonardo. *A intolerância no Brasil atual e no mundo*. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2015/01/22/a-intolerancia-no-brasil-atual-e-nomundo/>>. Acesso em: 06 fev. 2018.
- _____. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- _____. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- _____. Religião, ética e política no contexto atual. In: KUZMA, Cesar; CAPPELLI, Marcio. (Orgs.). *Religião, ética e política*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CORA, Êlsio José; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. In: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, out. 2011.
- CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COX, Harvey. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ENCÍCLICA *Pacem in Terris*: Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- FITZMYER, Joseph. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2014.
- HÉRITIER, Françoise. O eu, o outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ (dir.). *A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LANG, Miriam. Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- _____. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistêmica. In: CARBALLO, Francisco; ROBLES, Luis Alfonso Herrera (Eds.). *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB; UACJ, 2015.

- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>. Acesso em: 06 fev. 2018.
- _____. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016.
- _____. La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais*. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Direitos%20humanos%20globaliza%C3%A7%C3%B5es%20rivais_Cronos2007.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2018.
- _____; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- SOUZA, Daniel. Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso. In: _____. PEREIRA, Nancy Cardoso. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte, 2014.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*, p. 23. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468>. Acesso em: 08 fev. 2018.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. New York: Academic, 1974.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009. Disponível em: <<http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wp-content/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2018.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3439>

PRAYERS OF THE PRECARIAT? THE POLITICAL ROLE OF RELIGION IN PRECARIOUS TIMES¹

*Orações do Precariado?
O papel político de religião em tempos precários*

Sturla J. Stålsett²

Abstract: This article presents and discusses Guy Standing’s use of the concept the ‘precariat,’ and its possible usefulness when analyzing the role of religion in present political crises. Combining the classic Marxist concept of the ‘proletariat’ with diverse experiences of precariousness in a globalized world such as social exclusion, part-time and insecure work, and migration, the term ‘precariat’ is presented as a suggestive socio-analytic tool. Standing’s use of this neologism is also criticized, however, in particular for signaling certain social groups as ‘dangerous,’ thus arguably revealing an implicit, Eurocentric and colonizing bias. Neither Standing nor his critics address the role of religion in a relationship with the precariat. Hence, referring to the sociological work of Inglehart and Norris on the increasing relevance of religiosity in precarious living conditions, this article poses the challenge of analyzing in what ways different kinds of religiosity (fundamentalist, charismatic, liberationist) may be seen to affect the precariat and political processes to overcome precarization.

Keywords: Precariat. Vulnerability. Work. Religion and politics. Guy Standing.

Resumo: Este artigo apresenta e discute o uso de Guy Standing do conceito “precaria-to” e sua possível utilidade ao analisar o papel da religião nas atuais crises políticas. Combinando o conceito clássico marxista do “proletariado” com várias experiências de precariedade num mundo globalizado como exclusão social, trabalho de tempo parcial ou inseguro, e migração, o termo “precariação” é apresentado como uma ferramenta socioanalítica sugestiva. O uso de Standing desse neologismo, porém, também é criticado, em particular, por apontar certos grupos sociais como “perigosos”, assim indiscutivelmente revelando um viés implícito, eurocêntrico e colonizador. Nem Standing nem seus críticos abordam o papel da religião em um relacionamento com o precariado. Portanto, referindo-se ao trabalho sociológico de Inglehart e Norris sobre a crescente relevância da religiosidade nas condições precárias de vida, este artigo coloca o desafio

¹ O artigo foi recebido em 27 de agosto de 2018 e aprovado em 17 de outubro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Universidade de Oslo. Professor de Religião, Sociedade e Estudos Diaconais na MF Escola Norueguesa de Teologia, Religião e Sociedade em Oslo, Noruega. Contato: sturla.stalsett@mf.no

de analisar de que maneiras tipos diferentes de religiosidade (fundamentalista, carismático, libertacionista) podem ser vistos como afetando os processos políticos e de precariado para superar a precarização.

Palavras-chave: Precariado. Vulnerabilidade. Trabalho. Religião e Política. Guy Standing.

Introduction

Precarious times?

We set out to explore the political role of religion in precarious times. But what are ‘precarious times’? And is this what we are experiencing now?³ ‘Precarious’ has a double connotation.⁴ It signals both urgency and vulnerability. Something is about to break down. Someone, or rather, many find themselves in a situation where they feel exposed and endangered, being handed over to, or being completely in the hands of, someone or something else.

This experience of insecurity or lack of control can certainly occur at a very personal or individual level. It may be a question of health, physical or mental. Accidents may and do happen, and they can hit us like lightning from a clear blue sky. In such situations, existential and religious questions come to the fore, both personally and institutionally. Churches, pastors, priests, deacons as well as other faith-based communities and institutions are all dealing with this experience of precariousness. Thus, these personal experiences are brought into a communal sphere. Through consolation and consultation; through liturgies, celebrations, and funerals as well as pastoral and diaconal programs; people seek to come to terms with precarious lives.

In our hyper-technological age, we are still handed over to meteorological conditions beyond our control. Many, probably hundreds, of persons are reported to have frozen to death in Europe in the cold winter of 2017-18. During the following summer, drought and forest fires took more lives and caused great losses and damages. All such experiences of being exposed, being handed over to forces beyond our control, also have a political dimension. Our precarious lives are political, too. Acts of terrorism, refugee crises, extreme economic inequality, and the rise of authoritarianism are signs of the times. The situation seems to be rapidly getting worse. Politics is polarized. Outbreaks of violence or the fear of such violence is threatening the basic

³ This article is a revised version of my opening lecture at the seminar “Precious and Precarious: Precarious Life, Fragile Democracy and the Role of Religiosity and the Churches” at the Faculdades EST on the 19th of March 2018. This was part of a joint Master’s course with the same title realised in the 1st semester of 2018, in collaboration between Faculdades EST and MF – Norwegian School of Theology, Religion and Society. The first part took place in São Leopoldo, the second part in Oslo. I thank colleagues at EST, in particular prof. André Musskopf and prof. Rudolf von Sinner for excellent cooperation on this course.

⁴ Oxford dictionaries defines ‘precarious’ thus: “Not securely held or in position; dangerously likely to fall or collapse”, or “dependent on chance; uncertain”. Some of the synonyms listed are: “Uncertain, insecure, unreliable, unsure, unpredictable, undependable, risky, hazardous, dangerous, unsafe,...” See: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/precarious>>. Accessed: 14 March 2018.

democratic and civil structures of society. Populism thrives, and a culture of corruption and distrust spreads.⁵

In such times, many people turn to religion. They do so not just for personal comfort. They mobilize their faith resources in the public sphere and on the political arena. Religious practices, as well as religious beliefs, thus gain a new relevance for the study of present-day politics.⁶

Times of crisis?

So, are these times of crisis? Although the answer may seem obvious, we should pause before concluding. Our global, regional and national contexts are indeed complex and diverse. Furthermore, the very act of declaring a situation as one of crisis is a political tool that may easily be misused to legitimize political measures or actions that are undemocratic. Appeal to a crisis or an overwhelming danger has often prepared the way for extreme use of oppressive power. Exceptional situations call for exceptional actions. In our time, the state of exception is becoming normalized, the Italian philosopher Giorgio Agamben claims:⁷ "...it not only appears increasingly as a technique of government rather than an exceptional measure, but also lets its nature as the constitutive paradigm of the juridical order come to light."⁸ In her book, *The Shock Doctrine*, Naomi Klein draws critical attention to such dynamics, in particular within the field of economic policies.⁹ It is even more relevant in issues of security policy – perceived or real. In Norway, for instance, during what came to be ambiguously¹⁰ called the refugee crisis in 2015-2016 led to a rapid parliamentary decision to restrict asylum-rights through measures and rhetoric which a few months earlier was

⁵ See e.g. MÜLLER, Jan-Werner. *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016; TAGGART, Paul A. *Populism, Concepts in the Social Sciences*. Buckingham: Open University, 2000; FUKUYAMA, Francis. *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London: Profile, 2018.

⁶ Cf. the return of religion within the study of international relations, in e.g. HAYNES, Jeff. *Religion in Global Politics*. London; New York: Longman, 1998; APPLEBY, Scott. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield, 2000; SCOTT, Thomas. Religion and International Society. In: HAYNES, Jeff (ed.). *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*. Basingstoke: Macmillan, 1999; STÅLSETT, Sturla J. (ed.). *Religion in a Globalised Age: Transfers and Transformations, Integration and Resistance*. Oslo: Novus, 2008; STÅLSETT, Sturla J.; LEIRVIK, Oddbjørn. *The Power of Faiths in Global Politics*. Oslo: Novus, 2004; BUTLER, Judith; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University, 2011; HURD, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University, 2008.

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago, 2005. Agamben refers to what Walter Benjamin wrote during World War II: "the state of exception... has become the rule". BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte. 1942 apud AGAMBEN, 2005, p. 6.

⁸ AGAMBEN, 2005, p. 7.

⁹ KLEIN, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan, 2007.

¹⁰ In the first phase, the word 'crisis' seemed to refer to the situation of the refugees and the asylum seekers. Then, the general understanding quite swiftly changed: Now the situation was primarily a crisis for Europe who was on the receiving end of migration.

generally held to belong exclusively to the political right-wing. It was a clear shift in Norwegian policy about refugee rights, and can be seen as an immediate ‘shock treatment’ to send a double ‘signal’: On the one hand, to the potential and actual refugees that they were not welcome. And, on the other hand to the population, that the national authorities maintain control over the situation.¹¹

Nonetheless, our times constitute a situation of crisis in several respects. There is a considerable part of the population, globally as well as both in Latin America and in Europe, that experience a lack of basic security. The situation is critical for many people, not only refugees. Whether or not these groups should be designated ‘the precariat’¹² as an alternative to, e.g. ‘the multitude’¹³ or more general ‘the marginalized’, ‘the poor’ or ‘the vulnerable’,¹⁴ their situation is characterized by risk and hardships of different kinds. Secondly, as Ulrich Schmiechel and Graeme Smith accurately point out in their compilation about religion in European the refugee crisis, crisis means – etymologically – a time for decision: Either this way or that way.¹⁵ Recent developments in world politics, from climate crisis to populism on the rise, indicate that the time is ripe for making hard choices: This way or that way.

Kairos and the role of religion in times of crisis

Such a call for “a strong and striking decision”¹⁶ recalls the biblical notion of Kairos, a time of opportunity, a time for action. This notion has been in central in church action for justice, supported by liberation theologies and public theologies. Prominent here are the South African Kairos document from 1985, the Central American Kairos document from 1986, the Road to Damascus-document from 1989, and the *Moment of Truth*, Palestinian Kairos document from 2009. As Kjetil Fretheim argues in his book *Interruption and Imagination*, these documents represent important

¹¹ STÅLSETT, Sturla J. Fearing the Faith of Others? On Government, Religion and Integration – the Case of Norway. SCHMIEDEL, U.; SMITH, G. (eds.). *Religion in the European Refugee Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018.

¹² STANDING, Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Publishing, 2011. Portuguese version: *O Precariado: A Nova Classe Perigosa*. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2013.

¹³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge; London: Harvard University, 2000; BROWN, Nicholas; IMRE, Szeman. O que é a multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 75, 2006; HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin, 2004; RIEGER, Joerg; KWOK, Pui-lan. *Occupy Religion: Theology of the Multitude, Religion in the Modern World*. United States: Rowman & Littlefield, 2012.

¹⁴ See e.g. STÅLSETT, Sturla J. Vulnerabilidad, dignidad y justicia: Valores éticos fundamentales en un mundo globalizado. *Pasos*, n. 111, 2004; The Ethics of Vulnerability, Social Inclusion and Social Capital. *Forum for development studies* 34, n. 1, 2007; Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions. *Political Theology* 16, n. 5, 2015.

¹⁵ SCHMIEDEL, Ulrich; SMITH, Graeme (eds.). *Religion in the European Refugee Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018. p.3-9.

¹⁶ SCHMIEDEL; SMITH (eds.), 2018. p. 297.

examples of how faith-based communities can take action in the public sphere vis-à-vis extraordinary circumstances, i.e., in times of crisis.¹⁷

Precarious times may constitute a Kairos, a time for decision and action in which faith resources play an important role. As part of the investigation of the more overarching question to what degree and in what ways this is the case now, I shall now focus on one recent and controversial description of those primarily affected by the present crises, namely the ‘precariat.’ First, I explore the content and adequacy of this designation. What could be seen as strengths and weaknesses of this terminology? In line with the critical edge of de-colonization theories, we also have to ask to what degree this notion makes sense from the perspective of ‘the global South.’ Second, I examine some of its possible implications for the study of religion in society and theology. I note an absence of analyses of the precariat’s possible use of religious resources and ask what kind of religiosity may seem to be relevant to the precariat.

What is the precariat?

Background

Combining the two words ‘precarious’ and ‘proletariat’ was first done in French sociology in the 1970’s. But the present-day debate around this concept is due to the innovative and influential promotion of it by Guy Standing who is professor Economic Security of the University of Bath, UK. Standing, a former long-time senior official in the International Labour Organization (ILO), is strongly advocating the need for understanding new configurations and transformations of work under and after the age of globalization. Following his *Work After Globalization* (2009)¹⁸, Standing in 2011 takes a bolder, more rhetorically powerful approach, when he launches the idea of a ‘new class’ or ‘emergent class’ in *The Precariat: The New Dangerous Class* (2011).¹⁹ Standing’s proposal received enthusiasm and criticism. Some criticized it for being ‘old news,’ and for being too vague and even misleading. Most critically, the designation ‘dangerous class’ received harsh criticisms, as we shall see. Still, with this conceptualization, Standing has managed to raise awareness about significant transformations that seem to take place in our present time, and that challenge societies, politics, and hence also faith-based communities globally. His concept was not meant as purely academic. In the sequel *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens* (2014) Standing proceeds to propose concrete new policies.²⁰

¹⁷ FRETHEIM, Kjetil. *Interruption and Imagination: Public Theology in Times of Crisis*. Eugene, Or: Pickwick, 2016. p. 73.

¹⁸ STANDING, Guy. *Work after Globalization: Building Occupational Citizenship*. Cheltenham: Edward Elgar, 2009.

¹⁹ STANDING, 2011. Cf. STANDING, Guy. O precariado e a luta de classes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 103, 2014.

²⁰ STANDING, Guy: *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Definition

The precariat can be defined in at least two ways, according to Standing. It can be seen as a socio-economic group to which a person belongs according to certain criteria. But it can also be seen as a class-in-the-making, although yet not a class in itself in a purely Marxist understanding. Standing alludes to both. He accepts André Gorz's thesis about the 'end of the working class,' and argues that we hence need a new vocabulary to describe and understand class relations in the 21st century. The precariat then is the globally growing group of people or class that is experiencing an increasing lack of security related to work and thereby to daily living between survival and welfare. More concretely, the precariat consists of people who lack what Standing lists as the seven different forms of labor-related security: labor market security, employment security, job security, work security, skill reproduction security, income security, and representation security. In short, then, the precariat are people with insecure jobs, inside, on the margins of, or completely outside the formal labor market. They have different characteristics and backgrounds. One group, according to Standing, consists of people "bumped out of working-class communities and families," who experience a "relative deprivation" gradually having lost the "status skill and respect" enjoyed by their parents and grandparents who belonged to working-class occupations.²¹ This group may be prone to accepting populist and even neo-fascist agendas, blaming other people, particularly migrants for their decreased status and more insecure life conditions. The second group is exactly these 'other people,' in particular, "the migrants, Roma, ethnic minorities, asylum seekers in limbo, all those with the least secure rights anywhere."²² This group also experiences an increasing loss of basic security. Since they are without rights or only have limited rights, Standing calls them 'denizens' as opposed to 'citizens.' The most obvious representatives of this group are the undocumented migrants, who lack basic respect for their rights since they do not fully belong to the polity, under the responsibility of a state. They lay bare, as also Agamben points out in another context, that human rights are both from its origins and for all practical purposes, actually *citizens'* rights. So, not being legal citizens, but denizens, they have to keep their heads down, and be content with whatever survival strategy, inside or outside of legality.²³

A third group of the precariat, however, starts at the other end of the social hierarchy. These often young and educated persons have ended up in the insecurity of the precariat in spite of good and promising prospects of a professional career. They do not get access to do what they are trained to do, and for what they are aspiring. Frustration and depression linked to social loss of status and prospects characterize this group.

²¹ STANDING, 2014, p. 29.

²² STANDING, 2014, p. 29.

²³ BYMISJON, Kirkens. *Undocumented Migration, Human Trafficking and the Roma*. Manifestations of Irregular Migration and Exclusion in Norway, Shortcomings in Governance, and Implications for Health, Well-Being and Dignity. Oslo: The Oslo Church City Mission, 2013.

‘Dangerous class’? Criticism from the South

So the precariat, according to Standing, is manifold. It is global. It consists of more women than men, more young people than elderly. Importantly, it is a group or class in internal tension. Although they share the experience of precarious relations, or lack of relations, to formal and secure work to sustain their daily living and social status, they may not necessarily have *common solutions* to these challenges. And even if there should be, as Standing seeks to establish, coherent and viable political strategies for improving the situation of the precariat as such, there is, as Standing also points out, not surprisingly a lack of common understanding among the diverse members of the precariat. There is, in other words, a lack of understanding among people belonging to the precariat that their vulnerability is something that they have in *common*; something that they share. Furthermore, Standing points to a lack of trust, collaboration, and solidarity, which is necessary to take common action against the global and national processes of precarization. Principally, this is why the precariat to Standing also is ‘a dangerous class.’ It may resign totally from political action, or easily fall prey to populist and neo-fascist political forces.

This last designation, of the precariat being a dangerous class, has been harshly criticized. In a thorough critique of Standing ‘from the South’ (although a Professor in Dublin), Ronaldo Munck, writes:

The politics of a ‘dangerous class’ discourse is, I would argue, quite simply incompatible with a progressive social transformation politics. It is a politics of social pathology which has no place in a progressive view of history and human potential. [...] Thus, as a political strategy for the 21st century, to even pose an emerging precariat as a new dangerous class is politically irresponsible at the very least. Nor is it even impressionistically accurate to pose recruitment of the ‘precariat’ by the new racist right as an imminent danger. In fact the European and other emerging racist and fascist formations are appealing more to the ‘old’ working class displaced by the ongoing economic crisis.²⁴

In general, Ronaldo Munck faults Standing’s use of the term ‘precariat’ for misunderstanding the complexity of class making and remaking. He thinks the term is “of dubious political purchase”, and even “acts as a colonising concept in the South in classic Eurocentric mode.”²⁵ Standing’s use of the term precariat overlooks that the global working class is far from having disappeared, in fact, has increased in size, although its characteristics have changed. It also overlooks important theoretical tools developed in the South that may facilitate much better understanding and action to overcome the present weakness of globalized precarious work to which Standing – rightly, Munck admits – wishes to raise awareness.

²⁴ MUNCK, Ronaldo. The Precariat: A View from the South. *Third World Quarterly* 34, n. 5, 2013.

²⁵ MUNCK, 2013.

Another critic, Richard Seymour, finds that the concept of ‘the precariat’ “unconvincing” and “impressionistic.”²⁶ However, the concept, as he sees it, “...is an interpellation that can help in forming a new, radical majoritarian politics with and anticapitalist core. The precariat is not a dangerous, exotic, alien thing, not an incipient class to be patronized into existence. It is all of us.”²⁷

Munck does not think much of this generalization by Seymour, that ‘we are all’ part of the precariat now. It does certainly seem to dissolve the analytical worth of the concept. The critical point that Munck and Seymour share, however, is that calling the precariat ‘dangerous’ may add to the stigmatization that serves to exclude and even demonize it. That, of course, is not Standing’s intention. He seeks to point to the paradoxical political agency of the precariat – actual or potential.

This potential political agency, when faced with precarious situations, is to me the most interesting and incisive dimension of Standing’s renewal of the concept the ‘precariat.’ Here is where an analysis of how religion and religiosity relate to the precariat should begin. Neither Standing nor his critics address this role of religion related to precarious life situations in particular.

The Religiosity of the Precariat?

Religiosity, secularization and the experience of vulnerability

What, if any, is the preferred religiosity of the precariat? The experience of exposure, insecurity, and vulnerability – in a word, experiences of life as precarious – tend to increase the significance of religiosity and faith to people. Criticizing both the standard secularisation thesis, and its reversal, the thesis about a de-secularisation (or even re-sacralization) of the world,²⁸ the sociologists of religion Pippa Norris and Ronald Inglehart have shown convincingly that the more people feel exposed to lack of security in their everyday lives, the more religious they tend to be. And, the other way round, the more people are experiencing a high degree of welfare and human security, the more secular they tend to be. In their own words:

We believe that the importance of religiosity persists most strongly among vulnerable populations, especially those living in poorer nations, facing personal survival-threatening risks. We argue that feelings of vulnerability to physical, societal, and personal risks are a key factor driving religiosity and we demonstrate that the process of secularization – a systemic erosion of religious practices, values, and beliefs – has occurred

²⁶ SEYMOUR, Richard. We Are All Precarious – on the Concept of the ‘Precariat’ and Its Misuses. *New Left Project*, 2012, p. 1.

²⁷ SEYMOUR, 2012, p. 1.

²⁸ See e.g. BERGER, Peter L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

most clearly among the most prosperous social sectors living in affluent and secure post-industrial nations.²⁹

If they are right, this means that the precariat would be likely to turn to religion. Neither Standing nor his critics show any interest in this. Rather, Standing seems to be more aware of the lack of hope, and lack of sources of resilience and resistance, within the precariat. Indeed, as his critics point out, Standing's understanding of the precariat is based more on what it *lacks* (security) than what it *has* (resources). Inglehart and Norris are right in pointing out that religiosity and faith practices of very different forms and contents do respond to experiences of vulnerability. But they do not help us to understand why, how, and with what effect. If religiosity becomes a resource to the precariat, this resource may be as ambivalent and contradictory as the precariat itself. There is not one particular or predestined effect of religiosity on political precariousness.

Protecting precariousness

In my book *Religion in turbulent times. Globalisation, religiosity and vulnerability* (2017)³⁰ I argue in line with i.a. Judith Butler that vulnerability should not be seen as a weakness to be removed, but rather as a value, or an asset, to be protected.³¹ Life is vulnerable in its core and should be protected as such. Butler argues for "... demanding a world in which bodily vulnerability is protected without therefore being eradicated", and "insisting on the line that must be walked between the two."³² Without experiencing ourselves as vulnerable, true empathy, ethical action or solidarity is impossible. That is why the *common* experience of the vulnerability or precariousness of the precariat could be seen as a resource for its common *action*, and not as something that necessarily should give reason to despair, nor, much less, make the precariat potentially dangerous. In this sense, there is also some truth in what Seymour says: We *are* all living precarious lives. Still that does not take away the distinct and contextual particularities in each experience of precariousness. Precariousness, or rather precarity, is certainly unevenly distributed.³³ This is what has to be critically analysed to understand better the causes of as well as the possible and relevant responses to precarization.

Religiosity may be a resource in recognizing this commonality-in-vulnerability, and in re-interpreting the inescapable vulnerability as a possible resource for hu-

²⁹ NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. 2nd ed. New York: Cambridge University, 2011. p. 4-5.

³⁰ STÅLSETT, Sturla J. *Religion i urolige tider*. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017. See also STÅLSETT, 2004; 2015.

³¹ BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London; New York: Verso, 2006; *Frames of War: When Is Life Grievable?* Pbk. ed. London; New York: Verso, 2010.

³² BUTLER, 2006, p. 42.

³³ Although apparently not always in a consistent manner, Judith Butler makes the distinction between the precariousness of any life and the uneven and unjust global distribution of precarity. See BUTLER, 2010, p. 1-32.

manizing politics and restoring hope. However, many forms of religiosity do not do this, but rather join in a common political and social trend in denying, despising or seeking to escape from vulnerability as such. So, when research has shown that religiosity becomes more important to people when they experience increased vulnerability, we should ask what different *types* of religiosity mean to people when experiencing this vulnerability. What could be the preferred (forms of) prayer of the precariat?

Three types of religiosity and their response to vulnerability

In *Religion in turbulent times* (2017) I take up this challenge, focusing on different types of religiosity across the religions, rather than different religions (Christianity, Islam, Hinduism, etc.) I look at three categories: fundamentalist, charismatic, and ecumenical or liberationist religiosities. In brief, I suggest that religious fundamentalists seem to fear and even despise vulnerability.³⁴ The charismatic movements often take peoples' vulnerability as their point of departure, offering a kind of religiosity which promises to overcome these challenges with help from spiritual resources, such as prayer, blessings, tithing, exorcism, healing, or the experience of community and mutual strength.³⁵

The last category of religiosity which I examine, the ecumenical and liberation-oriented, is often highly critical of economic globalization understood as an increased focus on wealth that creates social inequalities and environmental damage. This group represents different religious groups and types of religiosity. Nevertheless, they share a similar approach to vulnerability. In contrast with the two other religiosity types, this one offers resources to acknowledge and recognize the religious and ethical value of vulnerability. Because of this, I suggest that it is capable of meeting some of the basic challenges many individuals and groups face in precarious times. It would seem to be the most viable alternative for the precariat.

And yet, somewhat paradoxically, in exactly such times of crisis, these kinds of religiosities seem to have more challenges with appeal and mobilization, than the two other categories. As noted above, our time is characterized by polarization, conflict and harsh competition. Fundamentalist approaches may in such a situation seem attractive to people by their clear and absolute message, their moral Manichaeism according to which the absolute good is in a continuous struggle with the absolute evil,³⁶ and their firm belief in the infallibility of their doctrines and scriptures.³⁷

³⁴ See e.g. JONES, James William. *Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*. Hove: Brunner-Routledge, 2002.

³⁵ BERGER, Peter L. Max Weber Is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *Review of Faith and International Affairs* 8, n. 4, 2010.

³⁶ APPLEBY, Scott; ALMOND, Gabriel A.; SIVAN, Emmanuel. Fundamentalism: Genus and Species. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott (eds.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago. American Academy of Arts and Sciences, 1995. p. 416; cf. JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Updated edition with a new preface. Berkeley; Los Angeles; London: University of California, 2001 (2000).

³⁷ APPLEBY, ALMOND; SIVAN, 1995, p. 407.

The appeal of different types of Charismatic religiosity of Pentecostal and Neo-Pentecostal types is related to the fact that they in many ways concur with basic tendencies in global society towards commercialization and competition. Instead of opposing the powerful forces of turbulence in precarious times, they offer spiritual resources to prosper in coalition with them. Such religiosity promises to be ‘good for business,’ also at the personal level. Without a doubt, many of the groups and leaders involved in charismatic religiosity are in fact good at adapting to and taking advantage of the economic system.³⁸ This type of religiosity has a large appeal, especially in societies where people need religiosity to cope with harsh everyday living conditions. But as seen from the perspective of the possible common mobilization of the precariat, this kind of religiosity does not provide resources for critical resistance to the powers that create precarity for increasing numbers of people worldwide.³⁹

Final considerations

To understand better the political role of religion in precarious times such as ours, I have examined Guy Standing’s use of the concept ‘precariat’ for describing an emergent global class of people who experience increasingly precarious living conditions through their exclusion from life-sustaining and stable labor. Seeing this group of people as ‘dangerous’ as signaled by Standing is not very helpful when seen from a decolonizing perspective from the global south. Rather, focusing on the shared experience of vulnerability and yet the seeming lack of common platform or strategy needed to overcome these conditions, I have pointed to the need for an analysis of the role religious resources plays or might play for the precariat. In a preliminary attempt to meet this need, I suggest that different kinds of religiosity represent different approaches to the experience of precariousness: Fundamentalism denies, despises and seeks to *eradicate* vulnerability. Charismatic approaches offer to *overcome* vulnerability with the help of the power of spiritual experiences such as exorcism, healing, and blessing. By contrast, ecumenical and liberationist religiosities offer ways to *recognize* vulnerability as constitutive for human life and as a paradoxical resource in *protecting* and sustaining livable life for the precariat. Thus, seen through the lens of a religious worldview, the experience of vulnerability could become the common platform for political action, which Standing finds lacking.

³⁸ Among many studies, see e.g. MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish, Religion and Modernity*. Oxford: Blackwell, 2002; BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho d’Água, 2001; and RUUTH, Anders. *Igreja Universal do Reino de Deus*. Gudsrikets universella kyrka – En brasiliansk kyrkobilidning. Stockholm: Almqvist & Wicksell International, 1995. (Bibliotheca theologiae practicae, Kyrkovetenskapelige studier, v. 54).

³⁹ STÅLSETT, Sturla J. Offering on-Time Deliverance: The Pathos of Neo-Pentecostalism and the Spirits of Globalization. STÅLSETT, S. J. (ed.). *Spirits of Globalisation*. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age. London: SCM, 2006.

These arguments call for empirical grounding in different contexts. Also, the categories (fundamentalist, charismatic, ecumenical) are admittedly imprecise. Nonetheless, I believe such analyses are helpful to understand better both the precarious times in which we are living and the role which religiosity may play in them. The prayers of the precariat may ultimately have unexpected political effects.

References

- AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago, 2005.
- APPLEBY, Scott. *The Ambivalence of the Sacred*. Religion, Violence, and Reconciliation. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.
- _____; ALMOND, Gabriel A.; SIVAN, Emmanuel. Fundamentalism: Genus and Species. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago; American Academy of Arts and Sciences, 1995. v. 5, p. 399-424.
- BARRERA RIVERA, Paulo. *Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa*. Sociologia do Protestantismo Contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2001.
- BERGER, Peter L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- _____. Max Weber Is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *Review of Faith and International Affairs* 8, n. 4, p. 3-9, 2010.
- BROWN, Nicholas; IMRE, Szeman. O que é a multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 75, p. 93-108, 2006.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London; New York: Verso, 2006.
- _____. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Pbk. ed. London; New York: Verso, 2010.
- _____. MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University, 2011.
- BYMISJON, Kirkens. *Undocumented Migration, Human Trafficking and the Roma*. Manifestations of Irregular Migration and Exclusion in Norway, Shortcomings in Governance, and Implications for Health, Well-Being and Dignity. Oslo: The Oslo Church City Mission, 2013. Retrieved from Oslo: <<http://www.med.uio.no/helsam/english/research/global-governance-health/background-papers/oslo-church-city-mission.pdf>>.
- FRETHEIM, Kjetil. *Interruption and Imagination: Public Theology in Times of Crisis*. Eugene, Or: Pickwick, 2016.
- FUKUYAMA, Francis. *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London: Profile, 2018.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge; London: Harvard University, 2000.
- _____; _____. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin, 2004.
- HAYNES, Jeff. *Religion in Global Politics*. London; New York: Longman, 1998.
- HURD, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University, 2008.
- JONES, James William. *Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*. Hove: Brunner-Routledge, 2002.
- JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the Mind of God*. The Global Rise of Religious Violence. Updated edition with a new preface ed. Berkeley; Los Angeles; London: University of California, 2001 (2000).
- KLEIN, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Metropolitan, 2007.
- MARTIN, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Religion and Modernity. Oxford: Blackwell, 2002.
- MUNCK, Ronaldo. The Precariat: A View from the South. *Third World Quarterly* 34, n. 5, p. 747-762, 2013.

- MÜLLER, Jan-Werner. *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016.
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. 2nd ed. New York: Cambridge University, 2011.
- RIEGER, Joerg; KWOK, Pui-lan. *Occupy Religion: Theology of the Multitude. Religion in the Modern World*. United States: Rowman & Littlefield, 2012.
- RUUTH, Anders. *Igreja Universal do Reino de Deus. Gudsrikets Universella Kyrka – En Brasiliansk Kyrkobilddning*. Stockholm: Almquist & Wicksell International, 1995. (Bibliotheca Theologiae Practicae, Kyrkovetenskapelige Studier, v. 54).
- SCHMIEDEL, Ulrich; SMITH, Graeme (eds.). *Religion in the European Refugee Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018.
- SCOTT, Thomas. Religion and International Society. In: HAYNES, J. (ed.). *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*. Basingstoke: Macmillan, 1999. p. 28-44.
- SEYMOUR, Richard. We Are All Precarious – on the Concept of the ‘Precariat’ and Its Misuses. *New Left Project* (2012). Retrieved from: <http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/we_are_all_precarious_on_the_concept_of_the_precariat_and_its_misuses>.
- STANDING, Guy. *Work after Globalization: Building Occupational Citizenship*. Cheltenham: Edward Elgar, 2009.
- _____. *The Precariat: The New Dangerous Class. The Precariat*. London: Bloomsbury, 2011.
- _____. *O Precariado: A Nova Classe Perigosa*. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2013.
- _____. O precariado e a luta de classes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 103, p. 9-24, 2014.
- _____. *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- STÅLSETT, Sturla J. Vulnerabilidad, dignidad y justicia: Valores éticos fundamentales en un mundo globalizado. *Pasos*, n. 111, p. 13-19, 2004.
- _____. Offering on-Time Deliverance: The Pathos of Neo-Pentecostalism and the Spirits of Globalization. In: _____. (ed.). *Spirits of Globalisation. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: SCM, 2006. p. 198-212.
- _____. (ed.). *Religion in a Globalised Age: Transfers and Transformations, Integration and Resistance*. Oslo: Novus, 2008.
- _____. Fearing the Faith of Others? On Government, Religion and Integration – the Case of Norway. In: SCHMIEDEL, U.; SMITH, G. (ed.). *Religion in the European Refugee Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018. p. 105-120.
- _____. The Ethics of Vulnerability, Social Inclusion and Social Capital. *Forum for development studies* 34, n. 1, p. 45-62, 2007.
- _____. Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions. *Political Theology* 16, n. 5, p. 464-478, 2015.
- _____. *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017.
- _____; LEIRVIK, Oddbjørn (ed.). *The Power of Faiths in Global Politics*. Oslo: Novus, 2004.
- TAGGART, Paul A. *Populism. Concepts in the Social Sciences*. Buckingham: Open University, 2000.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3399>

A DECOLONIALIDADE DA TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA E SEUS FUNDAMENTOS BÍBLICOS¹

The decoloniality of Theology in Latin America and its biblical foundations

João Luiz Correia Júnior²

Resumo: A decolonialidade, do ponto de vista acadêmico, é uma ferramenta de análise para o estudo crítico da relação entre áreas do conhecimento e colonialidade. Tendo presente esse conceito, o atual trabalho tem como objetivo demonstrar que a teologia desenvolvida na América Latina na segunda metade do século XX contribuiu para o processo de decolonialização da teologia católica e protestante. A partir de fundamentos bíblicos, a teologia desenvolvida na América Latina alicerçou uma reflexão teológica madura e uma prática missionária contextualizada, voltada para enfrentar os desafios socioeconômicos, sociopolíticos e socioculturais do continente latino-americano, que durante séculos foi colonizado pela Europa católica. Trata-se, portanto, de um estudo baseado em pesquisa bíblico-teológica, cujos resultados apontam para o fato de que, na América Latina, surgiu e se desenvolve uma teologia decolonizada, tanto no âmbito católico como no meio protestante.

Palavras-chave: Teologia protestante. Teologia da Libertação. Bíblia. Opção pelos pobres.

Abstract: Decoloniality, from the academic point of view, is an analysis tool for a critical study of the relationship between areas of knowledge and coloniality. With this concept in mind, the present work aims to demonstrate that theology developed in Latin America in the second half of the twentieth century has contributed to the process of decolonialization of Catholic and Protestant theology. Based on biblical foundations, theology developed in Latin America founded a mature theological reflection and contextualized missionary practice, aimed at facing the socio-economic, sociopolitical and sociocultural challenges of the Latin American Continent that for centuries was colonized by Catholic Europe. It is, therefore, a study based on biblical-theological research, whose results point to the fact that, in Latin America, a decolonized theology arose and developed both in the Catholic sphere and in the Protestant milieu.

Keywords: Protestant theology. Liberation Theology. Bible. Option for the poor.

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2018 e aprovado em 11 de setembro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Professor titular na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, onde leciona no Bacharelado em Teologia, no Programa de Mestrado em Teologia e no Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Ciências da Religião. Contato: joaluizcorreia@uol.com.br

Introdução

O tema da decolonialidade é pertinente a todas as áreas do conhecimento. O presente artigo, dentro deste importante dossiê da revista *Estudos Teológicos*, não tem como objetivo discutir diretamente sobre o conceito de decolonialidade, mas a partir de uma rápida consideração sobre ele averiguar sua aplicabilidade à teologia que foi e está sendo desenvolvida na América Latina, no âmbito católico e protestante, desde a segunda metade do século XX, com uma especial atenção aos fundamentos bíblicos dessa teologia.

Enfrenta-se o desafio de tratar de uma temática ampla em tão poucas páginas. Justamente por isso solicita-se do leitor não só a compreensão, mas o interesse para que o tema seja mais aprofundado em outras instâncias da pesquisa acadêmica.

Para tanto, o artigo apresenta dois capítulos, em que, no primeiro, defende-se a ideia de que houve e está em curso um árduo trabalho de decolonialidade da teologia na América, e, num segundo capítulo, busca-se apresentar alguns fundamentos bíblicos dessa teologia decolonializada.

Alguns autores e seus conceitos estão citados tanto no campo epistemológico da teologia como no âmbito da pesquisa bíblica. Provavelmente, o leitor perceberá que muitos outros ficaram de fora, mas fica aqui o incentivo para que este artigo-ensaio aguce a curiosidade ao aprofundamento dessa pesquisa.

Passemos, então, à leitura.

A decolonialidade da teologia na América Latina

O conceito em inglês é *decoloniality*, e quanto à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime. Entretanto, os termos “decolonialidade”, “decolonial” já estão sendo muito usados, suprimindo-se o “s” para marcar uma distinção com o significado de “descolonizar” em seu sentido clássico. Desse modo, salienta-se que a intenção não é desfazer o colonial, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. O decolonial implica luta contínua, pois a colonização é um evento prolongado e de múltiplas irradiações. A colonização não diz respeito apenas à administração colonial direta sobre determinadas áreas do mundo, mas refere-se a uma estrutura de dominação que inclui a dimensão do conhecimento. Nesse sentido, fala-se em colonialidade e não apenas de colonialismo, discute-se sobre decolonialidade, e não simplesmente sobre descolonialismo.³

A decolonialidade, portanto, enquanto projeto epistêmico, implica ser instrumento de análise da relação entre campos do conhecimento e o fenômeno da colonialidade.

³ Baseio-me aqui na tese de doutorado de DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. *Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade à pluri-versalidade epistêmica*. 2012. Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. p. 19, nota de rodapé 2. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/95973/299229.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 31 maio 2018.

Trata-se de um lugar de crítica à epistemologia eurocêntrica e, conseqüentemente, dos discursos coloniais. Além disso, a decolonialidade diz respeito também à emergência de distintos saberes que surgem a partir de diferentes espaços de pensamento.⁴

Nessa perspectiva de análise, pode-se afirmar que, na segunda metade do século XX, ocorreu na América Latina uma prática epistemológica que pode ser intitulada de decolonização da teologia tradicional. Isso ocorreu tanto na teologia católica como na teologia protestante, a partir do fecundo trabalho de teólogos interpelados a um novo fazer teológico que enfrentava os desafios do seu contexto social e eclesial. É o que será abordado a seguir.

A decolonialidade na teologia católica na América Latina

Na Igreja Católica, o Concílio Vaticano II (1962-1965)⁵ provocou importante impacto na teologia, fazendo surgir uma “abundante e criativa produção teológica”. É o que testemunhou o conhecido teólogo jesuíta João Batista Libânio (1932- 2014):

Os anos conciliares e pós-conciliares foram de uma abundante e criativa produção teológica, recuperando o gigantesco atraso dos séculos de prisão não-escolástica. Vivi em Roma esses primeiros anos conciliares e pós-conciliares, no clima de que tudo é possível em teologia. Havia muita liberdade para pensar e ousar. A personalidade gigantesca de K. Rahner⁶ incentivava-nos a repensar toda uma teologia esclerosada. A virada antropocêntrica colocara a base para avanços ulteriores⁷.

O Concílio Vaticano II oportunizou uma elaboração teológica a partir do contexto latino-americano, enfrentando os desafios desse continente, ainda “reverso da modernidade”, para fazer eclodir uma teologia decolonializada da teologia tradicionalista, europeia ou norte-americana.

Nessa perspectiva decolonialista, o teólogo gaúcho Hugo Assmann (1933-2008), inspirado no teólogo uruguaio Juan Luís Segundo (1925-1996), defendeu a proposição de que “cabe aos teólogos latino-americanos, como tarefa primordial, a

⁴ DAMÁZIO, 2011, página do RESUMO.

⁵ O Concílio Ecumênico Vaticano II foi convocado, em 1961, pelo papa João XXIII e inaugurado em 1962. O Concílio foi concluído em 1965, já sob o papado de Paulo VI. Realizado no Vaticano, tinha como objetivo promover o *aggiornamento* (atualização) e abertura da Igreja Católica Romana.

⁶ Karl Josef Erich Rahner (1904-1984) foi um padre jesuíta de origem germânica e um dos mais influentes teólogos do século XX. Para muitos especialistas, sua teologia marca a entrada da Igreja Católica na modernidade. A teologia de Rahner representa a contribuição mais vigorosa, no âmbito da teologia católica, para aquela que foi definida como a “reviravolta antropológica” em teologia, a qual tem, no âmbito da teologia protestante, suas figuras principais na teologia existencial de Rudolf Karl Bultmann (teólogo luterano alemão, 1884-1976) e no método da correlação de Paul Johannes Oskar Tillich (teólogo alemão-estadunidense e filósofo da religião, 1886-1965). GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 237.

⁷ LIBÂNIO, João Batista. Trinta anos de Teologia: reflexão pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 139.

libertação da teologia porque, sem isto, não pode haver Teologia da Libertação”⁸. E acrescentou: “A teologia precisa romper com teorias lineares, tradicionais, europeias, e entender algo de sistemas dinâmicos e complexos nos quais a auto-organização e os novos níveis emergentes cumprem um papel fundamental”⁹.

Desse modo, a teologia decolonizada, a partir dos desafios contextuais da América Latina, encara de frente questões antropológicas fundamentais, que levam ao confronto com a impossibilidade de soluções perfeitas e definitivas, mas, também, que levam à plausibilidade de esperanças tópicas, possíveis de serem concretizadas.

A decolonialidade na teologia protestante na América Latina

A teologia cristã, católica ou protestante, tem como princípio material a missão evangelizadora. É nessa perspectiva que um importante teólogo argentino, de tradição protestante (metodista), José Míguez Bonino (1924-2012), já afirmava: “Admitir que missão-evangelização é o princípio que define o protestantismo latino-americano nos envolve de imediato na ambiguidade histórica e teológica desse movimento. Qual é a relação entre missão e colonialismo?”¹⁰. E acrescenta a esse questionamento a seguinte constatação:

A evangelização que alcança a América Latina a partir do século 19 se inscreve, com efeito, na totalidade da empresa missionária do protestantismo europeu – em nosso caso, particularmente do anglo-saxão – nos séculos 18 e 19. E hoje em dia já é um lugar comum recordar que essa missão avança na crista da expansão colonial e neocolonial e carrega as marcas dessa relação¹¹.

Tendo presente essa contribuição de Bonino, pode-se inferir que a teologia protestante latino-americana foi marcada pela teologia que fundamentou o modelo missionário do protestantismo europeu (diretamente de lá, ou através dos Estados Unidos). Essa teologia fundamentou uma ética individual e não social.

O conhecido teólogo Rubem Azevedo Alves (1933-2014), ao tratar da ética social protestante em seu livro “Protestantismo e Repressão”, publicado em 1979, já afirmava que esse protestantismo tradicional “nunca articulou, espontaneamente, uma ética social [...] Foi em decorrência de pressões exteriores que começou a falar sobre o assunto”¹². E explica quais foram os fatores que provocaram a igreja para que falasse sobre ética social:

A tomada de consciência dos problemas sociais e econômicos em nosso país, na década dos anos 50. O problema da pobreza, das desigualdades, das injustiças; a consciência de

⁸ ASSMANN, Hugo. Por uma Teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN (Org.), 2000, p. 117.

⁹ ASSMANN, 2000, p. 121 e 127.

¹⁰ BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 117.

¹¹ BONINO, 2002, p. 117.

¹² ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979. p. 216.

nossa condição de país subdesenvolvido, país politicamente livre, mas economicamente à mercê dos centros de decisão política e econômica estrangeiros...

A influência teológica que nos vinha, pela primeira vez, da Europa. Até então a influência teológica norte-americana, ou, mais precisamente, missionária e pietista, não tinha competidores. O novo pensamento foi avidamente recebido pelos jovens e pelos estudantes nos seminários¹³.

Seguindo essa linha do raciocínio histórico de Rubem Alves, importante lembrar que, na década de 70 do século XX, observou-se em igrejas de tradição protestante o surgimento de um fazer missionário que procurava considerar o contexto social do indivíduo, intitulado de Missão Integral. Esse movimento ressaltava a pertinência entre evangelização e responsabilidade social, e recebeu importante influência dos teólogos latino-americanos presentes no Congresso de Lausanne¹⁴. Um deles foi o equatoriano René Padilla (1932-)¹⁵. Em seu livro “Missão Integral”, o teólogo afirma:

O conceito de igreja como entidade “separada” do mundo se presta a toda sorte de falsas interpretações. Num extremo está a posição em que a separação não passa de uma simples distinção epistemológica: a igreja sabe que foi reconciliada com Deus, o mundo não sabe – e isto é tudo. No outro extremo está a posição segundo a qual a separação é um abismo intransponível entre duas cidades que somente se comunicam entre si em termos de uma cruzada por parte de uma para conquistar a outra. A maneira de entender a natureza da separação entre o mundo e a igreja inevitavelmente incide em nossa definição do evangelho e em nossos métodos de evangelização. Urge a recuperação de uma evangelização que faça justiça ao binômio mundo/igreja, visto na perspectiva da escravidão da igreja ao mundo¹⁶.

Percebe-se, aqui, em Padilla, uma teologia (mais especificamente eclesiológica) marcada por uma decolonialidade, por um afastamento epistemológico da teologia tradicionalmente reconhecida como oficial, de cunho fundamentalista.

Esse fazer teológico e eclesiológico que remonta às raízes da genuína tradição bíblica de compromisso com a libertação (tradição do Êxodo) e da construção do reino de Deus (tradição evangélica) teve uma repercussão positiva. Em novembro de 1979, a Fraternidade Teológica Latino-Americana realizou o II Congresso Latino-Americano de Evangelização – CLADE II, em Lima, Peru. Em 1983, no I Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE-83), realizado em Belo Horizonte, já se afirmava

¹³ ALVES, 1979, p. 216-217.

¹⁴ O Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Lausanne, Suíça, em 1979, elaborou um Pacto que teve como redator final o teólogo anglicano britânico John Stott (1921-2011). Foi assinado pelas 2.700 pessoas presentes, provenientes de 150 nações. O Pacto de Lausanne se destaca pela sua abrangência (aborda 15 temas) e pela ênfase na evangelização com responsabilidade social. AQUINO, Rodrigo Bibo. *Missão Integral em poucas palavras*. Joinville: BTBook's, 2013. p. 4-5; 7. Disponível em: <<http://bibotalk.com.br/textos/missaointegral.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

¹⁵ C. René Padilla, nascido em 1932 em Quito, Equador, é um teólogo e missiologista evangélico, um dos precursores da missão integral nos anos 1970, por articular a dupla prioridade do cristianismo na evangelização e no compromisso social.

¹⁶ PADILLA, C. René. *Missão integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. Londrina: Descoberta, 2005. p. 22-23.

que o Pacto de Lausanne desencadeou um movimento de evangelização de grupos humanos concretos, que antes não contavam com a presença cristã significativa, como também deu impulso a uma reflexão teológica sobre assuntos relacionados com a evangelização do mundo. Vinte anos depois, em 2003, é realizado o II Congresso Brasileiro de Evangelização, também em Belo Horizonte. Embora se reconheça que o Brasil ainda está aprendendo a fazer Missão Integral, a marca do congresso foi o incentivo em praticá-la como compromisso com o Evangelho de Jesus Cristo, que se expressa no amor pela terra, pela gente e pela cultura brasileira.¹⁷

Tendo presente essa breve retrospectiva histórica sobre a teologia latino-americana da segunda metade do século XX, pode-se afirmar que, tanto no meio católico como no âmbito das igrejas protestantes, encontramos o surgimento de uma concepção teológica divergente da tradicional que intitulamos aqui de teologia decolonizada.

Teólogos(as) conservadores(as) fundamentalistas continuaram defendendo que a prioridade teológica e missionária consiste unicamente no anúncio de Jesus Cristo, enquanto uma teologia divergente, problematizada pelos desafios contemporâneos, começou a trabalhar na compreensão de que tanto o anúncio de Jesus Cristo como a ação social se completam, sem uma ordem de prioridade entre elas.

Desencadeia-se, então, um processo de decolonialidade da teologia, inclusive no âmbito da teologia da missão, missiologia, cujas repercussões práticas se observam no modo de ser igreja, inserida no compromisso de mudar a realidade social, trabalhando em prol da construção do reino de Deus, em pleno contexto de exclusão e conflitos da América Latina.

A seguir, serão apresentados alguns fundamentos bíblicos e os principais pesquisadores da prática de decolonialidade trabalhada na teologia latino-americana.

Fundamentos bíblicos da teologia decolonizada na América Latina

A teologia tradicionalmente elaborada na América Latina, católica e protestante fora preponderantemente alicerçada numa abordagem fundamentalista da Bíblia, que interpreta os escritos numa perspectiva “espiritualista”, em que a salvação se dá numa região “espiritual”, num “outro mundo”. Trata-se de uma cosmovisão dualista em que a realidade material é dissociada da espiritual.

De acordo com o teólogo porto-riquenho Samuel Silva Gotay (1935-)¹⁸, por meio dessa visão dualista, os aspectos urgentes da vida tais como a justiça, o pão,

¹⁷ AQUINO, 2013, p. 8-9.

¹⁸ Samuel Silva Gotay é um sociólogo da religião de Porto Rico e América Latina. Ele nasceu em Ponce, Porto Rico, em 1935. Criado em uma tradição protestante, ele se tornou ativo no movimento ecumênico durante seus dias de estudante. Em 1955, tornou-se membro do Comitê Executivo da World Christian Student Federation, o mais antigo movimento ecumênico do mundo. Ele é graduado pela Universidade de Porto Rico, pela Universidade de Yale e pela Universidade Nacional Autônoma do México, onde realizou estudos de Psicologia, Teologia e Estudos Latino-Americanos. Lecionou na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Porto Rico, Campus Rio Piedras, e coordenou o projeto de História Social da igreja no Caribe para o CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe,

a ação solidária de devolver a vista aos cegos, a liberdade aos oprimidos, a paz aos aflitos e a realização das promessas do reino de Deus foram de tal modo espiritualizadas que passam a impressão de que a Bíblia não se refere a “este mundo”, mas a “um outro”. O pão, a justiça e a libertação perderam sua urgência para o aqui e agora da realidade material e passaram a ser ressaltados como promessa para o além. Por causa da teologia fundamentalista dessas igrejas, suas pregações se esforçam para admoestar os fiéis e as massas a se resignarem a esperar que essas promessas sejam atendidas no “outro mundo”, depois da morte, suportando e mantendo as condições existentes na terra tal como estão. A consequência disso é uma des-historização da própria história real registrada na Bíblia.¹⁹

A elaboração teológica decolonializada marca, portanto, o enfrentamento dessa teologia tradicionalmente seguida no continente latino-americano. Para tanto, buscaram-se fundamentos numa hermenêutica bíblica que revaloriza a concepção historicizada do pensamento bíblico, à luz da visão hebraica do mundo, em que não há dicotomia entre realidade material e realidade espiritual: Deus intervém na história por meio de uma aliança com o povo de Israel, num projeto histórico de libertação sociopolítica e econômica, narrada a partir da experiência do êxodo.²⁰

Muitos biblistas, homens e mulheres latino-americanos, deram notáveis contribuições para o aprofundamento dessa hermenêutica decolonializada na América Latina. Dentre essas pessoas não se pode esquecer a contribuição do argentino Severino Croatto (1930-2004), da mexicana Elsa Tamez (1950-), dos brasileiros Milton Schwantes (1946-2012) e Carlos Mesters (1931-), entre tantos outros. A hermenêutica que estava sendo elaborada por essas e outras pessoas, pesquisadoras da Bíblia na América Latina, encontrou na releitura do êxodo a centralidade da teologia bíblica. Como recorda o biblista Valmor da Silva, em 1971, o teólogo e filósofo mexicano José Porfirio Miranda (1924-2001) apresentou sua crítica histórica da opressão, em chave declaradamente marxista, para provar como a causa principal de Deus, ao longo de toda a Bíblia, é a luta pela

e para o Instituto de Estudos do Caribe, dessa faculdade. GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973): implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. Informações na contracapa do livro.

¹⁹ GOTAY, 1985, p. 123-124.

²⁰ Segundo Gotay, essa interpretação bíblica, à luz da visão hebraica do mundo, foi um trabalho iniciado por exegetas europeus, a partir do século XIX, mas sua aplicação à vida contemporânea ainda está contaminada pela perspectiva liberal da sociedade capitalista europeia e, ultimamente, norte-americana. Há anos vem-se procurando desmitificar a Bíblia, mas sem levar suas implicações políticas até suas últimas consequências. Detém-se o processo na interpretação subjetiva da teologia existencialista. Não se faz uma hermenêutica política. É a teologia da libertação que redescobre em sua realidade toda a implicação sociopolítica dos textos bíblicos. Essa hermenêutica bíblica latino-americana respeita os termos históricos dos acontecimentos. Nela, o novo entendimento científico do ser humano como ser social permite a recuperação do significado hebreu-cristão, originário dos textos. A história bíblica demonstra, nessa releitura, que os atos do povo que mantém a fidelidade à aliança são atos de libertação históricas, e, como tais, são atos sociopolíticos. Demonstra também que a salvação “pessoal” está atrelada ao empenho na construção do reino de Deus, acontecimento histórico e coletivo. Isso é, sem dúvida, uma hermenêutica decolonializada das interpretações espiritualizadas que des-historicizam a realidade bíblica e que reduzem a fé cristã a uma religião interior com foco na vida privada ou que inibe a participação política do cristão no processo de mudança social. GOTAY, 1985, p. 125.

justiça. De acordo com Porfírio, na experiência bíblica do êxodo, o plano de Iahweh é claro, no sentido de implantar uma situação de justiça na terra. Isso se torna evidente no Gênesis, apresentado como prólogo ao Êxodo, bem como nos profetas, nos salmos e nos evangelhos, pois “a intervenção de Deus em nossa história tem como única finalidade realizar a justiça na terra”. Israel está convicto de que o seu Deus é aquele que ouve o clamor dos oprimidos para estabelecer a justiça (Is 46.12-13).²¹

Nessa linha hermenêutica que ressalta o grau de importância do estudo bíblico do êxodo de Israel, o biblista Severino Croatto, como bem recorda Samuel Gotay²², já ressaltava em seu livro *Liberación y libertad*, publicado em 1972, que o êxodo foi, por excelência, “a” experiência salvífica de Israel.

Numa outra obra, de 1978, publicada em 1981 no Brasil, “Êxodo: uma hermenêutica da liberdade”²³, Severino Croatto retoma e aprofunda a ideia acima. Em um comentário sobre esse livro, Valmor da Silva considera-o como um “marco histórico na hermenêutica bíblica latino-americana”, e acrescenta:

Esta obra dá um aparato acadêmico à nossa leitura do Êxodo e estabelece um diálogo com outros estudos, principalmente com os filósofos da linguagem. As narrativas bíblicas são apresentadas como memória de fatos e como geradoras de novos acontecimentos. Daí conterem sempre uma “reserva-de-sentido”. Os vários elementos da libertação do Egito são avaliados de maneira crítica, sendo que o grito dos escravos ganha especial destaque por levar à descoberta do Deus libertador²⁴.

Desse modo, a mensagem central da Bíblia é interpretada como ação salvífica de Deus na história do povo de Israel. Foi a partir das próprias memórias do passado que esse povo elaborou uma reflexão teológica em que seu Deus é enfatizado pelo protagonismo salvífico que exerce. Por meio de uma aliança religiosa de cunho eminentemente político, soergue e empodera esse povo escravizado no Egito para lutar por sua própria libertação. Como ação vitoriosa, a memória foi preservada nos credos de Israel, tal como se pode encontrar em diversas passagens da Bíblia (Dt 6.20-25; 26.5-10; Js 24.2-13).

A experiência da ação salvífica de Deus, na genuína tradição bíblica, equivale, portanto, à experiência de “libertação” histórica: Deus é compreendido dentro de uma aliança salvífica, porque age de forma vitoriosa e libertária na história. Nessa perspectiva, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1928-), um dos pais da Teologia da Libertação, afirma:

a noção de salvação revela uma faceta que não aparecia na perspectiva anterior. A salvação não é algo “ultra-mundano”, ante o qual a vida presente seria apenas uma prova.

²¹ SILVA, Valmor da. Leituras do Êxodo na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade*. Novos olhares: contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008. p. 20-21.

²² GOTAY, 1985, p. 125-126.

²³ CROATTO, José Severino. *Êxodo – uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981.

²⁴ SILVA, 2008, p. 22.

A salvação – comunhão dos homens com Deus e comunhão dos homens entre si – é algo que se dá também, real e concretamente, desde agora, que assume toda a realidade humana, a transforma e a leva à sua plenitude em Cristo [...] Esta plenitude envolve o homem e sua totalidade: corpo e espírito, indivíduo e sociedade, pessoa e cosmos, tempo e eternidade²⁵.

A experiência religiosa de salvação / libertação, na Bíblia, surge, portanto, a partir de um evento histórico bem objetivo: a escravidão no Egito. Aprofundando-se ainda mais nesse aspecto, a biblista mexicana, de tradição metodista, Elsa Tamez chegou a desenvolver o tema da “opressão”. Em 1979 publicou a obra “La biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica”²⁶.

O tema da “opressão” abre um novo horizonte para a hermenêutica bíblica latino-americana decolonializada. Nesse livro, no capítulo II, a autora adverte que, ao se tratar da opressão na Bíblia ou em qualquer contexto, deve-se procurar identificar os atores, quer sejam executores quer sejam receptores da opressão. Do contrário, corre-se o risco de considerar a opressão como um tema a mais, sem analisar a fundo os motivos, as ações e os sujeitos que produzem esse estado perverso de injustiça.²⁷ Elsa Tamez deixa claro que a opressão na Bíblia está estampada nas pessoas empobrecidas, nos homens e mulheres escravizados, nos diaristas, nas viúvas, nos órfãos, nos imigrantes e em todos os pobres, sem prestígio e sem poder, porém com a fé viva de que Iahweh, o Deus da Bíblia, é justiça e amor e que sua justiça se manifesta, produzindo uma transformação radical: suas terras serão devolvidas, o fruto de suas colheitas será para eles, habitarão em casas que construíram, serão ouvidos nos tribunais, não sofrerão perseguição nem serão encarcerados, serão libertados; em outras palavras, se celebrará de forma autêntica a festa do jubileu, o ano da graça do Senhor.²⁸

Elsa Tamez também ficou conhecida como importante teóloga e biblista feminista latino-americana. Em 1980 publicou o artigo “La mujer que complicó la historia de la salvación”, que reflete sobre a figura bíblica de Agar. Em seguida, veio o “El rostro femenino de Dios”, que consolidava reflexões de um encontro de teólogas latino-americanas realizado na Argentina em 1985. Tal como Elsa, outras biblistas brasileiras também se notabilizaram pela pesquisa bíblica. Ressalto, dentre tantas, Ivoni Richer Reimer e Nancy Cardoso Pereira, ambas de tradição protestante. A hermenêutica feminista latino-americana contribuiu para a teologia feminista, que tem em Ivone Gebara um nome bastante conhecido. Como companheira da hermenêutica feminista decolonializada na América Latina, não se pode esquecer a grande Elisabeth Schüssler-Fiorenza (1938-), teóloga natural da Romênia, que lecionou na *Harvard*

²⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 127-128.

²⁶ O livro foi publicado no Brasil. TAMEZ, Elsa. *A Bíblia dos oprimidos: a opressão na teologia bíblica*. São Paulo: Paulinas, 1980. A edição original está disponível em: <<https://archive.org/details/labibliadelosopr00tame>>.

²⁷ TAMEZ, Elsa. *La biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San Jose de Costa Rica: DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones), 1979. p. 65. Disponível em: <<https://archive.org/details/labibliadelosopr00tame>>. Acesso em: 29 jul. 2018.

²⁸ TAMEZ, 1979, p. 119.

Divinity School, que é uma das escolas constituintes da Universidade de Harvard, localizada em Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos.

Outra pessoa importante para a hermenêutica bíblica latino-americana foi o gaúcho luterano Milton Schwantes, que, como professor e autor, dedicou-se aos estudos do Antigo Testamento numa perspectiva libertadora. O biblista chileno Pablo Richard, no livro “Dimensões sociais da fé do Antigo Testamento: uma homenagem a Milton Schwantes”, definiu a vida de Milton em sete palavras: Exegese – Hermenêutica – Bíblia – Esperança – Pobres – Libertação – Ecumenismo. E destaca: “Milton sempre fez a relação entre exegese eclesial acadêmica e exegese pastoral e libertadora”²⁹.

Preocupado com a divulgação dos estudos bíblicos latino-americanos, Milton Schwantes empenhou-se em colaborar com a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* – RIBLA. Esteve presente em sua fundação, juntamente com Carlos Mesters, Jorge Pixley, Pablo Richard, dentre outros. O primeiro número foi publicado em 1988, com o título muito significativo: “Lectura Popular de la Biblia en America Latina. Una hermenêutica de Liberación”. Era todo um programa de trabalho para o futuro: difundir a pesquisa em forma de artigos a partir da hermenêutica latino-americana decolonializada. A apresentação desse número da RIBLA foi escrita por Milton Schwantes, que ressaltou: “As dores, utopias e poesias dos pobres se tornaram, através das comunidades, mediações hermenêuticas decisivas para a leitura da Bíblia na América Latina e no Caribe”³⁰.

Tão empenhado quanto Milton Schwantes na produção e difusão da hermenêutica latino-americana foi o biblista Carlos Mesters (1931-). Ele e outros biblistas de igrejas cristãs comprometidas com a pesquisa bíblica decolonializada fundaram o Centro de Estudos Bíblicos – CEBI. Essa instituição tem como objetivo divulgar, aprimorar e capacitar pessoas no uso dessa nova forma (metodologia) de ler e interpretar a Bíblia. Esse centro de estudos foi fundado em 20 de julho de 1979 como associação ecumênica sem fins lucrativos, formada por mulheres e homens de diversas denominações cristãs.³¹ O CEBI tem sido importante meio de difusão da pesquisa bíblica no Brasil, em âmbito acadêmico e popular.

Nessa perspectiva de pesquisa e publicação da hermenêutica bíblica produzida na América Latina, é importante ressaltar a contribuição do *Comentário Bíblico*, que durante muitos anos foi publicado pela Editora Vozes.³² Esse comentário contou com o labor de biblistas como Sandro Gallazi, Severino Croatto, Sebastião Armando Gameleira, Ney Brasil Pereira, Luiz Dietrich, Francisco Orofino, Milton Schwantes, Valmor da Silva, Joel Ferreira, Gilberto Gorgulho, Ivoni Richter Reimer e Haroldo

²⁹ RICHARD, Pablo. Milton Schwantes: un obrero de la lectura popular de la Biblia em América Latina y el Caribe. En reconocimiento a su vida e su trabajo. In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões Sociais da fé do Antigo Testamento: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 14-15.

³⁰ RICHARD, 2007, p. 14-15.

³¹ Essas informações se encontram no próprio site do CEBI, no link “história”. Disponível em: <<https://www.cebi.org.br/historia/>>. Acesso em: 29 jul. 2018.

³² A coleção, posteriormente, passou a ser coeditada com a Sinodal, do Rio Grande do Sul, e, em seguida, pela Fonte Editorial, de São Paulo.

Reimer, dentre outros pelo notório saber na área, como José Comblin. Conforme está escrito na contracapa de um dos livros editados, a coleção “Comentário Bíblico”

Nasceu de uma leitura nova da Bíblia feita pelo próprio povo cristão que vive aperreado e anseia por uma situação melhor e mais fraterna. Um grupo de biblistas católicos e protestantes, que trabalham há tempo com o povo e querem pensar os seus problemas, decidiu pôr no papel a interpretação que os pobres fazem da Bíblia. Sem abordar a sua formação científica, tentam mostrar o sentido que os pobres gostam de exprimir, mas não são capazes por falta de estudo e recursos. Apresentam, assim, um comentário prático, pastoral, e que reforça a caminhada dos pobres. Estes livros se destinam principalmente aos agentes de pastoral, líderes comunitários, coordenadores de círculos bíblicos e a todos os que simpatizam com o povo simples e se interessam por seu destino. Duas editoras se associaram neste empreendimento: Editora Vozes (católica) e a Editora Sinodal (luterana). A coleção constará de uns 70 fascículos³³.

Por fim, é importante salientar também que é digna de nota a contribuição prestada à hermenêutica latino-americana pela revista *Estudos Bíblicos*, da Editora Vozes, tendo como editor responsável o Frei Ludovico Garmus, além de competente conselho editorial, que conta com a contribuição de biblistas católicos e protestantes. Por meio de artigos dentro de temáticas específicas, a revista é publicada quatro vezes ao ano, e tem sido muito utilizada na pastoral bíblica e em sala de aula, nos cursos de graduação em Teologia.

Considerações finais

Não se pode esquecer que, na América Latina, igrejas e setores de igrejas envolvidas no conservadorismo subsidiaram e subsidiam ainda hoje argumentos ideológicos que as mantêm em sua zona de conforto, cada vez mais fechadas em si mesmas. Amedrontadas diante dos inúmeros desafios do secularismo e da indiferença religiosa do mundo atual, cultivam expectativas carismáticas messiânicas de cunho escatológico, totalmente alienadas do entorno social. Esse fenômeno tem, inclusive, ressurgido com muita intensidade no final do século XX e princípio do século XXI, quando ondas de conservadorismo voltam a aparecer em toda parte.

Contudo, a teologia latino-americana, bem alicerçada numa hermenêutica bíblica decolonializada, fincou raízes na formação teológica e bíblica de homens e mulheres, alguns dos quais citados nesse artigo, sensibilizados com a causa do sofrido povo de nosso continente. Essas pessoas, hoje, lecionam e pesquisam no campo epistemológico da teologia, e da Bíblia, em programas de mestrado e doutorado em Teologia e Ciências da Religião em universidades católicas e protestantes do Brasil e

³³ O livro editado em que aparece na contracapa o texto citado é: CROATTO, J. Severino. *Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Trad. Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998. contracapa. (v. II: 40-55: A libertação é possível).

de outros países. Há, inclusive, muitos que fazem ecoar seus estudos acadêmicos para suas respectivas igrejas e movimentos eclesiais.

Pode-se inferir, a partir deste breve artigo, que a teologia e a hermenêutica bíblica decolonializadas continuam vivas no continente latino-americano, disseminadas – de muitos modos – em diferentes setores da sociedade, com forte poder político desalienador e libertador. Fica, portanto, o desafio para que seja ainda mais estudada e a pesquisa continue sendo aprofundada.

Referências

- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- AQUINO, Rodrigo Bibo. *Missão Integral em poucas palavras*. Joinville: BTBook's, 2013. Disponível em: <<http://bibotalk.com.br/textos/missaointegral.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2018.
- ASSMANN, Hugo. Por uma Teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.
- CROATTO, J. Severino. *Isaias – A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Trad. Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998. contracapa. (v. II: 40-55: A libertação é possível).
- CROATTO, José Severino. *Êxodo – uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- SILVA, Valmor da. Leituras do Êxodo na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs). *Libertação – liberdade*. Novos olhares: contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.
- DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. *Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica*. 2011. Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/95973/299229.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 31 maio 2018.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)*: implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LIBANIO, João Batista. Trinta anos de Teologia: reflexão pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.
- PACTO DE LAUSANNE. Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/credos/Pacto_de_Lausanne.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2018.
- PADILLA, C. René. *Missão integral*: ensaios sobre o Reino e a Igreja. Londrina: Descoberta, 2005.
- RICHARD, Pablo. Milton Schwantes: un obrero de la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe. En reconocimiento a su vida e su trabajo. In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões Sociais da fé do Antigo Testamento: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TAMEZ, Elsa. *A Bíblia dos oprimidos: a opressão na teologia bíblica*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- _____. *La biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San Jose de Costa Rica: DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones), 1979. Disponível em: <<https://archive.org/details/labibliadelosopr00tame>>. Acesso em: 29 jul. 2018.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3341>

TEOLOGIA LITÚRGICA DA LIBERTAÇÃO¹

The Liturgical Theology of Liberation

Cláudio Carvalhaes²

Resumo: Neste artigo o autor desenvolve um pensamento litúrgico-teológico que envolve conteúdo e formas metodológicas visando propor a criação de uma teologia litúrgica da libertação. A teologia da libertação latino-americana forjou um vasto campo de conhecimento teológico, mas nunca esteve plenamente interessada no campo da liturgia. Para preencher esse vazio, o autor propõe pensar a teologia da libertação a partir de uma *práxis litúrgica*, ou seja, como a vida toda dos pobres, *se vivida* toda na prática litúrgica pode se tornar o primeiro passo da teologia, fazendo assim o pensamento litúrgico/teológico o segundo ato teológico. Para isso, é preciso se refazer o entendimento da liturgia para que ela não seja somente o lugar da repetição da tradição, mas fundamentalmente o lugar onde a vida toda é vivida em cantos, orações e rituais que vão para além da tradição e também assumem o cotidiano e as crenças populares. Se a liturgia se torna a ritualização sagrada do que se vive amplamente no cotidiano, a partir das experiências todas de vida e de morte, a correlação entre a práxis/pensamento litúrgico e o pensamento/práxis teológico acaba por refletir o povo que vive e inventa a vida com Deus. No cerne dessa teologia litúrgica se encontra o corpo, microcosmo da terra e do universo, um mundo entre tantos mundos intermediários e relações complexas. O articular essa lacuna, depois de 50 anos de história da teologia da libertação latino-americana, mostra ser essa teologia vital, e ainda mais necessária para os nossos tempos.

Palavras-chave: Teologia litúrgica da libertação. Corpos. Ritual. Metodologia. Decolonialismo.

Abstract: In this article the author develops a theological-liturgical thought which involves content and methodological forms aiming at the creation of a liturgical theology of liberation. Latin American liberation theology forged a vast field of theological knowledge but never was fully interested in the field of liturgy. To fill this void, the author proposes to think of liberation theology based on a *liturgical praxis*, that is, considering how the whole life of the poor, *if lived* totally in liturgical practice can become the first step of theology, thus making the liturgical/theological thinking the

¹ O artigo foi recebido em 05 de junho de 2018 e aprovado em 30 de junho de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Tradução do inglês: Luís Marcos Sander, com apoio do PROEX/CAPES.

² Professor Associado de Liturgia, Union Theological Seminary em Nova Iorque. Natural de São Paulo, Brasil. Contato: ccarvalhaes@uts.columbia.edu

second theological act. For this, it is necessary to rethink the understanding of liturgy, so it can be not only a place of repetition of tradition, but fundamentally the place where life is lived in songs, prayers and rituals which go beyond tradition and also include daily life and popular beliefs. If liturgy becomes the sacred ritualization of that which is broadly lived out in daily life, based on all the experiences of life and death, the correlation between liturgical praxis/thought and theological thought/praxis ends up reflecting the people who live and invent life with God. At the center of this liturgical theology one encounters the body, the microcosm of the earth and of the universe, a world among so many intermediate worlds and complex relations. Articulating this void, after 50 years of the history of Latin American theology, shows that this theology is vital, and even more necessary for our times.

Keywords: Liturgical theology of liberation. Bodies. Ritual. Methodology. Decolonialism.

Graças a Deus, choveu no sertão. Graças a Deus, o milho brotou. Graças a Deus, o gado não morreu. Graças a Deus, estou curada. Deus, como chuva, milho, gado vivendo, cura... Deus, como esmola, ajuda, pão. Deus, como pedindo em mim, pedinte nos outros(as). Deus, como comida. Deus, como carência, sem onipotência nem ciência... Deus, como trabalho, casa, companheiro... quebra minha solidão, grita comigo, suspira comigo, busca comigo. (Ivone Gebara)

A verdadeira libertação cristã é descoberta e promovida na liturgia, e somente na liturgia. (Ignacio Ellacuría)

Introdução

O teólogo e biblista José Comblin conta uma história sobre um camponês no Brasil que ia à igreja a cada domingo e se queixava de que todos os textos bíblicos e litúrgicos não tinham nada a ver com eles, mas, em vez disso, davam toda a razão ao sacerdote.³

A queixa desse camponês pode ser feita a nós também. Será que os textos que usamos nas liturgias servem mais para manter a tradição ou para cuidar dos pobres? São usados para manter a posição das classes média e alta ou para se solidarizar com os pobres? Nossas escolhas nunca são neutras, visto serem sempre assinaladas por marcadores sociais que definem nossas posições sobre hierarquias, raça/racismo, sexismo, sexualidades, gênero e cultura. O Deus em que acreditamos mostra-se claramente em qualquer imaginária neutralidade que se esconde nas escolhas teológicas e litúrgicas que sempre fazemos.

³ “Não pode ser que a Bíblia sempre dê razão ao padre e nunca a nós, os camponeses. Acho que o padre não lê tudo, mas escolhe o que lhe convém”. E assim foi: “os textos propostos pela liturgia eram textos selecionados e os pregadores comentavam o que lhes convinha. Ora, o que interessava aos camponeses era justamente o resto, aquilo que os clérigos não liam e muito menos comentavam”. COMBLIN, José. *Introdução geral ao COMENTÁRIO BÍBLICO, Leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres*. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 15.

O pensador da teologia negra James Cone nos lembra sempre que a teologia nasce onde há dor. Sua fala se associa profundamente com a teologia da libertação latino-americana. A teologia deve nascer no meio do povo sofredor e a partir deles o evangelho se refaz e deve ser relido. Fazer teologia sem ouvir o sofrimento e a dor dos abandonados no mundo a partir dos piores lugares do mundo é fazer teologia de classe, que se envolve com o pensamento, mas não ouve o estômago, lança-se aos recursos bibliográficos, mas não ouve o grito de quem tudo perdeu. Sem ouvir a dor de quem sofre, não podemos fazer teologia, não podemos cantar um cântico novo, não podemos orar.

Para fazer e continuar a fazer esse caminho, temos de continuar a seguir Jesus Cristo de Nazaré, que nasceu como imigrante indocumentado e refugiado e que nos disse: “Porque tive fome, e me destes de comer [...]”⁴. Precisamos seguir a Bíblia Hebraica, que no livro de Provérbios 31.8-9 nos diz: “Abre a boca a favor do mudo, pelo direito de todos [...] faz justiça aos pobres e necessitados”.

Não podemos nos dar o luxo de fazer qualquer trabalho sem estarmos incluídos no fluxo de movimentos sociais e de pensadores e pensadoras que fazem trabalhos de interseccionalidade juntando formas de poder, ecologia, raça, classe, gênero, sexualidade, política, religião etc. Essa interseccionalidade exige que nós teólogos e teólogas litúrgicos, ou qualquer teólogo ou teóloga, nos envolvamos em processos de muitos diálogos que vão além de nosso campo e nos arrisquemos em outras fontes de conhecimento e sabedoria em busca de novas formas de libertação, rumo a uma teologia litúrgica da libertação.

Assim, situo-me no que o liturgista teológico Don Saliers chama de “críticas morais e políticas liberacionistas da liturgia cristã” e “ambiguidade da formação litúrgica”, continuando a reforçar o que ele reafirmou quando disse que “a teologia litúrgica sofre quando deixa de reconhecer questões ‘ocultas’ de poder e as histórias malformativas da prática”⁵.

As histórias de quem? Uma busca pela metodologia

A busca da liturgia não tem a ver apenas com a maneira como vemos o campo da liturgia, mas primordialmente como vemos, sentimos e concebemos o mundo. A maneira como vemos/sentimos o mundo molda nosso trabalho intelectual, emocional e nossas agendas, interesses e compromissos. A teóloga litúrgica católica brasileira Ione Buyst diz que a própria questão de nossa pesquisa define nosso caminho, nosso *meta-hodos*. Nossas pesquisas e metodologias mostram onde estamos posicionados. Jonathan Z. Smith diz que os rituais orientam nossos corpos e nos fazem prestar aten-

⁴ Mateus 25.35-36: “Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; estava nu, e me vestistes; preso, e fostes ver-me”.

⁵ SALIERS, Don. Afterword: Liturgy and Ethics Revised. In: ANDERSON, E. Byron; MORRILL, Bruce T. *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch before God: Essays in Honor of Don E. Saliers*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998. p. 214.

ção. Meu trabalho segue Smith na medida em que a ritualização de uma perspectiva da teologia da libertação nos ajuda a prestar atenção e nos envolver na vida dos pobres.⁶

Outra questão fundamental é como olhamos a história. Bryan D. Spinks diz que a maneira “[...] como imaginamos o passado é mediada, até certo ponto, por nossas próprias concepções, necessidades e preocupações presentes, tanto conscientes como inconscientes [...] o passado é sempre reconstruído através das lentes do presente”⁷. Assim, se o passado é “reconstruído através das lentes do presente”, é preciso saber quais são as lentes com as quais lemos nosso tempo presente. Na maioria das vezes, o campo litúrgico vê tanto o tempo presente como o passado ou o futuro como algo a ser entendido no interior da disciplina e por isso o tempo é aistórico, pois a liturgia explica a liturgia a partir de si mesma. A igreja entende-se pela eucaristia e a eucaristia pela igreja. A liturgia não é analisada pela pulsão do presente, da história, dos embates e desafios do mundo, mas é entendida como justaposição sagrada e eterna entre seus elementos internos: a pregação em relação com a eucaristia, a confissão com o batismo etc.⁸

As fidelidades às denominações cristãs desempenham um papel fundamental nessa forma de se pensar a pesquisa litúrgica histórica. Busca-se a história dentro da história da igreja e, nesse jogo de espelhos, as divisões internas são fundamentais para a manutenção de uma identidade interna, excludora e divisiva. Trazer elementos históricos sociais como o genocídio indígena ou o racismo que mata os negros no Brasil para dentro da liturgia seria colocar em risco a sagrada liturgia da igreja, que se pretende ser a-histórica e politicamente neutra.

Se de um lado temos igrejas que não mudam sua liturgia escrita, de outro lado temos liturgias não escritas, semirrígidas, que se alteram de alguma forma a cada domingo, mas mantêm sua estrutura básica. No Brasil, com o advento da divisão política do país em tempos de eleição presidencial, a questão histórica tem mudado e igrejas tem relido seu presente histórico a partir de sua posição política. Se a questão política é ainda muitas vezes deixada de fora da liturgia entre os protestantes e católicos, assim não acontece com os movimentos pentecostais e neopentecostais, que evidenciam sua leitura do presente a partir de movimentos de oposição a outros setores da sociedade. A rigidez litúrgica mantém-se pela rigidez da interpretação teológico-político-partidária. Por isso também é difícil pensar em mudanças litúrgicas, pois a ideia de que a pessoa está ou dentro ou fora do círculo interno da verdade reflete as formas passivo-agressivas de comportamento que às vezes temos no campo da liturgia. O legalismo teológico é também o legalismo litúrgico. Pois são as ações culturais, ritualizadas e performatizadas que sustentam as estruturas do próprio edifício da fé onde se assenta

⁶ SMITH, Jonathan Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago, 1992. p. 103.

⁷ SPINKS, Bryan D. *Imagining the Past: Historical Methodologies and Liturgical Study*. In: BERGER, Teresa; SPINKS, Bryan D. *Liturgy's Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013. Kindle Edition, p. 6.

⁸ Veja minha análise em *Eucharist and Globalization: Redrawing the Borders of Eucharistic Hospitality*. Oregon: Wipf and Stock; Pickwick, 2013; *What's Worship Got To Do With It? Interpreting Life Liturgically*. Oregon: Cascade, 2018.

todo o prédio do cristianismo. Por isso as liturgias e os rituais religiosos são mantidos em estruturas e padrões já conhecidos pelos seus membros, para assim criar uma certa identidade religiosa e não serem contestados. Entretanto, essas estruturas litúrgicas tradicionais de nenhuma ou pouca alteração, tentam esconder qualquer perspectiva social, econômica, de gênero, sexual, racial e de classe. Diferenças litúrgicas não se discutem, pois o poder litúrgico da tradição é a marca identitária e de controle do povo que frequenta as igrejas. No campo litúrgico, as apostas são sempre muito altas, e as consequências da dissensão podem ser literalmente desastrosas.

Não obstante, precisamos continuar nos envolvendo com a tradição através de rupturas e continuidades, já que tanto a fidelidade como a traição fazem parte mesmo da definição de “tradição.” Às vezes, a única maneira de ser fiel à tradição é traí-la de modo que ela possa continuar. Isso quer dizer que a traição está no âmago da preocupação metodológica com a sobrevivência da teologia litúrgica. Pequenas e grandes mudanças estão ocorrendo no campo da liturgia. Por exemplo, o livro *Meeting Mystery*, de Nathan Mitchel, diz que a liturgia é mundana, traindo, assim, a noção da “sagrada” liturgia, e de que a liturgia só pode ser explicada pela liturgia. Se a liturgia é mundana, então ela é explicada pelas coisas que ocorrem no mudo. Assim, o lugar “interno” da liturgia precisa dialogar com o lugar “externo” dela mesmo, pois ambos os lados a definem.

Por isso que Martin D. Jean diz que está havendo uma mudança importante no tocante à metodologia histórica da liturgia. Ele diz: “O impacto de mudanças importantes na historiografia (por exemplo, as guinadas para a história social e a história de gênero) sobre o trabalho dos historiadores da liturgia e sobre como eles imaginam e expõem o passado”⁹. Essa é uma guinada fundamental, mudança essa que tem que continuar e se expandir para que inclua também as histórias do racismo, homofobia, divisões de classes e as histórias das pessoas que vivem nas margens de nossa própria história. Até agora, o espelho dessa historiografia litúrgica, como mencionou Martin D. Jean, consegue, na maioria dos casos, mostrar o reflexo de nós mesmos, sendo esse “nós” aqueles que são brancos e vivem na parte rica do norte do globo.

Está na hora de mostrarmos as histórias dos colonialismos todos, dos genocídios nunca considerados, dos pobres, negros e negras, latinos e latinas, queers, das pessoas com deficiência, dos trabalhadores camponeses, e das histórias de abuso da terra, todas essas histórias retomadas por histórias litúrgicas inclusivas para que se alterem as liturgias de livros de adoração e oração comum, de modo que possamos nos ver como realmente somos, um povo plural de tantas e inusitadas maneiras e assim conseguirmos ver a todos nós, incluindo a terra, como um “nós” profundamente interconectado.

À medida que seguimos em frente, fica claro que a história da liturgia não pode se dar o luxo de fazer história sem os pobres. Uma de nossas tarefas é exatamente esta: ler a história do cristianismo e suas formas litúrgicas como uma história de opressão aos pobres sob o projeto litúrgico colonial. A ausência de pessoas colonizadas nas his-

⁹ JEAN, Martin D. Foreword. In: BERGER; SPINKS, 2016, p. x.

tórias da liturgia faz da fé cristã uma fé imperial e opressora, a história dos vencedores através de ritos e liturgias em nome de Deus. Assim como a ausência de mulheres torna o cristianismo um projeto patriarcal. Mary Collins, Teresa Berger, Kathleen E. Corley, Janet Walton, Marjorie Proctor-Smith, no Brasil Ione Buyst, e muitas outras nos mostraram claramente essa verdade. A falta de negros e da escravidão na história de nossas teologias litúrgicas mostra o cristianismo como um projeto racista e de supremacia branca. Desconhecer a participação histórica e de resistência de grupos marginalizados em nossa história ou permanecer apenas no caminho dourado do Norte Global mostra uma postura metodológica alinhavada com uma classe superior e que governa o resto do mundo. Da mesma maneira, desconhecer as formas litúrgicas dos grupos marginalizados nos faz pensar que o único padrão dentro da história da liturgia é uma ordem única, *ordo*, uma forma de adoração fixa, e a consequência disso é a eliminação acadêmica de uma vasta maioria de pessoas cristãs que não segue essa única e fixa *ordo*.

Como dissemos, as leituras teológicas da história apenas nos últimos 500 anos foram muitas vezes feitas pelo Norte Global, leituras essas que fizeram com que as avaliações teológicas da teologia litúrgica também ficassem subsumidas às regras de oração e crença vividas por um povo específico em contextos históricos únicos e que foram transformadas e entendidas como orações e crenças universais que o mundo todo devesse seguir. A liturgia local da Reforma, por exemplo, transformou-se na experiência litúrgica universal de Deus.

Como propus em meu livro *Liturgy and Postcolonialism*, em 2015, precisamos dar continuidade à essa guinada social e histórica. O campo da liturgia precisa expandir suas possibilidades teóricas e incluir fontes, recursos, autores e autoras que não estão no panteão fechado do Norte Global da teologia litúrgica. Em qualquer classe onde a teologia litúrgica é ensinada, é difícil achar diversidade de vozes e lugares, pois todo esse campo é dominado por homens brancos da Europa ou dos Estados Unidos. Precisamos de novos olhares, novos ouvidos e novas percepções para ver e ouvir os pobres, e falar de teologia e da liturgia.¹⁰ Pois todo pensamento feito a partir das margens implica uma metodologia específica que nos desafia a um compromisso radical que implica engajar vozes e movimentos que vêm das margens, assim como fontes e interpretações históricas, teológicas e litúrgicas que falem da dor do povo que perdeu e que sofre. Esse compromisso com os pobres direciona as formas como vemos nosso presente, nosso passado e nosso futuro.

¹⁰ Quando preparava meu curso de teologia litúrgica, pesquisei ementas de outros professores e o que pude encontrar para tomar conhecimento de referências bibliográficas lidavam, na maioria dos casos, com os nomes básicos dos mesmos 50 anos de teologia litúrgica masculina branca, com a exceção de Teresa Berger e algumas outras. Necessitamos de uma nova bibliografia para nosso campo que incluía, além das obras tradicionais, a obra de Jaci C. Maraschin, Julio de Santa Ana, Leonardo Boff, Scott Haldeman, Kristine Suna-Koro, Tissa Balasuriya, Jay Emerson Johnson, Dorothy Beatrice C. McDougall, Júlio César Adam, Tércio Bretanha Junker, Siobhán Garrigan, Marianne Moyaert, Gerald Liu e outros e outras.

Uma história decolonial da liturgia

Assim, uma teologia litúrgica da libertação precisa começar a ler a história na perspectiva dos marginalizados, das pessoas que estão no lado dos perdedores, dos subalternos, dos pobres, dos condenados da terra. Se a história também é imaginação, precisamos imaginar o que significaria para os povos colonizados do Sul receber as potências coloniais europeias cristãs desfigurando sua humanidade ao roubar sua terra, abusar de seus corpos e confiscar suas culturas.

Nas histórias do Sul do globo nos últimos 500 anos, a liturgia tem sido de fato uma forte “arma de destruição em massa” ao sustentar a colonialidade do poder de centros europeus e mais tarde juntamente com os Estados Unidos. Na verdade, o campo da liturgia não tem se confrontado o suficiente com todo o advento de massacres da colonização e o dano causado por nossas liturgias e através delas. A obra do pensador martinicano Aimé Césaire pode nos ajudar nesse tocante.

Segundo Césaire, o engajamento pleno dos europeus com o Holocausto só acontece porque a tragédia e o crime do Holocausto aconteceram contra o homem branco como a humilhação de um homem branco, algo até então só reservado para pessoas excluídas. Além da ausência ingênua, na afirmação de Césaire¹¹, de um conceito fundamental de que Hitler nunca considerou os judeus como brancos arianos propriamente ditos, seu comentário faz lembrar algo quando se considera como a flagelação e o morticínio de populações inteiras do Sul do mundo nunca são considerados em estudos litúrgicos. Não se pretende dizer aqui que não deveríamos nos envolver com a Shoah; muito pelo contrário. Aprendemos que temos que nos envolver com a Shoah em liturgias e teologias de todas as formas possíveis. Entretanto, também precisamos nos envolver com outros sofrimentos, outros crimes e outras tragédias que afetaram o Sul do mundo.

A citação de Césaire nos lembra das formas conscientes ou inconscientes pelas quais não lidamos com o Sul Global e seus marginalizados, como as pessoas que vivem abaixo da linha do Equador e seus desastres e catástrofes nunca estão na imaginação do *passado da liturgia*. É preciso que nós liturgistas criemos mais possibilidades de celebração com a liturgia da noite dos cristais, ou *Kristallnacht*, e nos lembremos do genocídio dos judeus. Entretanto, também precisamos criar liturgias que lidem com o genocídio de outros povos, frutos da colonização europeia e estadunidense, como a escravidão dos africanos, a matança em massa de indígenas, a limpeza étnica dos palestinos, a morte diária e aprisionamento dos negros, a descaso com os refugiados, o esquecimento dos traficados sexualmente, a morte povo queer etc.

Ao contarmos as histórias de genocídios e violência, também contaremos as vezes em que o cristianismo se tornou o único espaço organizador de proteção para os mais vulneráveis, os indígenas, quilombolas e negros. Por exemplo, o trabalho da corrente da

¹¹ CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. New York; London: Monthly Review, 1972. p. 3.

teologia da libertação dentro das igrejas católicas e protestantes contam histórias de solidariedade com o povo em momentos assustadores da história da América Latina.

Ao acessarmos as muitas histórias da colonização, poderemos entender melhor nosso presente e perceber como o neocolonialismo continua a dominar através de governos “democráticos” as terras e seus recursos naturais e religiosos, as pessoas e seus imaginários. Avaliando as histórias da colonização, poderemos entender que a colonialidade ainda pulsa intensamente em nosso presente e perceber como a liturgia continua sendo de muitas formas um braço do projeto colonial e a colonialidade, um organismo de supremacia branca que protege apenas a essa mesma classe racial.

Uma das questões-chave para nós teólogas e teólogos litúrgicos é o que disse o brasileiro Alfredo Bosi, a saber, o ângulo da prática e os discursos universalizantes da religião, e a ideia de que o “índio bárbaro, selvagem, antropófago – incapaz, por todos esses atributos, de gerir a própria vida, e justificando, sem maiores problemas, a dominação europeia – tanto a econômica e política como a espiritual, viabilizada pela catequese”¹². Ainda existe na fundura dos pressupostos cristãos a crença que as pessoas não sabem lidar com sua espiritualidade e por isso a liturgia é uma das ferramentas responsáveis por inibir, limitar e inviabilizar a autonomia mobilizadora da fé na vida. No culto, vale a regra: a liturgia é feita em nome do povo e não pelo povo, pois o povo não sabe como fazer a liturgia da igreja corretamente. A catequese litúrgica serve mais para a manutenção da *ordo* da religião do que para mostrar ao povo que seu destino está na sua própria capacidade de viver a fé, de orar e trabalhar também com suas sabedorias e ordens.

Nosso culto é resultado de processos dialéticos na medida em que a colonização também acarreta um processo dialético que tem a ver com diferenciadores de poder em composições complexas de figuras religiosas, econômicas e raciais. Por exemplo, a dialética se dá entre o espaço cultural, onde celebramos nosso culto a Deus como lugar sagrado, e o valor de espaço privado de propriedade de um grupo religioso, de uma certa classe. Essa propriedade privada sobrepõe-se ao valor da terra que fundamentalmente pertence a Deus. Se levarmos o aspecto escatológico de nossa fé a sério, a noção de espaço é tão fundamental quanto a noção de tempo. Quem tem a posse da terra? Quem tem acesso a ela? Quem toma as decisões? Quem está na estrutura hierárquica de poder e domínio ou quem detém a lei tanto na letra como no espírito?

Seria o culto um lugar onde a voz de Deus é única e vindo de autoridades eclesiais ou seria o culto um espaço onde Deus fala em muitas vozes? Como que essas vozes múltiplas de Deus alteraram o culto e transformam nosso senso de identidade? Quem fala em nossas liturgias? Que vozes ouvimos? Somente as identidades estabelecidas ou é lugar de identidades transitórias e que acham na terra seu lugar de encontro mais fundamental? Nossos antepassados têm alguma voz no nosso meio? É o espaço de culto um espaço que busca justiça racial? Como se dá o uso das vozes nas estruturas de poder que já estão estabelecidas? As liturgias ensinam e performatizam essas relações todas e evidenciam as limitações das vozes que participam nessas relações de poder. As liturgias

¹² BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9.

evidenciam não só as dinâmicas de inclusões e exclusões da comunidade local, mas da sociedade geral em suas mais amplas relações de poder político e visões de mundo. Na liturgia, a vida inteira se manifesta. Essas são questões levantadas pelas teologias litúrgicas da libertação.

O espaço do culto é um espaço social privilegiado na medida em que envolve identidades, lutas e modos de ser humano. No espaço do culto, abrimos uma pequena janela para descortinar aquilo que a vida é e o que ela deveria ser. Mas para entender o interior do espaço do culto, precisamos entender seu exterior. O campo litúrgico tem dito repetidamente que a liturgia só pode ser entendida pela liturgia, que a eucaristia é explicada pela igreja e a igreja, pela eucaristia. Assim, a teologia dos ritos cristãos só pode ser explicada pela tradição moldada por nossa disposição de aceitar sua autoridade. Seus próprios símbolos só se justapõem uns aos outros: batismo a pregação, pregação e ceia, ajuntamento com envio.

Entretanto, a mistura entre a justaposição de elementos litúrgicos internos com o mundo, na verdade, é essencial para nossa compreensão de uma teologia litúrgica da libertação, porque o que se propõe aqui é levar o mundo para dentro desse próprio espaço de culto e fazer seu ritual de culto, seja sua celebração ou seu luto. A ideia é entender o espaço do culto como o mundo de Deus e não apenas como o mundo da igreja, assim como entender o mundo fora da igreja como elemento litúrgico fundamental. Toda a criação é espaço litúrgico! Dessa maneira, é importante perguntar o que há em nossa cultura que determina quem nós somos, o que fazemos do mundo, como nos relacionamos com a natureza e de modo que possamos saber como e ao que prestamos nosso culto. Espero que, no pano de fundo dessa teologia litúrgica da libertação, possamos fazer novas confluências e justaposições: o chamado a adoração à busca dos mais vulneráveis, o racismo com a pregação, a imigração e os sistemas de saúde e cura com o batismo, o Estado nacional com a assembleia/*ekklesia*, a fome, a inclusão, a terra e a biodiversidade com a eucaristia, a moradia e o direito a escola ao envio. Os aspectos específicos dessas relações aparecerão com maior clareza em um trabalho futuro. Por enquanto, estou apresentando uma possível metodologia para uma teologia litúrgica da libertação. E para que esse trabalho teológico-litúrgico seja feito, precisamos nos envolver nessa criação litúrgico-teológica. É isso que faremos agora.

Teologia litúrgica da libertação

Influências

Uma teologia litúrgica da libertação não deveria causar choque. Seja pela óbvia preferência de Deus pelos pobres, seja pela insistência na contínua luta pela teologia da libertação, seja pela possibilidade de se falar de uma teologia *litúrgica* da libertação. Há fontes abundantes nas igrejas cristãs dos primórdios que exigem que cuidemos dos pobres, atentemos a eles e contestemos a riqueza e a maneira como algumas igrejas se preocuparam mais na ostentação e em embelezar o altar com ouro do que de cuidar dos pobres. A obra fundamental do padre de Sri Lanka Tissa Balasuriya

intitulada *The Eucharist and Human Liberation* talvez tenha sido a primeira teologia litúrgica da libertação. Também acredito que os trabalhos dos brasileiros Ione Buyst, Ernesto Cardoso, Julio de Santa Ana, Rubem Alves, Jaci Maraschin e Nancy Cardoso são fundamentais para o que hoje podemos chamar de teologia litúrgica da libertação.

Percebendo o presente teologicamente

Toda teologia cristã é feita a partir da encarnação de Cristo, Deus conosco. Assim, toda teologia litúrgica se inicia onde dói, ou seja, no corpo. Em seu livro *Meeting Mystery*, Nathan Mitchel diz que “o discurso litúrgico precisa inevitavelmente dar lugar ao corpo, à ação corporificada da performance ética [...] o corpo humano é o local básico da liturgia”¹³. Em toda parte, iniciamos a pensar em Deus com corpos famintos, estômagos vazios, corpos explorados de todas as formas, em termos econômicos, sociais, políticos, sexuais, raciais. Corpos transformados em coisas descartáveis, abjetas. Corpos cujo valor não reside na sua simples existência, mas sim naquilo que consegue consumir. Corpos excluídos do bem comum, vivendo debaixo de pontes ou em carros velhos, espalhados pelas ruas e sem abrigo verdadeiro. Corpos doentes sem cuidado ou assistência. Corpos com saúde mental comprometida, cujas marcas mais profundas são o abandono e a negligência. Corpos de pessoas que vivem em condições desesperadoras. Corpos negros mortos nas ruas e condenados à prisão. Corpos indígenas queimados em praça pública, corpos ricos de sexualidades diferentes, mas ameaçados e destituídos de qualquer proteção ou honra. Corpos de mulheres violentadas, de crianças escravas. Corpos de aflição, corpos de dor. Corpos cujo único valor reside na troca de bens sexuais. Corpos de quem tenta sobreviver com muito pouco, sob a pressão da perda econômica, corpos lançados para longe da terra, corpos vivendo cada vez mais com os restos que sobram para continuar respirando. Corpos usados e violados pelo Estado. Corpos destinados a necropolítica e o biopoder do Estado sem rosto e misericórdia, que determina os que irão viver e os que vão morrer.

Como podemos pensar Deus a partir dos corpos doídos de pessoas, da sociedade e da terra a partir da dor, da violação, do abuso e da exploração? Em uma celebração cultural no Union, coloquei a mesa eucarística no chão. Os muitos corpos partidos dos pobres eram nomeados enquanto eu socava o pão como corpo partido de Jesus. A cada nome em cada murro no pão, uma lágrima de quem vai sendo moído pelos poderes da morte e uma sentença do Deus conosco que vai sendo moído com a gente. Em lugar de uma oração eucarística prístina do pão “ungido” e separado do povo, uma liturgia feita no chão, junto com os desvalidos com os restos do pão que foi esmagado, conectando o corpo partido real de Jesus com os corpos partidos reais dos pobres.

¹³ MITCHEL, Nathan D. *Meeting Mystery: Liturgy, Worship, Sacraments*. New York: Orbis, 2006. p. 37, 150, 185.

Assembleia – os corpos no culto

A teologia litúrgica da libertação não é uma simples busca para responder a essa realidade usando o campo da ciência litúrgica. Certamente a reunião dominical ou em qualquer outro dia da semana não é suficiente para responder às complexidades de nossa sociedade. Na verdade, há muito pouco que pode ser feito a partir do espaço litúrgico. Entretanto, em todas as suas limitações, exageros na crença de que a linguagem mude tudo e as expectativas excessivas de que os sacramentos possam mudar tudo, o culto ainda é um evento importante realizado no mundo todo, onde os pobres podem encontrar um lugar para descansar seu corpo, aliviar a alma, encontrar sustento e ser reconhecidos pelo menos diante de Deus. O culto realiza uma *transvaloração* de entendimentos, racionalidades, emoções, valores e posições. Assim, as pessoas que são consideradas no seu dia a dia como lixo do mundo, no culto elas recobram seu valor, dignidade e honra. Pairando em torno da morte a cada dia, os pobres podem se encher de vida se a liturgia é vida! Como nas igrejas negras dos Estados Unidos, onde os cultos não são programas dominicais, mas formas de achar força e vida para sobreviver durante toda a semana de luta e morte.

O culto é um lugar de lembrança, onde nos lembramos e respondemos ao amor de Deus. No culto, os pobres e excluídos se lembram que o Deus de amor caminha do lado deles. Corpos marcados pela morte passam pelo culto pensando, sentindo, cantando e falando sobre a morte, a morte da fome, da falta de habitação, do desemprego, da ausência de assistência à saúde, da doença mental, de corpos partidos como Jesus que também partido foi. Como os discípulos, que passaram pelo vale da morte de Jesus e foram surpreendidos pela ressurreição de Jesus Cristo, assim também é a surpresa em cada culto, que no meio de tanta morte, anuncia a vida que é prometida e vivida nessa vivência de comunidade. No culto, o Espírito Santo ergue nosso espírito pesaroso e nos dá um coração repleto de alegria. Sendo sustentados pelo Espírito, passando pela morte e por todos os desastres do mundo, podemos receber e criar em conjunto possibilidades de vida nova. E essa criação da vida no meio da morte é o que chamamos de culto. Por isso o culto é a repetição dos movimentos circulares da morte e da vida. A plenitude da Sexta-Feira Santa e do Domingo de Páscoa encenada a cada vez que celebramos o culto.

O culto, se entendido como a noção cristã de religião, como *religare*, é aquilo que vincula de volta o que se desligou. A religião religa as pessoas e todas as suas realidades¹⁴, o movimento do espírito junto com o corpo, o despertar de nossas condições e possibilidades, as circunstâncias e o que está para além da nossa existência, o nosso corpo com nossa mente e alma. Religião é religação entre Deus, a terra, as várias formas do humano e todo o universo. O culto é a anulação de binários como, por exemplo, conhecimento de Deus e conhecimento de nós mesmos, imanência e

¹⁴ Essa noção amplia a noção de Jonathan Z. Smith a respeito da religião como aquilo que vincula as pessoas: SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago, 1998. p. 269-284.

transcendência, sagrado e profano, ser humano e natureza, nós e eles. O culto pode, como não sempre é, ser fundamentalmente um elo que nos ajuda a conectar-nos com as pessoas, toda pessoa, a terra, os animais, o cosmo, seres sencientes e não sencientes, com tudo que há. Essa multiplicidade de correlações é um exercício na retribuição de justiça e de ganho de conscientização contra a alienação e ideologias que mantêm as pessoas em cadeias emocionais, espirituais e materiais.

Dessa maneira, o culto e a libertação são de importância máxima, e somente então podemos entender a afirmação do teólogo salvadorenho Ignacio Ellacuría: “A verdadeira libertação cristã é descoberta e promovida na liturgia, e somente na liturgia”¹⁵. No culto surge uma profunda solidariedade; o cuidado e o reconhecimento são buscados incessantemente; a paz e a justiça se beijam. Como diz Catherine Bell, através dos rituais as pessoas podem “fazer e refazer seus mundos”¹⁶.

Culto e liturgia: *theologia prima*

Ampliemos isso um pouco. Pressupondo essa compreensão de culto, recorrerei agora à noção de *theologia prima* e *theologia secunda* de Aidan Kavanaugh¹⁷.

A teologia litúrgica primária é a obra comum da comunidade quando presta culto a Deus. O culto é o louvor de Deus e a liturgia, isto é, o conteúdo e as formas pelas quais a comunidade adora a Deus. O culto é tanto o fazer como o mostrar/exibir da vida. Richard Schechner fala da *performance* como um *showing-doing*¹⁸, uma exibição do fazer. Da mesma maneira, o fazer da liturgia é o viver da vida, sua práxis, o raciocínio dos corpos em movimento, a vida em plenitude, como acontece com o que trazemos da vida e o que nos é trazido pela vida. A exibição cultural é a manifestação desse fazer, as formas ritualizadas que mostram como a vida é feita. Em outras palavras, o culto é o fazer da vida, mostrando como a vida acontece a partir dos rituais. Já a teologia secundária é o *mostrar desse fazer*, o raciocínio a respeito da vida vivida, o pensar e o relatar de tais movimentos, palavras, gestos e ações. Assim a teologia primeira é a práxis, o fazer que mostra em suas *performances*, e a teologia segunda é a teoria, o *mostrar de um fazer*, a tentativa de elucidar o que aconteceu durante o culto.

¹⁵ ELLACURÍA, Ignacio. Liturgia y liberación. In: *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA, 2002. v. IV., p. 31.

¹⁶ BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University, 2009. p. 3.

¹⁷ “‘Teologia’ não é o primeiro resultado do fato de uma assembleia ser levada pela experiência litúrgica à beira do caos. Parece, isto sim, que o que resulta em primeiro lugar dessa experiência é uma mudança profunda na própria vida das pessoas que participam do ato litúrgico [...] Sou de opinião de que essa é a teologia nascente, teologia na primeira instância. É o que a tradição chamou de *theologia prima*. Argumentar com mentes acostumadas a conceber a teologia de tal maneira que a teologia, em sua gênese, é comunitária, e até proletária; que ela é originariamente litúrgica no contexto, em parte consciente e em parte inconsciente, que ela provém de uma experiência do quase caos, que é de longo prazo e dialética; e que é mais provável que seus agentes sejam faxineiras e lojistas do que pontífices e professores universitários – tudo isso é argumentar a contrapelo. Isso significa sustentar que a teologia que mais prontamente reconhecemos e praticamos não é primária nem seminal, mas secundária e derivativa: *theologia secunda*. Também significa sustentar que fazer teologia litúrgica está mais próximo de fazer *theologia prima* do que *theologia secunda*”; KAVANAUGH, Aidan. *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo, 1981. p. 73-74.

¹⁸ SCHECHNER, Richard. *Performance Studies*. An Introduction. New York: Routledge, 2013. p. 28.

De certa forma, essa relação pode ser comparada com a metodologia da teologia da libertação. Para as teólogas e os teólogos da libertação, a teologia é o segundo passo, já que o primeiro passo é a vida vivida pelos pobres. A analogia, neste caso, é que eu usaria o espaço das ações culturais, como quisermos definir, como um espaço privilegiado da vida de uma comunidade local que expressa e mostra a vida de uma comunidade mais ampla, um espaço privilegiado para compreender o mundo a partir de um determinado contexto local. Na teologia primária, encontram-se os corpos e as experiências das pessoas e suas aflições, suas dores, sua fome, suas doenças mentais, sua falta de teto, expressando essa totalidade da vida no culto a Deus, e dessa vivência ritual brota a luz que ilumina tanto a teologia primária como a secundária.

As comunidades refletem o pulso de seu ambiente, de suas lutas e seus desejos no culto. O teólogo liturgista brasileiro Júlio César Adam analisou a Romaria da Terra, uma liturgia feita por camponeses e movimentos de sem terra no Brasil. Para ele,

[...] liturgia não é algo que se faz tão somente com a cabeça, com ideias, com agendas litúrgicas, com notas musicais, com a tradição. Liturgia é feita com tudo isto, mas seu primeiro impulso está na busca daquilo que move as pessoas no seu dia a dia, no movimentar-se na procura de algo que falta, nos pés que dançam a vitória pelas coisas que Deus fez e faz em meio ao povo pobre, em meio aos últimos. [...] Liturgia e cotidiano estão interligados. [...] O contexto é decisivo: todo culto denuncia e festeja seu mundo e envia sua comunidade de volta para este contexto. O culto reflete – na forma e no conteúdo – este seu mundo. Quando a vida é agitada, a liturgia se molda também agitada, às vezes, inclusive, agressiva e provocativa. Se a vida é provisória e está à procura de algo, então a liturgia será uma peregrinação, uma romaria. O mundo que vem à tona no culto não é nada abstrato, mas sim apresenta, em sua crueza, o que e o porquê seus membros vivem e lutam. A Romaria da Terra não seria uma celebração de resistência e de libertação se o contexto de seus membros não tivesse nada de luta e resistência. No caso da romaria não há libertação isolada na celebração em si. Nenhum culto irá mudar o mundo se seus membros durante a semana não trazem nada de seu culto para o cotidiano e não levam nada deste cotidiano de volta para o culto no domingo¹⁹.

Nessa fala de Adam, vemos que não podemos isolar o espaço do culto apenas à realização das coisas “sagradas”. A liturgia é onde o povo sofrido está em busca e resposta a Deus. A sacralidade da teologia litúrgica da libertação não está nos ritos sagrados ou nos símbolos eclesiais, mas nos excluídos, nos desgraçados, nas pessoas que não valem nada e que vivem nos porões da humanidade, como dizia Carlos Mesters. Tanto a teologia primária como a secundária incluem o que Nathan Michel chama de “*as três liturgias distintas – mas essencialmente interdependentes*”

¹⁹ ADAM, Júlio César. Liturgia com os pés: a Romaria da Terra no Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. In: CARVALHAES, Cláudio (org.). *Teologia do culto: entre o altar e o mundo: estudos multidisciplinares em homenagem a Jaci C. Maraschin*. São Paulo: Fonte. p. 159-160 e 155.

– do mundo, da igreja e do próximo. Essa é uma razão pela qual um rito sacramental como a eucaristia jamais pode ser entendido à parte da economia e da ética²⁰.

Eu gostaria de acrescentar ao conhecido trinômio de *lex orandi, credendi e vivendi* (oração, crença e ética/vida) uma nova lei, que estou chamando de *lex ecologicus* ou *lex natura*, que é lei da relação plena de todos os organismos naturais, uns com os outros, com seu entorno físico. A terra toda e plena, *pachamama, gaia*. Nós precisamos aprender com os povos indígenas e entender a humanidade como sendo mais do que os seres humanos, e os animais como vindo de outros matizes de humanidade, considerando a ecologia inteira, com a flora e a fauna, plantas, flores e animais, pedras, espíritos e todos os rios, florestas, oceanos e mares e todo o mundo geográfico como repletos da glória de Deus tanto quanto qualquer ser humano.

Portanto o que se propõe aqui é que os e as liturgistas vejam o mundo inteiro como um espaço de culto que inclui as quatro leis que assim formam um *locus theologicus*, sem a dicotomia do *dentro e fora* do culto e a partir de uma perspectiva de quem sofre. O culto é um fazer coletivo da liturgia da vida e da morte que força a entrada nas fronteiras litúrgicas da igreja e conclama todas e todos os liturgistas a cruzar as fronteiras das mais variadas formas possíveis. A liturgia não pode mais ser explicada apenas pela liturgia ou pela igreja, mas tem de ser desafiada pelas experiências reais das pessoas, medida pelos limites da natureza e orientada pelas dores do mundo. Engajados nesses movimentos circulares de alimentação mútua, a realidade verifica a tradição quanto à sua validade e a tradição ajuda a sustentar um senso de realidade que permanece vivo e pulsante no coração de Deus e do mundo.

À luz disso, tendo o mundo inteiro dentro do espaço litúrgico e tendo a realização do rito como uma expressão da dignidade de todo o universo em cada comunidade, podemos começar a entender a liturgia como o encontro real tanto com o caos da vida quanto com Deus.

É na reunião do povo que vive à beira do caos da opressão e da pobreza, que está sempre pronto a devorá-lo, que descobrimos as orações e gestos que teologia alguma foi capaz de conceber.

À beira do caos do racismo, das lutas de classe, de sistemas falidos de imigração, do sexismo, uma comunidade se reúne para compreender sua vida, compartilhar em solidariedade mútua os respectivos sofrimentos e cantar suas canções de louvor. Como os negros que tinham somente seus *spirituals* para sobreviver debaixo da esmagadora supremacia branca nos Estados Unidos. À beira do caos, os dalit na Índia são mantidos em completa humilhação, mas uma comunidade se reúne para desfazer a homogeneidade da casta e da humilhação social com ritos de responsabilidade moral mútua.²¹

A liturgia torna-se, então, o que o sentido da palavra deveria ter se tornado, o trabalho do povo de Deus. Seu sentido etimológico como o trabalho *em nome* do povo, já não cabe mais.

²⁰ MITCHEL, 2006, p. xiii.

²¹ Para entender rituais como ação moral de responsabilidade em meio aos dalits da Índia, veja BOOPALAN, Sunder John. *Memory, Grief and Agency: A Political Theological Account of Wrongs and Rites*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

Teologia secundária

O trabalho da teologia litúrgica da libertação é duplo: expandir as fronteiras do espaço litúrgico ou que vem a ser a liturgia para que caiba a vida inteira e pensar a teologia a partir da vida vivida nesse espaço. Ela vai para uma manifestação dos sem terra e volta para sua comunidade. No culto, ela compartilha as estratégias, as canções, as palavras e os símbolos vividos naquela manifestação. As pessoas da comunidade falam sobre isso e então acrescentam suas próprias fontes religiosas, seus símbolos litúrgicos. Depois desse compartilhar, a comunidade agora tem uma percepção mais ampla de como a propriedade privada funciona, como os coronéis e o *agrobusiness* dominam e de como uma comunidade cristã pode obter linguagem e gestos para responder a essa situação. Agora ela pode orar, cantar e adorar a Deus, agradecendo a Deus pela terra, clamando a Deus pelo cuidado da terra, pedindo a Deus pela terra repartida e denunciando profeticamente os donos ilegais dessa terra.

A teologia litúrgica da libertação é, então, uma maneira de trabalhar esses objetivos do culto através do trabalho das pessoas em chamadas à adoração, litanias, ações, canções, movimentos, simbologias e gestos. É uma maneira de processar a libertação sonhada, anunciada e vivida durante esse tempo. Kavanagh costumava dizer que a liturgia é “fazer o mundo do jeito que o mundo deveria ser feito”²², e é isto que fazemos no culto: criamos liturgias que farão o mundo do jeito que o mundo deveria ser feito.

A teologia litúrgica da libertação é a teoria/prática da prática/teoria do culto. O teólogo litúrgico da libertação precisa estar presente lá, com o povo, para ver o que surge do povo, o que é necessário, como as pessoas lidam com suas próprias aflições e dores. No culto, as pessoas irão clamar pelo que esperam, sonham e necessitam. Elas irão pedir e oferecer, buscar e dar. Entoarão suas canções, e suas canções serão justapostas às canções da tradição. Trarão seus símbolos, e seus símbolos serão justapostos à Bíblia, ao pão, ao vinho. Trarão suas coisas sagradas, e suas coisas sagradas serão justapostas a coisas sagradas bíblicas. Trarão suas orações, e suas orações serão justapostas às orações dos últimos dois mil anos de orações.

A teologia litúrgica da libertação precisa fazer um levantamento do que se passa pelo corpo das pessoas dentro do corpo de suas comunidades, pois é a partir do movimento dos corpos todos que a liturgia e a teologia se fazem.

A confluência da vida e da morte vivida no corpo nas expressões litúrgicas é onde se faz a junção entre a teologia primeira e segunda. Dito de outra maneira, a Romaria da Terra é a teologia primeira, e o livro de Júlio César Adam a teologia segunda. Ou se usarmos o trabalho de Otto Maduro *Mapas para a festa*, a teologia primeira é a festa do povo e a teologia segunda foi o mapeamento dessa festa. Assim, a teologia secundária da teologia litúrgica da libertação está fundamentada na metodologia da teologia da libertação com a diferença de que a práxis se dá nas celebrações todas, nas

²² Dizem que Aidan Kavanagh disse essa frase em várias de suas aulas. Veja FAGERBERG, Dave. *Liturgy, Social Justice and the Mystical Body of Christ*. In: HAHN, Scott W.; SCOTT, David. *Liturgy and Empire: Faith in Exile and Political Theology*. Steubenville, OH: Emmaus Road, 2009. p. 207.

quermesses, nas missas, nas místicas, nas romarias, na farra do bumba meu boi, na festa dos reis, do Senhor do Bonfim, Iemanjá, festa de todos os Santos, nas peças de teatro, e em todos os ritos e festas populares brasileiras.

Temas principais na teologia litúrgica da libertação

Alguns dos mais importantes princípios para a teologia da libertação que podem ser usados para uma teologia litúrgica da libertação são, muito brevemente, os seguintes:

No método, acrescentar a vida e experiências dos pobres como uma fonte principal para nossas doxologias e como o centro organizacional para nossas ordens litúrgicas, pois a liturgia existe para as pessoas, e não as pessoas para a liturgia.

Na diferença, não aceitar contextos euro-americanos como a pretensão universal de Deus. Nossas liturgias não negarão a tradição europeia-americana, mas se basearão em contextos locais e a vida com Deus a partir da relação com os índios, os negros e as questões transversais de religiosidade, pobreza, sexualidade, gênero, economia, discriminação de pessoas com deficiência etc.

Na salvação e nos corpos, lutar pela libertação histórica demandando o que é devido para se restituir a vida e a alegria aos corpos humanos e da terra. Nossa consciência de *lugar escatológico* se dá na orientação das necessidades locais. Salvação/libertação fundamentada em Jesus Cristo, mas que se realiza através de um evento plural encontrado em comunidades inter-religiosas, estando com outros e outras.²³

Na opção preferencial pelos pobres, e continuar a ler a Bíblia a partir dos pobres e insistir que Deus se mostra claramente e preferencialmente pelos pobres.

No materialismo histórico, que é fundamental para nos ajudar a pensar as formas sociais da produção e desenvolvimento a partir da exploração da terra e dos pobres.

Nas lutas de classe, que estão no cerne deste trabalho e em como a divisão da riqueza caminha de mãos dadas com o racismo e afeta as formas pelas quais as igrejas atuam, seja como lugar identitário de classe média e alta para setores do protestantismo, como lugar de esperança de ascensão social para as classes mais pobres a partir dos movimentos neopentecostais.

Na conscientização, que é uma forma de aprender a respeito de nosso lugar no mundo, de adquirirmos uma percepção melhor dos jogos de poder e na necessária e constante conversão aos pobres. Os e as liturgistas tornam-se “intelectuais orgânicos” (Gramsci), fundamentados em trabalhos acadêmicos, mas vivendo com os pobres, que são bem versados em uma sabedoria única.

Na estética e na espiritualidade. A liturgia não é apenas objetividade, mas grande parte dela é feita daquilo que não pode ser apreendido pelo pensamento ob-

²³ A noção de inter-ser do monge budista Thich Nhat Hanh pode nos ajudar. Para ele, “nosso corpo humano contém tanto nosso corpo cósmico como a verdadeira natureza do cosmo-realidade mesma, além das palavras, etiquetas e percepções. Nosso corpo cósmico é o universo, criação e a obra prima de Deus [...] Olhando profundamente para a criação, nós vemos o criador”. HANH, Thich Nhat. *The Art of Living: Peace and Freedom in the Here and Now*. HarperCollins, 2017. Kindle Edition, p. 76. É por isso que os corpos, lugares de todo o universo, são centrais para nossas liturgias.

jetivo. Precisamos buscar uma estética da noite²⁴, o belo e o lúdico que nos sustenta quando vamos perdendo tudo. Uma espiritualidade e uma estética que sustentam a vida contra a necropolítica e o consumismo de nossa sociedade. Uma espiritualidade e uma ética que nos ajudem a voltar nossos desejos para Deus, para a terra, e nos voltar umas para as outras e uns para os outros.

Conclusão

Se o trabalho dos pobres verdadeiramente molda a assembleia litúrgica e suas ações, iremos aprender que a teologia primária é o movimento feito pelo povo no culto em resposta ao amor de Deus, às necessidades das pessoas, ao sofrimento dos corpos e da terra. Esse tipo de culto é um exercício em justiça ao darmos glória a Deus.

A pergunta final é: *a liturgia cristã pode realmente fazer tudo isso?*²⁵ Muito provavelmente não. Mas precisamos sonhar com uma realidade que não está aqui ainda. Para criar espaço para que uma nova realidade apareça, precisamos fazer algumas coisas:

Em primeiro lugar, as teólogas e os teólogos deveriam prestar mais atenção à vida cultural do povo brasileiro. Muito do que vivemos hoje em termos de política tem a ver com as formas pelas quais as pessoas entendem a vida a partir do espaço litúrgico. Qualquer análise sociológica sem a análise litúrgica dos movimentos neopentecostais brasileiros é falha, pois não entende as razões mais profundas pelas quais as pessoas vão aos cultos.

Em segundo lugar, associado ao primeiro ponto, temos que fazer parte de cultos junto com os pobres. Se mover onde eles estão, passar tempo com eles, ficar sabendo como e por que eles celebram e seguir suas teologias primária e secundária.

Em terceiro lugar, para isso, precisamos nos converter aos pobres. Novamente. Sem essa conversão, nada do que fazemos tem qualquer sentido.

Em quarto lugar, trabalhar em interseções de corpo, classe, gênero, raça, discriminação contra pessoas com deficiência, imigração-refugiados, ecologia, armas nucleares, militarismo, economia, inter-religiosas e assim por diante para entendermos como a complexidade dessas interseccionalidades corpóreas podem criar solidariedades internacionais e de potências de vida com os pobres.²⁶ Rituais são eventos que cruzam fronteiras onde estamos corporalmente implicados em chamados e respostas.

²⁴ Para uma estética da teologia litúrgica da libertação, veja *Teopoética Litúrgica e a Estética da Noite*, “*Faz Escuro Mas Eu Canto*”. Disponível em: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/articles/teopoetica-liturgica-e-a-estetica-da-noite-faz-escuro-mas-eu-canto/>>.

²⁵ “A liturgia cristã realmente faz tudo isso? A assembleia cristã em palavra e sacramento reúne seus participantes em uma visão de mundo marcada pela reorientação e pelo buraco no firmamento? A vida litúrgica possibilita um diálogo aberto, mas crítico com as outras cosmologias pelas quais vivemos? Ela propõe um conjunto de mapas radicalmente reorientados para nossa ética? Não, não necessariamente.” LATHROP, Gordon W. *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*. 2009. Kindle Locations, 2332-2333. Kindle Edition.

²⁶ CRENSHAW, Kimberle. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1.241-1.299, jul. 1991.

Espero que a sabedoria de nossa imaginação litúrgica compartilhada possa nos ajudar a ir em direção da glória plena de Deus e de uma humanidade florescente, especialmente entre os pobres e o sistema ecológico.²⁷

Que Deus nos dê graça para viver tudo isso, pois iremos precisar de muita graça!

Referências

- ADAM, Júlio César. Liturgia com os pés: a Romaria da Terra no Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. In: CARVALHAES, Cláudio (org.). *Teologia do culto: entre o altar e o mundo: estudos multidisciplinares em homenagem a Jaci C. Maraschin*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 137-167.
- BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University, 2009.
- BOOPALAN, Sunder John. *Memory, Grief and Agency: A Political Theological Account of Wrongs and Rites*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- COMBLIN, José. *Introdução geral ao COMENTÁRIO BÍBLICO, Leitura da Bíblia na perspectiva dos pobres*. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- CRENSHAW, Kimberle. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1.241-1.299, jul. 1991.
- ELLACURÍA, Ignacio. Liturgia y liberación. In: *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA, 2002. p. iv-v.
- HANH, Thich Nhat. *The Art of Living: Peace and Freedom in the Here and Now*. HarperCollins, 2017. Kindle Edition.
- JEAN, Martin D. Foreword. In: BERGER, Teresa; SPINKS, Bryan D. *Liturgy's Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2016. p. 94-114.
- KAVANAUGH, Aidan. *On Liturgical Theology*. New York: Pueblo, 1981.
- LATHROP, Gordon W. *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*. 2009. Kindle Edition.
- MITCHEL, Nathan D. *Meeting Mystery: Liturgy, Worship, Sacraments*. New York: Orbis, 2006.
- SALIERS, Don. Afterword: Liturgy and Ethics Revised. In: ANDERSON, E. Byron; MORRILL, Bruce T. *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God: Essays in Honor of Don E. Saliers*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1998. p. 15-35; 209-224.
- SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago, 1998.
- SPINKS, Bryan D. Imagining the Past: Historical Methodologies and Liturgical Study. In: BERGER, Teresa; SPINKS, Bryan D. *Liturgy's Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013. Kindle Edition, p. 133-450.

²⁷ Como diz Nathan Mitchel: “Em última análise, então, uma teologia litúrgica não começa com a reconstrução histórica, nem mesmo com nossa ‘experiência dos símbolos, ritos e textos do culto, mas com o reconhecimento sóbrio de que nós não sabemos o que estamos fazendo”. MITCHEL, 2006, p. xv.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3403>

UM TEATRO “NÃO ESPETACULAR”: PARA ALÉM DA CATARSE COLONIAL¹

A “non-spectacular” theater: beyond colonial catharsis

Marcelo Ramos Saldanha²

Resumo: Neste ensaio, pretende-se abordar o teatro “não espetacular” de Augusto Boal, compreendendo-o como uma potente forma de superação da catarse do teatro aristotélico, entendido por nós como um teatro colonial, já que, até hoje, a poética de Aristóteles é a base de um modo de produção de cinema e televisão comprometido com um modelo de colonização estética. Assim, partiremos da crítica boalina à poética aristotélica, para, então, compreender como a estética do Teatro do Oprimido se constitui ainda como uma poderosa ferramenta para a gestação de novas estéticas, provenientes dos espaços limítrofes nos quais as pessoas que antes eram espectadoras passivas assumem sua teatralidade, construindo realidade e questionando a relação das verdades prontas, das quais antes eram apenas receptoras.

Palavras-chave: Poética. Aristóteles. Augusto Boal. Teatro-fórum. Curinga.

Abstract: In this essay the intent is to deal with the “non-spectacular” theater of August Boal, understanding it as a potent form of overcoming the catharsis of the Aristotelian theater, understood by us as colonial theater, since, to this day, Aristotle’s poetics is the base of a form of production of cinema and television committed to a model of esthetic colonization. Thus, we begin with the Boal criticism of Aristotelian poetics, to, then, understand how the esthetics of the Theater of the Oppressed is still constituted as a powerful tool for gestating new esthetics coming from marginal spaces in which people who before were passive spectators, assume their teatrality, constructing reality and questioning the relation of ready truths of which before, they were mere receivers.

Keywords: Poetics. Aristotle. August Boal. Theater-forum. Joker.

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2018 e aprovado em 29 de setembro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior, Portugal. Bolsista de pós-doutorado PNPd/CAPES na Faculdades EST. Contato: marcelo.saldanha@gmail.com

Introdução

Foi o diretor, dramaturgo e poeta alemão Bertold Brecht quem iniciou a polémica entre seu teatro político e o teatro dramático teorizado por Aristóteles. Tanto que designou como aristotélica toda dramaturgia que não fosse dialética, estabelecendo uma nítida distinção entre elas e o seu *Teatro Épico*. Ao analisar o naturalismo e o drama psicológico presente na tragédia, Brecht criticou a importância desmedida que foi dada à emoção. Uma importância que não é desprovida de intenção, já que é por meio da emoção que se manipula o espectador e assim consegue-se manipular a realidade apresentada a ele. É dessa forma que a arte se torna um “sair do mundo” pela via emocional (catártica) para aceitar um outro mundo criado e apresentado por quem está habilitado a criar a dramaturgia. Para Brecht, com quem Boal concorda, o *teatro aristotélico* é, essencialmente, um teatro colonizador das subjetividades e o seu elemento catártico é o componente fundamental para que tal empreitada tenha êxito.

Em decorrência da abordagem brechtiana, a expressão *teatro aristotélico* ganhou caráter pejorativo, sendo a partir desse significado que Boal desenvolveu sua crítica ao sistema catártico aristotélico. Em seu livro *Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*, Boal criticou a passividade do espectador no teatro tradicional, entendendo-a como uma aliada das formas de opressão ideológica, chegando a descrever o teatro apresentado por Aristóteles em sua *Poética* como “um poderosíssimo sistema poético-político de intimidação do espectador”³, estabelecendo uma parede entre o palco e o público. A base do sistema aristotélico de coerção teatral está em intimidar o espectador por meio da empatia, inibindo sua participação no espetáculo e o conduzindo à reflexão, para assim eliminar suas “más” tendências ou tendências “ilegais”.⁴ Esse persiste sendo o método não apenas do teatro convencional, mas também das produções de cinema e televisão, tanto para a veiculação tradicional como para os serviços de *streaming*, o que atualiza a poética aristotélica e justifica um debate atual sobre ela.

Este ensaio é um esforço de reflexão acerca do *teatro boalino*, em especial das técnicas do teatro-fórum e do sistema curinga em sua oposição ao sistema catártico, para compreender como tais técnicas, já em meados da década de 1970, fizeram do Teatro do Oprimido o que hoje chamaríamos de teatro decolonial, no sentido de ser um teatro que busca transcender a colonialidade e gerar novas e dinâmicas relações estéticas e políticas. Assim, sem fazer um exercício anacrônico de encontrar em Boal referências teóricas que lhe foram posteriores, partiremos da contundente crítica que esse fez ao sistema catártico da poética aristotélica, buscando compreender seus argumentos e a validade deles, para então demonstrar que dessa crítica nasceram técnicas teatrais que buscaram o fim do sistema hierarquizado de teatro.

³ BOAL, A. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980b. p. 18.

⁴ BOAL, 1980b, p. 18.

A *catarse* aristotélica

Para compreendermos a crítica boalina e o que entendemos aqui como superação da *catarse* aristotélica, vejamos um pouco acerca do que Boal denominou como “sistema trágico coercivo de Aristóteles”, iniciando pela clássica definição da tragédia. Segundo Aristóteles, a tragédia consiste na

imitação de uma ação importante e completa, de certa extensão; [que] deve ser composta num estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada uma de suas formas; na tragédia, a ação é apresentada, não com a ajuda de uma narrativa, mas por atores. Suscitando a compaixão e o terror, a tragédia tem por efeito obter a purgação dessas emoções⁵.

Nessa definição, encontramos os aspectos formais da tragédia e a apresentação de dois conceitos fundamentais para a compreensão do sistema trágico de Aristóteles: a *catarse* e a *mimesis*. O primeiro conceito é apresentado quando o filósofo fala de purificação (purgação) das emoções de compaixão e o terror como o resultado desejado da tragédia. Assim sendo, a qualidade da tragédia depende diretamente de sua capacidade de gerar essa purgação, um termo médico relativo a uma descarga afetiva com funções terapêuticas. Contudo, tal purificação não quer dizer libertação dessas mesmas emoções, já que o espectador pode vivenciar várias vezes a mesma experiência ao repetir o mesmo espetáculo. Seguindo sua explanação sobre o funcionamento psicológico da prática dramática, Aristóteles entendeu que ela segue uma estrutura humana universal, e enraizada nessa natureza, a tragédia tem por finalidade satisfazer certos fins do ser humano. Dessa forma, a natureza humana define quais sejam as boas tragédias, pois essas permitem ao ser humano encontrar o *telos* de sua natureza.

Através da narrativa de ascensão, queda e transformação de um personagem ideal (o herói), a tragédia, por meio da catástrofe, deverá conduzir o espectador ao reconhecimento de seus próprios erros e à purificação de sua *hamartia*⁶. Essa personagem distingue-se das pessoas ordinárias, sendo superior a elas, mas não ao ponto de não errar. É exatamente na *falha trágica* do herói que uma cadeia de acontecimentos o leva a vivenciar uma mudança de sorte e a sofrer um golpe que altera a condução inicial do drama, podendo levá-lo à desgraça profunda, como na tragédia do Édipo Rei, de Sófocles, citado por Aristóteles em sua *Poética*⁷. É assim que o espectador, vivenciando a dupla trajetória da personagem (primeiro como um caminho de sucesso e depois como um caminho de desgraça) e movido pelo sentimento reflexo de simpatia, experimenta o sofrimento do herói, identificando-se com a personagem, ao mesmo passo que mantém seu distanciamento em relação a essa.

⁵ ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. [Citado neste artigo sempre como *Poética*]. *Poética* 1449b, 25-30.

⁶ BOAL, 1980b, p. 50.

⁷ ARISTÓTELES. *Poética*, 1452a, 24.

A finalidade pedagógica da tragédia não reside num princípio moralizador, do tipo que, por meio das narrativas da realização do mito, ensina o que não se deve fazer, mas consiste num aprender vivendo, isto é, aprender o que significa o agir em seu modo universal. Assim sendo, a tragédia não é imitação de pessoas, mas imitação das ações e da vida.⁸

Nessa relação reside o prazer trágico que se realiza num aspecto essencial da natureza humana, que é a tendência congênita para imitar. O conceito de *mimesis* atravessa toda a *Poética*, sendo uma noção encontrada na epopeia, na tragédia, bem como no ditirambo e na comédia. Na tragédia, a *mimesis* é lida diretamente com o viver, realizando-se na ação que comporta em si a boa e a má sorte, isto é, o risco. A *mimesis* sempre será a imitação de uma *práxis*. Há, nesse conceito, dois sentidos que são: a *mimesis* enquanto simulação, no sentido de exibir ou demonstrar algo, e como emulação, no sentido de seguir determinado referencial, como de um mestre, por exemplo. Diferente de Platão, que buscou excluir a expressão mimética do estado ideal por entender que a *mimesis* é um desfiguramento da verdade, uma imitação da imitação, Aristóteles entendia que ela não significa uma mera imitação, mas uma reprodução do real capaz de superá-lo, e nessa superação modificá-lo e recriá-lo. Como bem notou Boal, *mimesis* é

recriar esse movimento interno das coisas que se dirigem à perfeição. “Natureza” era esse movimento e não o conjunto de coisas já feitas, acabadas, visíveis. “Imitar”, portanto, não tem nada a ver com “realismo”, “cópia” ou “improvisação”. E é por isso que Aristóteles podia dizer que o artista deve “imitar” os homens como deviam ser e não como são. Isto é, imitar um modelo que não existe⁹.

Após a apresentação, mesmo que breve, desses dois conceitos fundamentais da *Poética* aristotélica, é importante salientar que, nela, cabe ao(a) espectador(a) o papel de ser passivo(a). Ele(a) é alvo da *catarse*, gerada nele(a) por meio da *mimesis*; afinal, na tragédia, a *catarse* é o próprio fim da *mimesis*. Por isso Boal afirma que “Aristóteles propõe uma *Poética* em que os espectadores delegam poderes ao personagem para que este atue e pense em seu lugar”¹⁰. É essa delegação de poderes que faz com que o sistema aristotélico delimite um distanciamento entre o palco e a plateia, o que acabou por definir uma forma de ser ator ou atriz e um modo de fazer teatro que, segundo Boal, nega à pessoa espectadora sua plena humanização como atuante-participante. Criou-se, nesse modelo teatral, um muro invisível entre o palco e a plateia. Para o teatrólogo brasileiro, foi a aristocracia quem aprofundou essa cisão por meio da transformação dos protagonistas, que “deixaram de ser objetos de valores morais, superestruturais, e passaram a ser sujeitos multidimensionais, indivíduos excepcionais, igualmente afastados do povo, como novos aristocratas”¹¹. Esse procedimento criou

⁸ ARISTÓTELES. *Poética*, 1450a.

⁹ BOAL, 1980b, p. 27.

¹⁰ BOAL, 1980b, p. 138.

¹¹ BOAL, 1980b, p. 14.

um muro entre os que têm algo a dizer e os que têm algo a aprender, sendo feita a apropriação do teatro pelas classes dominantes com a finalidade de promover a anulação do espírito revolucionário, conformando a plateia ao modelo de realidade que lhe é apresentado. Sempre haverá, nesse teatro, uma pessoa falante doadora de palavras e uma pessoa muda que lhe empresta os ouvidos, aos moldes da pedagogia bancária, o que leva Boal a afirmar que:

Só a transformação do espectador em protagonista impede que o teatro tenha uma função catártica. O espectador que é capaz de um ato liberador, ainda que tenha sido capaz de realizar esse ato apenas na “ficção” que é o teatro, é estimulado a realizá-lo também na vida real¹².

A barreira nascida no sistema trágico-coercivo de Aristóteles começou a ruir com o teatro de Bertolt Brecht, que, mesmo delegando à personagem o poder de atuar em lugar da pessoa espectadora, reservou a essa “o direito de pensar por si mesma, muitas vezes em oposição ao personagem”¹³. Contudo, se tal barreira foi combatida, não o foi em plenitude, pois, embora no teatro brechtiano a pessoa que atua não ignore a presença da plateia, não faz dela uma interlocutora plena. Somente no teatro-fórum, instrumento do Teatro do Oprimido, essa quebra ocorreu de maneira eficiente, pondo por terra o muro da coerção. Boal mesmo demarca a diferença entre o seu teatro e o teatro brechtiano, notadamente quanto à necessidade da ação por parte da pessoa espectadora ao afirmar que

o que é insuficiente em Brecht é a falta de ação do espectador. Seu teatro é catártico, pois não basta que o espectador pense: é necessário que ele aja, acione, realize, faça, atue. O erro de Brecht foi não perceber o caráter indissolúvel do *ethos* e da *dianoia*, ação e pensamento – ele propõe dissociar e mesmo contrapor o pensamento do espectador ao pensamento do personagem, mas a ação dramática continua independente do espectador, que se mantém na condição de espectador¹⁴.

E ainda:

O que a *Poética do Oprimido* propõe é a própria ação! O espectador não delega poderes ao personagem para que atue nem para que pense em seu lugar: ao contrário, ele mesmo assume um papel protagônico, transforma a ação dramática inicialmente proposta, ensaia soluções possíveis, debate projetos modificadores: em resumo, o espectador ensaia, preparando-se para a ação real. Por isso, eu creio que o teatro não é revolucionário em si mesmo, mas certamente pode ser um excelente “ensaio” da revolução¹⁵.

¹² BOAL, A. *Técnicas Latino-Americanas de Teatro Popular*. São Paulo: Hucitec, 1980a. p. 18.

¹³ BOAL, 1980b, p. 126.

¹⁴ BOAL, 1980a, p. 83.

¹⁵ BOAL, 1980b, p 138-139.

A aversão de Boal ao modelo aristotélico levou-o a declarar que a pessoa espectral, ser passivo, é menos que um ser humano, por isso é necessário re-humanizá-la, “restituir-lhe sua capacidade de ação em toda sua plenitude”¹⁶. Por essa razão Boal insiste no caráter revolucionário de seu teatro e subverte o sentido da palavra teatro (*thea-tron*), pondo por terra as barreiras entre quem atua e quem assiste. É assim que o teatro “se transforma em arena, onde espectadores e atores, assumidos como artistas e cidadãos, fabricam um espetáculo que pulsa em permanente movimento, como a vida: *práxis-tron*”¹⁷.

Antes de prosseguirmos nosso aprofundamento no estudo da proposta boalina, é importante fazermos uma pergunta: será justa a crítica que Boal faz do teatro teorizado por Aristóteles? Embora creiamos que as críticas que o teatrólogo brasileiro faz à teoria teatral do estagirita são fundamentadas e corretamente expostas, não podemos deixar de pontuar que a maioria delas são derivadas do fato de Boal ter interpretado a *Poética* a partir das demais obras do filósofo, em especial a *Política*. Na leitura da obra aristotélica, Boal ateu-se em especial aos conceitos de felicidade (*eudaimonia*) e justiça (*dikaioisyne*), o que nos permite concluir que suas críticas são, em boa parte, exteriores à *Poética*. Dessa forma, mesmo acolhendo ou compreendendo as razões de tais críticas, é necessário ser justo com a obra aristotélica, apresentando aqui a sistematização das objeções feitas às críticas boalinas. Afinal, ir além da catarse aristotélica não é, necessariamente, negar a contribuição do filósofo grego, tampouco, como fez Brecht, homogeneizar os saberes teatrais anteriores ao seu teatro político, mas encontrar valor noutra relação entre a pessoa atuante e o tablado, pois é essencialmente nesse ponto que ocorre a superação do muro da coerção.

Inicialmente, é importante definir que o foco da *Poética* está, principalmente, na tragédia grega, onde o estagirita apresenta a descrição e análise da prática teatral existente em Atenas do século IV a.C. Será a partir dessa análise crítico-descritiva que Aristóteles formulará sua teoria normativa sobre a tragédia grega, chegando a caracterizar o que seja ou não uma boa tragédia. Isso posto, é necessário compreender que Aristóteles centra-se na construção de uma teoria normativa acerca do drama, em específico em seu aspecto psicológico, mas não de sua utilização política (mesmo que tal utilização possa ser deduzida por meio do contexto da obra do próprio filósofo). Sua teoria baseia-se numa concepção de ser humano circunscrito no tempo e no espaço, isto é, sua teoria é acerca do homem grego do período clássico. Assim sendo, os objetivos e a estética do drama grego não se relacionam anacronicamente com as concepções de sociedade e de ser humano idealizadas noutro contexto que não o grego clássico. Baseado nesse argumento, muitos acreditam que se pode criticar o uso contemporâneo da estética aristotélica, mas não se pode atribuir ao estagirita a criação dessa proposta de uso. Essa é a ideia defendida por Toruño-Haensly¹⁸, que chega ao ponto de acusar Boal de cometer erros lógicos ao interpretar a *Poética*. Para ele, ao

¹⁶ BOAL, 1980b, p. 180.

¹⁷ BOAL, A. *A Estética do Oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, p. 164.

¹⁸ TORUÑO-HAENSLY, R. La catarsis Aristotélica y la política dramática de Augusto Boal. In: BERISTÁIN, H.; VIDAL, G. R. (Org.). *El Cuerpo, el sonido y la imagen*. México: UNAM, 2008. p. 379-396.

tratar da estética formulada pelo pai da lógica, Boal cometeu a falácia da generalização indevida ao não contabilizar em seu argumento que Aristóteles concebia que o drama poderia ser crítico de leis e de costumes, portando não sendo um simples instrumento de manutenção do *status quo*. Dessa forma, embora compreenda e exponha bem as teses aristotélicas, o teatrólogo teria se equivocado nas conclusões derivadas dessa exposição. Toruño-Haensly entende que faltou a Boal distinguir entre o projeto teórico de Aristóteles e o uso que se fez de sua teoria acerca do funcionamento psicológico do prazer dramático, que, por si só, não tem relação com seu uso político, já que a *Poética* traz em si um grande vazio quanto à abordagem política.

Realmente, é inquestionável que Boal não apenas leu a *Poética* com olhos de quem leu a *Política*, mas a leu influenciado pelas leituras críticas do contexto histórico no qual Aristóteles estava inserido. No entanto, não cremos, como também Boal não creu, que exista na *Poética* um tal vazio quanto à abordagem política, pois a despeito da intenção psicológica da descrição aristotélica, as tragédias, como salientou Hauser, são “francamente tendenciosas e não pretendem aparentar não serem. Tratam questões da política corrente e giram em volta de problemas, todos eles direta ou indiretamente relacionados com as questões candentes no momento”¹⁹. Na introdução de seu Teatro do Oprimido, Boal assinala que Aristóteles propõe “a independência da poesia (lírica, épica e dramática) em relação à política”, devendo ser estudadas em separado, isso “porque possuem leis particulares, porque servem a distintos propósitos e têm diferentes objetivos”²⁰. No entanto, Boal entende que não basta a declaração de intenções para que a realização siga o curso previsto por ele. Por isso, embora afirme que poesia e política são disciplinas completamente distintas, a própria teorização acerca dos aspectos psicológicos da tragédia parte de uma posição política. Se não podemos cometer o anacronismo de cobrar de Aristóteles uma concepção política característica do século XX, também não podemos cometer anacronismo igualmente danoso ao isolá-lo do contexto social e histórico ao qual o filósofo não deixou de estar atento, ou então, deslocar a *Poética* do restante do *corpus* aristotélico, ignorando que o autor permanece o mesmo, e que há um trânsito conceitual entre as obras, o que enfraquece o argumento de um erro lógico na crítica de Boal.

Mesmo que não acolhêssemos os argumentos boalinos acerca da catarse aristotélica, não poderíamos deixar de pontuar que o teatro derivado da análise que Aristóteles faz em sua *Poética* possui como elemento fundamental a barreira entre plateia e espectador, que não cai, mesmo que as críticas contrárias a Boal fossem incontestáveis. Portanto podemos ver que a superação da barreira característica da catarse aristotélica é um dos elementos mais originais do teatro popular proposto pelo dramaturgo brasileiro, que é a geração de outro sistema teatral, capaz de ultrapassar o uso político/opressor da catarse e, pautado em outra concepção de democracia e de humano, promover a construção de um palco realmente dialógico. A sua *Poética do*

¹⁹ HAUSER, A. *Historia social de la literatura y el Arte*. Barcelona: Guadarrama; Punto Omega, 1978. p. 114. Para fortalecer seu argumento, Hauser remete-se ao castigo de Frínico por converter a tomada de Mileto em tema de uma peça, sem que o tratamento do tema correspondesse à opinião oficial.

²⁰ BOAL, 1980b, p. 18.

Oprimido é essencialmente uma proposta para libertação, como define o próprio Boal, de um teatro no qual “o espectador se liberta: pensa e age por si mesmo”²¹.

Para entendermos como ocorre essa superação, será necessário compreender dois elementos fundamentais do arsenal estético-político do Teatro do Oprimido: o teatro-fórum e o sistema curinga.

Teatro-fórum e o encontro com a fala

Em 1973, ano em que participou da *Campanha de Alfabetização Integral*, denominada *Projeto ALFIN*, enquanto trabalhava com a técnica da dramaturgia simultânea, Augusto Boal percebeu a necessidade de quebrar com o domínio do palco por parte dos atores e das atrizes e fazer nascer outra forma de relação da plateia com o palco, a que chamou de teatro-fórum. Na dramaturgia simultânea, a companhia de teatro apresentava uma peça contendo um problema ao qual se queria encontrar uma solução. O espetáculo se desenvolvia até o ponto da crise, até o momento em que o protagonista devia tomar uma importante decisão. Nesse ponto, a peça parava e perguntava-se aos espectadores o que o protagonista deveria fazer. Cada um dava sua sugestão e as atrizes e os atores no palco improvisavam uma por uma, até que todas as sugestões se esgotassem.²² Como Boal mesmo define, nessa técnica os(as) espectadores “escrevem”, simultaneamente²³ com os atores e atrizes que representam.

No âmbito dessa prática, um fato emblemático marcou a ruptura que deu origem ao *teatro-fórum*. Uma mulher enganada por seu companheiro decidiu buscar ajuda no teatro proposto por Boal. Até então, o Teatro do Oprimido trabalhava apenas com problemas de cunho social ou econômico junto à plateia. Aceitando o novo desafio, Boal dirigiu os atores para que interpretassem a narrativa da mulher e, no ponto crítico vivido pela protagonista, interpelou a plateia na busca de uma solução. Após a interpretação das muitas opções advindas das pessoas espectadoras, uma mulher, definida por Boal como “corpulenta”, deu sua opinião: “ela tem de deixar ele entrar, tem que ter uma conversa séria com ele e depois ela pode perdoar”²⁴. Os atores e as atrizes interpretaram sua versão, mas a mulher manifestava corporalmente uma imensa inconformidade com essa atuação, que, segundo ela, não representava sua ideia. Diante dos olhares fulminantes da mulher, Boal questionou-a, disse que os atores e as atrizes tinham interpretado exatamente o que ela proporia. Discordando do diretor, a mulher retrucou: “Não foi isso que eu disse. Eu disse que ela devia ter uma explicação clara, muito clara, e só depois, de... po...is..., só depois ela devia perdoar”. Sem saber o que fazer, Boal propôs que ela subisse ao palco e encenasse a solução que achava melhor. Ela aceitou a sugestão e assim Boal narrou o resultado dessa experiência:

²¹ BOAL, 1980b, p. 181.

²² BOAL, A. *O arco-íris do desejo: método Boal de teatro e terapia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 19.

²³ BOAL, 1980b, p. 144.

²⁴ BOAL, 2002, p. 21.

Iluminada, transfigurada, a senhora gorda estufou o peito, inflou-se toda e, com os olhos fulgurantes, perguntou: “Posso?” – “Pode!” Subiu ao palco, agarrou o pobre ator-marido indefeso, que era apenas um verdadeiro ator e não um verdadeiro marido e, além disso, magro e fraco, agarrou um cabo de vassoura e começou a bater-lhe com toda força, enquanto lhe dizia tudo o que pensava das relações entre marido e mulher. Tentamos socorrer o companheiro em perigo, mas a senhora gorda era mais forte do que nós. Finalmente, deu-se por satisfeita, colocou sua vítima sentada à mesa e disse: “Agora que nós tivemos esta conversa muito clara, muito sincera, agora você vai lá na cozinha e pega a minha sopa!”²⁵.

Tal experiência demonstrou para Boal que “quando é o próprio espectador que entra em cena e realiza a ação que imagina, ele o fará de uma maneira pessoal, única e intransferível, como só ele poderá fazê-lo e nenhum(a) artista em seu lugar. Em cena, o ator é um intérprete que, traduzindo, trai. Impossível não fazê-lo”²⁶. A partir dessa experiência, o Teatro do Oprimido, que até então representava a ação por meio de atores e atrizes profissionais, passou a ser, também, teatro-fórum, no qual a pessoa espectadora converte-se em pessoa que atua. Assim, o teatro boalino passou a incluir em sua pedagogia, de forma mais intensa, a transitividade, a democracia e o diálogo, interrogando o espectador e esperando dele uma resposta, o que gerou um “espaço no qual se possa criar, aprender, ensinar, enfim, transformar”²⁷. Nasce nesse momento a descolonização do poder de atuar.

No teatro-fórum, o termo espectador é substituído pelo termo *espect-ator*. O primeiro termo sugere a existência de um ser ativo e outro passivo, enquanto o segundo denota que a mesma pessoa pode assistir ou interferir na ação cênica. Boal não desconsidera a importância da profissão do ator, mas entende que “o teatro é uma atividade vocacional de todos os seres humanos”²⁸.

Sendo um teatro-experiência, no teatro-fórum o processo de criação é mais importante que o resultado cênico, pois “o fórum é o espetáculo, o encontro entre os espectadores, que defendem suas ideias, e os atores, que contrapõem as suas”²⁹. Enquanto se constrói a cena, os envolvidos na atuação, atores e espectadores, conseguem tomar consciência da mecanização do comportamento e, por meio de exercícios teatrais e da própria encenação comunitária, na qual os(as) profissionais da atuação não possuem controle, sentimentos e sensações repressados podem encontrar espaço de fruição.

O sistema curinga e o rompimento do muro

No teatro-fórum, um facilitador, o ator curinga³⁰, estimula a participação do público e entra em cena para substituir o oprimido e buscar alternativas para o pro-

²⁵ BOAL, 2002, p. 22.

²⁶ BOAL, 2002, p. 22.

²⁷ BOAL, 1980b, p. 34.

²⁸ BOAL, 2002, p. 28.

²⁹ BOAL, 2002, p. 22.

³⁰ Uma referência à carta de baralho que tem a capacidade substituir qualquer outra em determinados jogos.

blema tratado na peça. O curinga atua como uma personagem onisciente e polímorfo, que interage na peça explicando, alterando a ação dramática, criando interações entre os atores e os *espect-atores*, permitindo que o segundo grupo participe na encenação. No exercício de sua função *maiêutica*, o curinga rompe a parede invisível que separa os dois grupos.

A realidade na qual essa personagem se enquadra é mágica, criada por ela mesma, à qual as demais personagens se adaptam. Ela poderá interpretar qualquer papel, inclusive o do protagonista, substituindo-o na ação. Podemos dizer que o curinga possui uma consciência cênica semelhante à do autor, estando acima das personagens, do espaço e do tempo das cenas, de tal forma que pode reunir em si todas as possibilidades teatrais. É importante salientar que, para atuar como curinga, o ator deve valer-se da interpretação stanislawsquiana e seu comportamento em palco deve obedecer aos critérios da verossimilhança, buscando ser o mais autêntico possível.

O sistema curinga surgiu num dos maiores sucessos do *Teatro de Arena*, a peça *Arena conta Zumbi*³¹, e foi aprimorado na montagem de *Arena Conta Tiradentes*³². Nessa obra, um importante episódio da história brasileira foi rediscutido utilizando-se de uma ótica moderna, de forma que o sistema curinga serviu como uma desorganização do espaço cênico, gerando um caos que permitia a emergência de uma nova estética. Essa técnica recebeu grande influência da ideia de reciprocidade entre educador e educando na pedagogia freiriana. Assim sendo, o curinga é, em si, um pedagogo e, como tal, comprometido com a superação do mutismo e do autoritarismo. Contudo, o teatro advindo dessa técnica não é um teatro pedagógico no sentido em que o é o teatro-propaganda, mas no sentido criativo, já que estimula o reinventar a realidade.

O uso de um personagem explicador já era conhecido do teatro mundial, contudo, diferente dessa técnica, o curinga distingue-se por seu caráter despudorado, exercendo sempre a função de oposição à atuação protagônica, como podemos perceber nas palavras de Boal:

O funcionamento da técnica [explicador] é escondido, envergonhadamente. Preferimos o despudor de mostrá-lo como é e para que serve. A camuflagem acaba criando um “tipo” de personagem muito mais próximo dos demais personagens do que da plateia: “Coros”, “narradores”, etc., são habitantes da fábula e não da vida social dos espectadores. Propomos o Curinga contemporâneo e vizinho do espectador. Para isto, é neces-

³¹ Encenada em 1965, *Arena conta Zumbi* foi escrita por Gianfrancesco Guarnieri e Augusto Boal, com direção de Augusto Boal e cenografia de Flávio Império, Luiz Kupfer, Maria Cecília C. Guarnieri, Maurice Capovilla, Rodrigo Lefèvre e Thomaz Farkas. Contou com música de Vinícius de Moraes e trilha sonora de Edu Lobo e Ruy Guerra. Essa peça teve a missão de sistematizar todas as experiências estéticas desenvolvidas pelo *Teatro de Arena*. É por isso que nela encontramos aspectos tanto do singular (o realismo) quanto do universal (os clássicos).

³² A peça *Arena conta Tiradentes* estreou em 21 de abril de 1967, tendo como tema a Inconfidência Mineira, vista aqui não em seu contexto histórico original, mas a partir dos acontecimentos da década de 1960, nomeadamente os eventos próximos, anteriores e posteriores, ao golpe militar de 1964. Foi escrita por Gianfrancesco Guarnieri e Augusto Boal, com direção de Augusto Boal, cenografia e figurino de Flávio Império, iluminação de Orion de Carvalho, trilha sonora de Caetano Veloso, Gilberto Gil, Sidney Miller e Théo de Barros.

sário o esfriamento de suas “Explicações”; é necessário o seu afastamento dos demais personagens, é necessária a sua aproximação aos espectadores³³.

Relacionando-se diretamente com o público, toda vez que a peça tende à abstração e a plateia perde a relação empática com a personagem protagonista, o curinga exerce sua função de “contrapartida” à função protagônica, desempenhando de forma polivalente qualquer das personagens da cena e sobrepondo-se à limitação do próprio protagonista, quando esse fica preso à realidade naturalista. Ele pode adiantar ou fazer regredir qualquer cena, pode criar realidades mágicas, enfim, ele “é mágico, onisciente, polimorfo, ubíquo. Em cena funciona como *menneur du jeu*, *raisonneur*, mestre-de-cerimônias, dono do circo, conferencista, juiz, explicador, exegeta, contra-regra, diretor de cena, *regisseur*, *kurogo*, etc”³⁴.

Com o sistema curinga, Boal fez uma clara opção no que tange à querela em torno da oposição de *personagem-sujeito* e *personagem-objeto*, como exposto por ele na discussão acerca da poética hegeliana e brechtiana. Segundo Boal, Hegel segue Aristóteles ao afirmar que a “ação dramática resulta do livre movimento do espírito do personagem”³⁵, de forma que as ações concretas têm sua origem na subjetividade do personagem. Essa liberdade, desconectada das forças sociais, nos remete aos personagens que “menos sentem as pressões das necessidades materiais”³⁶, como os príncipes, que, livres da preocupação dos assuntos ordinários, podem exteriorizar livremente os movimentos do seu espírito. Brecht, enquanto teórico do teatro, segue um caminho antagônico ao de Hegel. Para ele, “o personagem é o reflexo da ação dramática e esta se desenvolve por meio de contradições objetivas, ou objetivas-subjetivas, isto é, um dos polos é sempre a infraestrutura econômica da sociedade, ainda que seja o outro um valor moral”³⁷.

No Teatro do Oprimido, o curinga tem sua consciência cênica construída a partir das possibilidades que se montam a cada movimento. Sua liberdade é de outra ordem, por isso nem está esmagado pelas forças econômicas e sociais nem se vê ilusoriamente como sujeito absoluto. O curinga proclama a liberdade do personagem-sujeito. Sua atuação fala que a atividade dos indivíduos, sua *praxis*, é criadora de realidade. Essa atuação é entendida como princípio da ação, de modo que podemos afirmar que a liberdade do curinga não é ideologicamente representacional, como a de um príncipe desprovido de preocupações ordinárias ou de um operário massificado por um conceito objetivante, mas como de um indivíduo afetivo que, sentindo, cria, e criando, vive.

Como se pode bem notar, não foi interesse de Boal criar um teatro de espectadores, mas alterar o espaço cênico, fazendo dele um lugar de expressão do oprimido, de forma que esse possa ser um produtor de cultura e de novas formas de leitura da

³³ BOAL, 1980b, p. 267.

³⁴ BOAL, 1980b, p. 277.

³⁵ BOAL, 1980b, p. 211.

³⁶ BOAL, 1980b, p. 110.

³⁷ BOAL, 1980b, p. 212.

realidade. É dessa forma que o Teatro do Oprimido se tornou possibilitador de superação do hiato social, permitindo que a pessoa espectadora rompa com o papel passivo e passe a atuar na encenação, buscando, por meio do diálogo e da análise das estruturas, a superação da situação de opressão.

Considerações finais: o espaço estético de um teatro decolonial

Mesmo quando inconscientes, as relações humanas são estruturadas em forma teatral: o uso do espaço, a linguagem do corpo, a escolha das palavras e a modulação das vozes, o confronto de ideias e paixões, tudo que fazemos no palco fazemos sempre em nossas vidas: nós somos teatro.³⁸

Com essa frase, parte do discurso proferido em 2009, no dia em que recebeu da Unesco o título de *Embaixador Mundial do Teatro*, Boal reafirmou sua crença de que o tablado é o espaço estético natural para o ser humano. É a primeira invenção do ser humano, que no processo de ver-se em situação “percebe onde está, descobre onde não está e imagina onde pode ir”³⁹, isso permite ao ser humano criativo imaginar variantes para seu agir, estudar alternativas às ações de tal forma que “pode ver-se no ato de ver, de agir, de sentir, de pensar. Ele pode se sentir sentindo, e se pensar pensando”⁴⁰.

Sendo natural, o tablado foi, contudo, desnaturado ao não permitir que a plateia crie teatro, tornando necessária a deturpação criativa da relação hierarquicamente estabelecida entre o ator e a atriz e a pessoa espectadora. Para superar essa desnaturação, o teatro-fórum e o sistema curinga, dentre as muitas técnicas que formam o “arsenal” do Teatro do Oprimido, emergem como formas de abertura do espaço cênico, gerando um lugar-momento estético em que a lógica colonial é suplantada. Aqui já não cabe a noção estética como regra do gosto concebida a partir da racionalidade ocidental, mas como um espaço imaterial, formado pelas interações criativas dos seres humanos. Há nesse lugar uma dimensão onírica, na qual a pessoa sonhadora não observa, mas “penetra nas suas projeções, atravessa o espelho, [de modo que] tudo se funde e confunde, tudo é possível”⁴¹. Nesse espaço, novas criatividades são celebradas de modo livre, de forma que não mais se reproduz a cisão entre a pessoa atuante e a plateia ou entre quem escreve e quem atua, mas ocorre o retorno à essência do teatro, que é “um tablado, dois seres humanos e uma paixão”⁴², como definia Lope de Vega. Assim, o teatro é entendido como uma arte vivida, no mínimo, entre dois seres, nunca um

³⁸ “Even if one is unaware of it, human relationships are structured in a theatrical way. The use of space, body language, choice of words and voice modulation, the confrontation of ideas and passions, everything that we demonstrate on the stage, we live in our lives. We are theatre!” (BOAL, A. Message of Augusto Boal. *World Theatre Day*, 2009. Disponível em: <http://www.world-theatre-day.org/pdfs/WTD_Boal_2009.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018).

³⁹ BOAL, 2002, p. 27.

⁴⁰ BOAL, 2002, p. 27.

⁴¹ BOAL, 2002, p. 36.

⁴² Lope de Vega apud BOAL, A. *Hamlet e o Filho do Padeiro: Memórias Imaginadas*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 30.

apenas, nunca de maneira autoritária. Afinal, todo teatro é, de uma forma ou de outra, comunitário, de forma que, mesmo no monólogo, o antagonista está implícito, mesmo que fisicamente ausente. Nesse palco, os seres humanos se encontram com a palavra-ação, que, como o *Dabhar* do Antigo Testamento, traz em si o duplo aspecto de ser operante e revelador. Já não é a palavra exógena da pedagogia dos depósitos, mas uma palavra afetiva, nascida em comunidade, no encontro dos humanos com as suas situações existenciais, com a sua própria palavra-mundo⁴³. A palavra encontrada nessa relação dialógica entre os atuantes desse teatro-experiência é carregada de afeto, sendo palavra historicizada, encarnada, relacional, significada, por meio da qual ocorre a libertação dos corpos e das sensibilidades. Dessa dinâmica brota a *poiesis* do Teatro do Oprimido. Um teatro que, “devido a sua ênfase teatral como linguagem (para ser falado), mais do que como um discurso (para ser entendido), como um processo (a ser desenvolvido), mais que um produto acabado (a ser consumido)”⁴⁴, consegue ver a pessoa oprimida como sujeito atuante e não como objeto da atividade teatral.

Quando a “face obscura da modernidade”, em seu dinamismo mutante, se mostra hegemônica, impondo uma “universalidade” estética pautada nas lógicas coloniais de poder, a proposta decolonial torna-se uma exigência à arte enquanto arte-libertação. Nesse contexto, acreditamos que o Teatro do Oprimido, em seu pioneirismo como teatro que nasce dos entre-lugares, é potente para promover uma relação estética, comunitária e crítica na qual ocorre a construção de *inéditos viáveis*⁴⁵. A partir desse espaço estético, as culturas emergem enquanto culturas da vida, do movimento, da fala, da criação e da diversidade, sendo que, a partir delas, se desnaturalizam as estruturas necrófilas da colonização, que cristalizavam na pessoa oprimida uma falsa noção de si, que são impostas à realidade das pessoas. No Teatro do Oprimido, a realidade é criação, por isso não pode ser imposta, mas apenas comunitariamente gestada. Gestada como arte grávida da vida.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- BERISTÁIN, H.; VIDAL, G. R. (Org.). *El Cuerpo, el sonido y la imagen*. Mexico: UNAM, 2008.
- BOAL, A. *Técnicas Latino-Americanas de Teatro Popular*. São Paulo: Hucitec, 1980a.
- _____. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980b.
- _____. *Hamlet e o Filho do Padeiro: Memórias Imaginadas*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. *O arco-íris do desejo: método Boal de teatro e terapia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. *A Estética do Oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

⁴³ FREIRE, P. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1997. p. 11.

⁴⁴ BOAL, A. apud CHESNEY-LAWRENCE, L. Las teorías dramáticas de Augusto Boal. *Teatro: Revista de Estudios Culturales / A Journal of Cultural Studies*, v. 26, n. 26, 2003. p. 47.

⁴⁵ FREIRE, P. *Pedagogia da Esperança: um encontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 206.

- BOAL, A. Message of Augusto Boal. *World Theatre Day*, 2009. Disponível em: <http://www.world-theatre-day.org/pdfs/WTD_Boal_2009.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- CHESNEY-LAWRENCE, L. Las teorías dramáticas de Augusto Boal. *Teatro: Revista de Estudios Culturales / A Journal of Cultural Studies*, v. 26, n. 26, p. 25-55, 2013.
- FREIRE, P. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1997.
- _____. *Pedagogia da Esperança: um encontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HAUSER, A. *Historia social de la literatura y el Arte*. Barcelona: Guadarrama; Punto Omega, 1978.

Teologia e
Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3483>

“TUDO ISSO É ADORNO PARA O LUGAR...”

O GRANDE PROJETO DIACONAL E CARITATIVO DE BASÍLIO DE CESAREIA¹

“All this is a great improvement to the place...”

Basileios of Caesarea's Large-Scale Project of Welfare and Charity

Andreas Müller²

Resumo: A chamada Basíliada, fundada por Basílio Magno antes de 370, é caracterizada como maravilha do mundo por Gregório de Nazianzo. A importância dessa instituição se baseia no fato de ter sido hospedaria, casa para pessoas pobres e hospital no marco da vida monástica. O arquétipo da Basíliada provavelmente deve ser identificado como os mosteiros pacomianos no Egito, que ofereciam uma combinação semelhante de várias instituições. O ex-soldado Pacômio pode ter sido influenciado na criação desse novo tipo de convento a partir do leiaute dos acampamentos militares romanos. O *valetudinarium* desses acampamentos provavelmente serviu de inspiração para os hospitais dos mosteiros. Basílio concebia o mundo inteiro como um mosteiro. Por isso organizou os subúrbios de Cesareia à imagem de um convento. Entretanto, ele não criou novas formas de instituições. A interpretação da Basíliada como maravilha do mundo é compreensível, pois oferecia uma combinação nova de elementos institucionais antigos com a *interpretatio christiana* da natureza humana. Aos pobres, forasteiros e doentes se oferecia a possibilidade de se encontrar com o próprio Deus na Basíliada.

Palavras-chave: Basílio de Cesareia. Basíliada. Diaconia. Caridade. Bem-Estar Social.

Abstract: The so-called Basileias, founded by Basileios the Great before 370, was characterized by Gregory Nazianzen as a Wonder of the World. The importance of this institution is based on the fact of having been a hostel, a house for poor people and a hospital in the mould of monastic life. The archetype of the Basileias probably has to be identified as the Pachomian monasteries in Egypt that offered a similar combination

¹ O artigo foi recebido em 14 de outubro de 2018 e aprovado em 17 de outubro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Publicado originalmente, numa versão mais extensa, especialmente quanto às notas, como “All das ist Zierde für den Ort...” Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Berlin, v. 13, n. 3, p. 452-474, 2010. Trad. Luís Marcos Sander, com financiamento do PROEX/CAPES.

² Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg e livre-docente em História da Igreja pela Universidade de Munique, Alemanha. Professor titular de História da Igreja e do Cristianismo no Primeiro Milênio na Faculdade de Teologia da Universidade de Kiel. Contato: AMueller@kg.uni-kiel.de

of varied institutions. The former soldier Pachomius could have been influenced in the creation of this new type of convent by the layout of Roman military camps. The *valeudinarium* of these camps probably served as inspiration for the monasteries' hospitals. Basileios conceived the whole world as a monastery. Thus, he organized the suburbs of Cesareia in the image of a convent. However, he did not create new forms of institutions. The interpretation of the Basileias as Wonder of the World is understandable as it offered a new combination of ancient institutional elements with the *interpretatio christiana* of the human nature. To the poor, the strangers and the sick was offered a possibility of encounter with Godself in the Basileias.

Keywords: Basileios of Cesarea. Basileias. Diakonia. Charity. Welfare.

Introdução

Ainda no século IV d.C. se localizou uma maravilha do mundo na Ásia Menor: no discurso memorial para seu amigo Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo falou de tal maravilha ao descrever a Basíliada, que deve esse nome a seu fundador. Ela merece atenção ainda nos dias de hoje, não só por causa da pessoa de Basílio, que, como se sabe, representa uma figura central da história do cristianismo da Antiguidade tardia. Embora Gregório de Nazianzo tenha estimado muito seu colega de estudos Basílio, já para ele a instituição situada diante dos portões da metrópole da província da Capadócia também era digna de nota de modo geral, como grande projeto diaconal e caritativo que era novo em sua forma.

No século IV/V d.C., a Basíliada foi objeto de grande atenção. Ainda hoje ela não falta em nenhuma exposição abrangente da história da diaconia e dos hospitais. Por isso vale a pena se ocupar de modo mais detalhado com esse empreendimento caracterizado como maravilha do mundo. Isso se justifica mais ainda porque ainda não se escreveu uma história diferenciada da diaconia do cristianismo na Antiguidade tardia que esteja no nível da pesquisa histórica atual.³ No que segue, pretendo oferecer um recorte central de tal exposição e, com isso, assentar uma segunda pedra fundamental para o projeto de uma exposição abrangente sobre a diaconia e assistência no cristianismo da Antiguidade e da Antiguidade tardia.⁴ Ao fazer isso, utilizo, em termos gerais, uma abordagem da história da cultura, mas que leva em consideração particularmente aspectos teológicos da história da diaconia.

Inicialmente, refletirei sobre as questões de historiadores da Antiguidade, especialistas em bizantinismo e historiadores da medicina: por conseguinte, será examinado o perfil institucional da Basíliada. Na segunda parte da contribuição, abordarei a questão de possíveis modelos históricos dela. Em um terceiro passo, será tematizada a

³ Afinal, a última visão panorâmica da história da diaconia na Antiguidade e Antiguidade tardia provém, em sua 2ª edição, do ano de 1895.

⁴ Um primeiro produto de meu estudo da história da diaconia no cristianismo da Antiguidade tardia é a seguinte publicação: MÜLLER, Andreas. Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im späantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 120, p. 160-186, 2009.

inserção dessa instituição na teologia dos famosos padres capadócius, que possibilita uma compreensão correta da importância e do significado da entidade.

O perfil institucional da Basiliada segundo as fontes da Antiguidade tardia

As mais detalhadas descrições⁵ da Basiliada são oferecidas pelo próprio Basílio.⁶ Em uma carta escrita provavelmente antes de 370 d.C. (*Epistula* 94)⁷, ele se dirigiu ao governador recém-instalado da província romana da Capadócia chamado Elias. Na carta, Basílio justificou seu empreendimento⁸: segundo ela, no centro se encontrava uma casa de oração esplendidamente decorada, e, em torno dela, uma residência para o diretor e alojamentos para os “servidores da divindade”. Também o próprio governador e seu séquito poderiam hospedar-se ali. Possivelmente se tratava de alojamentos para uma comunidade conventual.⁹ Substancialmente, porém, a instituição era definida por hospedarias para viajores e instalações para doentes. Uma vasta infraestrutura estava prevista para a assistência aos doentes: antes de mais nada, “enfermeiros”¹⁰ e médicos¹¹, mas também animais de carga e acompanhantes. Além

⁵ A mais minuciosa exposição se encontra, em associação com numerosas referências bibliográficas, mais recentemente em KOSCHORKE, Klaus. *Spuren der alten Liebe: Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1991. p. 306-311.

⁶ No que se segue, só levo em consideração fontes que falem diretamente da Basiliada.

⁷ Cf. Bas., ep. 94 (CUFr, v. 1, 204-207 Courtonne; especialmente 205,25-206,44). Quanto à datação de Bas., ep. 94, cf. BASILIUS VON CAESAREA. *Briefe: übersetzt, eingeleitet und erläutert von W.-D. Hauschild*. Stuttgart, 1990. v. 1, p. 218, nota 407; além disso, ROUSSEAU, Philip. *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California, 1994. p. 139s; VOLK, Robert. *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klosterstypika*. München, 1983. p. 39, por sua vez, data a fundação da Basiliada só em 372/373. Ele argumenta, apoiando-se em GIET, Stanislas. *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*. Paris: Lecoffre, 1941, com Bas., ep. 176, com a qual Basílio teria convidado Anfíloquio de Icono para a consagração. Essa suposição, porém, de modo algum pode ser depreendida inequivocamente dessa carta. Também as reflexões de Hauschild sobre a datação de ep. 94 são convincentes.

⁸ Neste contexto, Basílio não tinha, de modo algum, conflitos com o próprio governador, como CRISLIP, Andrew T. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2005. p. 103-133, p. 109, afirma erroneamente. Quanto a seus adversários, veja abaixo.

⁹ Essa é a opinião de KNORR, Uwe W. *Basilius der Große: Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*. 1968. Tese (Doutorado) – Tübingen, 1968. v. 1, p. 101s; BASILIUS, 1990, p. 219, nota 412; STEIDLE, B. “Ich war krank und ihr habt mich besucht” (Mt 25,36) [I]. *Erbe und Auftrag*, v. 40, p. 443-458, 1964; STEIDLE, B. “Ich war krank und ihr habt mich besucht” (Mt 25,36) [II]. *Erbe und Auftrag*, v. 41, (p. 36-46,99-113,189-206), p. 197, 1965, pressupõe a existência de ascetas na Basiliada. Ele até os equipara aos guardas e médicos.

¹⁰ Sob esse termo devem-se entender os chamados *paralabani*. Segundo PHILIPSBORN, Alexander. *Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens*. *Byzantinische Zeitschrift*, v. 54, p. 338-365, 1961, p. 363, eles tinham primordialmente a tarefa de procurar doentes nas ruas e estradas, levá-los para hospitais ou instituições diaconais e lavá-los; cf. também VOLK, 1983, p. 41, especialmente nota 16.

¹¹ Basílio não tinha uma atitude inteiramente positiva para com os médicos, pois eles só seriam responsáveis por uma parte das enfermidades. Doenças também poderiam ser consequência e punição para o pecado, e neste caso elas não deveriam ser tratadas por médicos; cf. STEIDLE, 1965, II, p. 110. Em consonância

disso, havia funcionários para a organização prática. A Basíliada não constituía apenas um hospital, uma hospedaria e um monastério. É preciso também imaginar a existência de instalações para o dia a dia, banheiros e oficinas¹² no terreno ocupado por ela.¹³ Basílio, que mais tarde se tornaria bispo, via nisso uma contribuição para reconstruir a região que sofria com problemas econômicos e colonização insuficiente.¹⁴ De qualquer modo, em sua época, o próprio muro da cidade de Cesareia já estava ruindo. Portanto a Basíliada era, ao mesmo tempo, um grande empreendimento econômico que beneficiava a região e um centro espiritual.

Em outras de suas cartas, Basílio designou o empreendimento como uma instituição para os pobres (*ptochotropheion*) diante da cidade.¹⁵ Ele próprio podia ser encontrado nela regularmente. Convidou hóspedes oficiais como o bispo Anfíloquio de Icônio, no marco da visita deste para a Festa dos Mártires (Festa de Eupsíquio) em Cesareia, também para ficar na hospedaria para os pobres.¹⁶

Outras informações sobre a Basíliada são dadas por Gregório de Nazianzo em seu discurso memorial para Basílio.¹⁷ Em termos de história institucional, pode-se depreender das palavras de Gregório que seu amigo organizou, de fato, uma “nova cidade” diante dos portões de Cesareia.¹⁸ Essa designação indica que o complexo tinha dimensões consideráveis. Gregório via nela um engajamento tríplice: em favor da “filantropia”, dos pobres (*ptochotrophía*)¹⁹ e dos doentes (*boéthema anthropínes asteneías*), inclusive para os doentes de lepra. “Filantropia” poderia se referir à hospedagem de viajantes mencionada por Basílio. Segundo Gregório, Basílio também

com isso, ele também de modo algum previa para seus coirmãos, no caso de doença, simplesmente um tratamento médico no *xenodocheion*; cf. Bas., *Regulae brevius tractatae* 286 (PG 31, 1284B Migne).

¹² Monges também atuavam nessas instalações; cf. *Regulae fusius tractatae* 38.41. Quanto aos monges nas oficinas, cf. também Bas., *Regulae brevius tractatae* 141 (1177 M.).

¹³ O que Basílio chama de “instalações para o modo de vida refinado” decerto deve ser interpretado como banheiros, que em todo caso faziam parte de instituições para o acolhimento de pessoas doentes (cf. abaixo).

¹⁴ Da ep. 94, em todo caso, não se podem depreender mais informações sobre a motivação de Basílio. VISCHER, Lukas. *Basilius der Große: Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*. Basel, 1953. p. 141, não indica fontes para suas observações: “As pessoas doentes da cidade não encontravam cuidados em lugar algum, e quando forasteiros passavam por Cesareia em viagem não havia um alojamento à disposição deles. Por isso Basílio elaborou o plano de erigir uma série de prédios para enfermos e estrangeiros”.

¹⁵ Cf. Bas., ep. 150,3 (CUFr, Bd. 2, 74,3 Courtonne). Em ep. 150,3 se encontra também um estímulo mais longo de Basílio para a partilha segundo Lc 3.11; Mt 10.10; 13.46; 19.21. Basílio também acentuava que se deveria deixar a administração dos bens dos pobres por conta de pessoas com essa atribuição específica. Elas teriam melhores condições de identificar os verdadeiramente carentes.

¹⁶ Cf. Bas., ep. 176 (CUFr, v. 2, 113,19-21 C.).

¹⁷ Gr. Naz., or. 43,63 (SC 384, 260-264 Bernardi). Gregório redigiu sua or. 43 cerca de dois anos após o falecimento de seu amigo e decerto procurou, por meio dela, fortalecer sua própria posição, além de traçar seu ideal do modo de vida cristão. Ainda assim, no discurso devem se encontrar informações historicamente confiáveis.

¹⁸ CRISLIP, 2005, p. 104, acentua que a localização de uma grande instituição caritativa diante dos portões da cidade seria um fenômeno inteiramente novo, pois até então as pousadas e os sopões da igreja se encontravam dentro das próprias cidades.

¹⁹ CRISLIP, 2005, p. 107, indica que o termo *ptochós* de modo algum se refere a membros da classe social inferior (*pénes*), e sim às pessoas inteiramente desprovidas de recursos e lar.

se dedicava pessoalmente aos doentes de lepra, que, em regra, foram excluídos da sociedade da Antiguidade.²⁰

Segundo Gregório, a instituição era financiada, ao menos em ocasiões pontuais, pelas pessoas responsáveis pela sociedade. Basílio conseguiu persuadi-las de que a atividade diaconal e caritativa era uma tarefa comum a todos.²¹ Informações sobre o financiamento da instituição também se encontram em outras fontes: a *Historia ecclesiastica* de Teodoreto de Ciro, escrita após 428 – que, porém, caracteriza-se por elementos legendários –, menciona um apoio da assistência prestada por Basílio aos pobres e doentes por parte do imperador Valêncio (364-378). Para essa finalidade, o imperador teria doado a Basílio as melhores terras existentes no entorno.²² Em sua correspondência, Basílio solicitou, com vistas a outros projetos em favor dos pobres, apoio estatal e isenção fiscal.²³ É de se supor que ela tenha apresentado requerimentos semelhantes para sua Basíliada.

Repassemos agora ainda as demais fontes referentes à instituição. Gregório de Nissa acentuou, em um discurso sobre seu irmão Basílio, o caráter espiritual das instalações localizadas nos arrabaldes da cidade (*proásteion*)²⁴.

Esse grande empreendimento diaconal também ainda era perfeitamente conhecido no século V.²⁵ Um dos sucessores de Basílio, chamado Firmo de Cesareia (m. em 439), falou sobre o assunto em carta dirigida a um alto funcionário (Inachios). Nessa carta, escrita antes do ano de 439, registra-se pela primeira vez o nome da instituição: Firmo falou da “Basíliada”. Alguns pobres, a saber, escravos domésticos fugitivos, teriam encontrado asilo temporário nela.²⁶ Também o historiador da igreja Sozomeno mencionou a instituição em sua *Historia ecclesiastica* redigida por volta de 450 d.C. A importante casa para abrigar os pobres (*episemótaton katagógion ptochôn*) teria sido chamada, desde o início, pelo nome de seu fundador. Seu dirigente seria um monge chamado Prapídios, que, ao mesmo tempo, atenderia muitas aldeias na função de

²⁰ Gregório de Nazianzo salientou que só as pessoas mais piedosas ainda mantinham contato com leprosos (Gr. Naz., or. 14,11 [PG 35, 872A Migne]), mas que, não obstante, eles deveriam receber assistência abnegada (Gr. Naz., or. 8.14 [PG 35, 868A-B; 876A Migne]).

²¹ Cf. ainda Gr. Presb., de Gr. Naz. 11 (CChr.SG 44, 156-158 Lequeux), segundo o qual Basílio teria inclusive fixado taxas anuais (*prosódous etesias táxas*) para o apoio da instituição por parte dos ricos. Apoios por parte de ricos também estão documentados em outras passagens de Gregório de Nazianzo (cf. Gr. Naz., ep. 211 a Ciriaco [PG 37, 348C Migne]), onde, entre outras coisas, fala-se dos fazendeiros Liriando, Ceberinas e Castor. Ciriaco deveria isentar essas áreas de tributação para assegurar a assistência aos pobres.

²² Cf. Teodoreto, h.e. IV 19,13 (GCS Theodoret, 245,12-15 Parmentier/Hansen). Quanto ao financiamento do grande projeto, cf. também KOSCHORKE, 1991, p. 309s.

²³ Cf. Bas., ep. 142 a um *numerarius* do prefeito, isto é, um contabilista do *praefectus praetorio* em Constantinopla (CUFr, v. 1, 65,10-12 C.). Basílio também pressupôs o auxílio estatal no caso da instituição para os pobres (*ptochotropheion*) em Amásia (Bas., ep. 143 [CUFr, v. 2, 65,11s C.]). Por fim, em ep. 144 (CUFr, v. 2, 66,6s C.) Basílio também fala em apoio aos pobres por parte de um funcionário do prefeito.

²⁴ Gr. Nyss., *In Basilium fratrem* (GNO X/1, 127, 20 Lendle).

²⁵ É possível que também a afirmação de João Crisóstomo de que teria procurado em vão possibilidades de tratamento para sua doença na Isáuria, mas as teria encontrado em Cesareia seja interpretada como uma referência à Basíliada; cf. Chrys., *Epistula ad Olympiadem* 4 (SC 13bis, 116-118 Malingrey).

²⁶ Cf. Firm., ep. 43 (SC 350, 166 Calvet/Gatier).

bispo (rural).²⁷ Portanto, segundo as fontes do século V, a Basíliada exercia um papel central especialmente para a assistência aos pobres. Não há mais referências explícitas posteriores ao complexo.

Não se conhecem resquícios arqueológicos da Basíliada.²⁸ Isso tem a ver com as destruições ocorridas no século XI, entre outros, e com as construções modernas erguidas sobre o terreno. Possivelmente a basílica, da qual ainda existem registros fotográficos, demolida em 1965, era um último testemunho da magnitude da Basíliada: com um comprimento de ao menos 60 m e uma largura de ao menos 30 m, ela era, em todo caso, considerada uma das construções de grande porte da Ásia Menor.²⁹

Digna de nota, porém, não era tanto a dimensão da Basíliada, e sim a combinação inovadora de hospedaria para estrangeiros, casa para os pobres e hospital em uma instituição pública, que, por sua vez, estavam associados a uma espécie de vida conventual.³⁰ Na pesquisa se usou o termo “instituição mista” para designá-la.³¹ No que segue se irá perguntar se na Antiguidade e na Antiguidade tardia houve modelos institucionais para essa instalação mista.

Modelos históricos

A pesquisa progressiva salientou especialmente uma derivação histórica intracristã do grande projeto de Basílio.³² Tal modelo estaria dado pela hospedaria para estrangeiros fundada pelo mestre paternal de Basílio e seu amigo Eustácio em Sebastia, que hoje se chama Sivas³³, situada a cerca de 190 km de distância de Cesareia.

²⁷ Cf. Soz., h.e. VI 34,9 (GCS Sozomenus, 291 Bidez/Hansen). Segundo a afirmação de Sozomeno de que Prapídios *pollàs epeskópei komas*, este último deve ter sido corepíscopo.

²⁸ Cf. as observações sintéticas em HILD, Friedrich; RESTLE, Marcell (Orgs.). *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. p. 193-195.

²⁹ Quanto à basílica de Cesareia identificada arqueologicamente, mas destruída em 1965 quando da construção de uma estrada, cf. RESTLE, Marcell. *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*: v. I. Text. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979. p. 44s.

³⁰ Cf. GIET, 1941, p. 422: “O que é próprio a São Basílio – o que surpreendeu seus contemporâneos – é a ideia destes serviços múltiplos, suas organizações, a amplitude que lhes dá.” Tradução do editor. “Ce qui est propre à saint Basile – ce qui a surpris ses contemporains –, c’est l’idée de ces multiples services, leur organisations, l’ampleur qu’il leur donne.”

³¹ Cf., entre outros, KISLINGER, Ewald. Hospital, II. Byzantinisches Reich. In: *Lexikon des Mittelalters*. München, 1991. v. 5, (p. 133s) p. 133.

³² CRISLIP, 2005, p. 120-133, dedica-se extensamente à derivação histórica da Basíliada. Neste contexto, ele discute a possível derivação de santuários de Asclépio, clínicas médicas privadas, médicos públicos, enfermarias para escravos e militares (valetudinários) e, por fim, instituições no entorno de cristãos “arianos” como Eustácio e também Maratônio de Constantinopla ou Nicomédia. Estes últimos poderiam ter ao menos estimulado Basílio a desenvolver uma instituição análoga. Crislip rejeita, com boas razões em cada caso, uma derivação direta da Basíliada de todas essas instituições. Ele supõe, isto sim, que o monaquismo seja o pano de fundo direto da instituição situada diante dos portões de Cesareia.

³³ Cf. HILTBRUNNER, Otto. Krankenhaus. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hierse-mann, 2006. v. 21, col. 882-914, col. 900. Os *ptocheía* que Macedônio teria criado já sob Constâncio II até agora praticamente não receberam atenção; cf. Soz., h.e. IV 20,2 170 B/H.

Antes de nos voltarmos para esse modelo em potencial, mencionaremos também um possível modelo do entorno dos esforços pagãos de restauração: os *xenodocheia* do imperador Juliano.

Os *xenodocheia* do imperador Juliano

Em sua conhecida *Epistula* 84 do ano de 362 d.C., o imperador Juliano conclamou Arsácio, sumo sacerdote da Galácia, a mandar erguer hospedarias para estrangeiros (*xenodocheia*) em todas as cidades, para que os estrangeiros pudessem desfrutar da filantropia pagã.³⁴ Juliano, que como imperador romano tinha buscado pela última vez a restauração do paganismo, procurou, com isso, contrapor uma ênfase clara à prática cristã do amor ao próximo. Ciente da eficiência propagandística da atividade diaconal e caritativa cristã, principalmente da hospedagem de forasteiros e do sepultamento de mortos, o imperador não só conclamou os sacerdotes da Galácia a adotar uma prática semelhante, mas também concedeu, ele mesmo, 30 mil alqueires de cereais e 60 mil medidas de vinho para toda a Galácia em favor dos pobres a serviço dos sacerdotes, dos estrangeiros e dos mendigos. Além disso, as diversas comunidades deveriam contribuir para apoiá-los em âmbito local, “pois” – assim fundamenta o imperador sua exigência – “seria uma vergonha que entre os judeus nenhum deles precisa mendigar, que os gálatas ímpios (isto é, os cristãos) ainda deem de comer aos nossos mendigos além dos deles, que nossa própria gente fique sem qualquer apoio de nossa parte diante dos olhos de todos”³⁵. Ocasionalmente se viu no programa do imperador Juliano o modelo para o grande projeto diaconal e caritativo de Basílio.³⁶ Ele teria ao menos servido de estímulo para contrapor algo à atividade caritativa pagã. Pode-se observar uma confrontação intensiva com o imperador apóstata particularmente no caso de Gregório de Nazianzo, que, entretanto, via na criação de instituições caritativas e até semimonásticas apenas uma espécie de trapaça por parte do imperador, que, de qualquer modo, teria macaqueado seus projetos dos cristãos.³⁷ Certamente houve esse tipo de situação de concorrência entre a assistência pagã e a cristã. Puramente do ponto de vista da história das instituições, porém, o projeto do imperador dificilmente pode ser comparado ao de Basílio. O interesse primordial do imperador era a hospedagem de forasteiros e o simultâneo apoio a pessoas carentes. No caso dele não há menção de um cuidado dos doentes³⁸ e tampouco de uma conexão direta entre a hospedagem de

³⁴ Quanto ao projeto do imperador Juliano, cf. recentemente KISLINGER, Ewald. Kaiser Julian und die (christlichen) xenodocheia. In: HÖRANDNER, Wolfram et al. (Orgs.). *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*. Wien: Beccar, 1984. p. 171-184.

³⁵ Juln. Imp., ep. 84 (CUFr; v. I/2, 145,17-20 Bidez).

³⁶ Cf. UHLHORN, Gerhard; HAUCK, Albert. Wohltätigkeitsanstalten. In: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. ed. Leipzig: Hinrichs, 1908. v. 21, p. 435-452, p. 437.

³⁷ Cf. Gr. Naz., or. 4,111 (PG 35, 648C Migne). Já Gregório acentuava que Juliano teria recebido dos cristãos os estímulos para suas instituições caritativas. Em or. 4,112 ele até fala de “macaqueação”.

³⁸ KISLINGER, 1984, p. 177, fala, por causa da concepção particular do imperador, de uma modificação restritiva da concepção cristã dos *xenodocheia* por parte de Juliano.

estrangeiros e o culto religioso. Por isso, do ponto de vista da história das instituições, o modelo para a Basíliada deve ser buscado alhures.

A hospedaria para forasteiros em Sebastia

A hospedaria para forasteiros em Sebastia fora erigida primordialmente para monges itinerantes, mas também para peregrinos e pobres.³⁹ Estamos informados sobre essa hospedaria principalmente por meio do “Espelho de hereges” de Epifânio de Salamina, o chamado *Panarion* (374-377)⁴⁰. Após sua entronização no cargo de bispo em 355 d.C., Eustácio tinha passado para seu ex-colega de ascese Aério (n. por volta de 300; m. depois de 375)⁴¹ a direção de uma hospedaria para forasteiros (*xenodocheion*). Na região, ela era designada como hospedaria para pobres (*ptochotropheion*). No marco da hospitalidade, pessoas feridas e inválidas também foram alojadas lá. A hospedaria foi apoiada pelos dirigentes das comunidades, sendo, portanto, mantida pela igreja. Aério já deixou a hospedaria após pouco tempo, provavelmente por volta de 360 d. C., por causa de conflitos com Eustácio.

Wolf-Dieter Hauschild sustenta, com razão, que Basílio conhecia a hospedaria. De Epifânio, contudo, não se podem depreender informações precisas sobre a estrutura dela.⁴² Faltam, principalmente, referências a uma espécie de infraestrutura clerical ou até conventual, com igreja e alas com celas, que estivessem ligadas à hospedaria para forasteiros, pobres e doentes. Não é certo que em Sebastia realmente houvesse uma instituição mista com um hospital de verdade.⁴³ Em especial, para poder explicar historicamente essa combinação característica da Basíliada, deve-se dirigir o olhar ainda para além da Ásia Menor, para uma região da qual tanto Basílio como Eustácio receberam impulsos: o Egito.

Os monastérios pacomianos

No Egito existiam, desde os anos 20 do século IV, instituições de grande porte em que se encontravam, em um complexo, instalações para doentes, estrangeiros e

³⁹ Cf. BASILIUS, 1990, p. 219s, nota 412. KISLINGER, 1984, p. 175, vê a tarefa do *xenodocheion* primordialmente no atendimento de pessoas destituídas de recursos, mas também no cuidado dos doentes.

⁴⁰ Cf. Epiph., haer. 75 (GCS Epiphanius III, 333,22-27 Holl/Dummer).

⁴¹ Quanto a Aério, cf. MEYER, Philipp. Aërius. In: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. ed. Leipzig: Hinrichs, 1896. v. 1, p. 232s.

⁴² Epifânio também nada diz sobre a época da fundação da instituição em Sebastia e a origem do conceito de hospedaria. Poder-se-ia pensar até na prática de hospedar peregrinos existente no judaísmo. Provavelmente antes de 70 d. C. já houve em Jerusalém, em uma sinagoga construída por Teodoto, filho de Veteno, uma hospedaria (*xenón*), em que se mencionam explicitamente uma despensa e uma instalação com água (para os banhos rituais?); cf. a inscrição de Teodoto (CIJ 1401) reproduzida e transliterada em KÜCHLER, Max. *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. p. 79s.

⁴³ CRISLIP, 2005, p. 129, pressupõe, p. ex., que em Sebastia não teria existido um atendimento médico real.

pessoas sem posses. Trata-se dos conventos pacomianos, em que, segundo Paládio, sete mil monges, entre outros, teriam vivido no início do século V.⁴⁴

Podem-se encontrar numerosos vestígios de engajamento diaconal e caritativo não só na *Vita* do abade fundador Pacômio⁴⁵, mas também nas regras do monastério.⁴⁶ Na primeira e mais antiga parte do conjunto de regras de Pacômio, nos chamados *Praecepta*⁴⁷, especialmente os preceitos 40 a 47 tratam do serviço aos pobres. Aí se mencionam ministros dos pobres (*Praecepta* 40), uma seção própria para os doentes (*locus aegrotantium*) e um refeitório ligado a ela (*triclinum aegrotantium*; *Praecepta* 42).⁴⁸ A seção dos doentes, onde só deveriam ficar pacientes, era separada do convento.⁴⁹ Os doentes só podiam ser visitados e cuidados por coirmãos com permissão dos anciãos do monastério.⁵⁰ Ao que parece, na seção de doentes do convento eram tratados exclusivamente monges.⁵¹ Nos escritos pacomianos não se menciona a presença de médicos dentro dos monastérios.⁵² Em compensação, também neste caso se deve supor que houvesse a possibilidade de tomar banho nas proximidades da seção dos enfermos.⁵³

⁴⁴ Pall., h. Laus. 32 (TaS 6/2, 93,8 Butler). Uma posição crítica quanto a isso se encontra em GROSSMANN, Peter. *Christliche Architektur in Ägypten*. Leiden: Brill, 2002. p. 252. Ele supõe, com base em *Epistula Ammonis* 2 e 21, que houvesse um total de dois mil monges (em *Epistula Ammonis* 2 [SH 19, 98,4 Halkin] se fala de 600 monges em Pbow, em *Epistula Ammonis* 21 de mais de dois mil monges presentes no capítulo geral [SH 19, 110,18f. H.]).

⁴⁵ Cf. *Vita Pachomii graeca prima* 28 (SH 19, 17s Halkin).

⁴⁶ Já em Jerônimo, reg. Pachom. praef. 5 (traduzido em BACHT, Heinrich. *Das Vermächtnis des Ursprungs*. Studien zum frühen Mönchtum. Würzburg: Echter, 1983. v. 2: Pachomius – der Mann und sein Werk, p. 67 – introdução à tradução de todos os textos de Pacômio para o latim do ano de 404), o pai da igreja menciona que nos monastérios pacomianos as pessoas doentes eram tratadas generosamente.

⁴⁷ As citações dos *Praecepta* são feitas segundo BACHT, 1983, p. 82-114. Na exposição, limito-me à tradução do conjunto de regras feita por Jerônimo.

⁴⁸ VOLK, 1983, p. 34, nota 46, sublinha que na tradução latina de Jerônimo o termo *valetudinarium* não é empregado para designar os hospitais nos monastérios pacomianos. Também nos excertos gregos não se encontram termos comparáveis a esse. Do ponto de vista da história das instituições, porém, não se deveriam tirar disso conclusões de muito peso. Uma instituição semelhante não necessita automaticamente de um termo semelhante.

⁴⁹ Não há nada que deponha a favor da ideia de que os doentes morassem em suas celas habituais e só fossem atendidos na seção dos enfermos. Nas *Vitae* saídas de Pacômio existem, em todo caso, comprovantes inequívocos para uma espécie de enfermaria comum. Assim, na *Vita Pachomii sahidice scripta decima* (CSCO, 2. ed., 99/100 = CSCO.C, 2. ed., 9/10, 35 Lefort) se diz que os irmãos enfermos fazem as refeições juntos em um lugar. Um irmão jovem também é levado e alimentado nesse local. A *Vita Pachomii sahidice scripta tertia* (CSCO, 2. ed., 99/100 = CSCO.C, 2. ed., 9/10, 75s Lefort) relata que o próprio Pacômio, doente de febre, foi levado ao lugar em que todos os irmãos doentes se encontravam. Lá ocorreu um conflito entre ele e Teodoro porque este último queria cobri-lo com uma coberta melhor do que aquela que cabia aos outros irmãos.

⁵⁰ Dentro da seção dos doentes parece ter havido uma espécie de despensa que é designada como *cella aegrotantium* ou *cella languentium* (*Praecepta* 53s). Por fim, nos *Praecepta atque iudicia* 5 (STGL 8, 257 Bacht) também se fala de um *locus infirmorum* (cf. de maneira semelhante também *Praecepta atque iudica* 12 [259 B.]). GROSSMANN, 2002, p. 300, interpreta esse local como um leprosário.

⁵¹ Cf. GROSSMANN, 2002, p. 255.

⁵² Cf. também GROSSMANN, 2002, p. 300. De modo geral, no monaquismo egípcio havia médicos o mais tardar na época de Paládio, p. ex. na Nítria; cf. CRISLIP, 2005, p. 14.

⁵³ Cf., entre outros, GROSSMANN, 2002, p. 301.

Também hóspedes passageiros⁵⁴ eram acolhidos nas instalações dos conventos pacomianos.⁵⁵ Provavelmente eles eram alojados gratuitamente em uma pousada própria, decerto separada, fora do monastério (*Praecepta* 50).⁵⁶ A pousada era chamada de *xenodochium*. Nela, os hóspedes também eram alimentados. No *xenodochium* eram alojados especialmente clérigos e outros monges. Só eles podiam participar da oração dos monges do próprio monastério.⁵⁷ Também mulheres (designadas como *vasa infirmiora*), pessoas seculares (*saeculares homines*) e mendigos (*debiles*) eram hospedados *in diversis locis* no convento ou na frente dele. As mulheres deveriam ser alojadas em recintos separados e trancados, “para que não surja ocasião de suspeita” (*Praecepta* 52).⁵⁸ Por conseguinte, pessoas pobres também encontravam alojamento e apoio nos monastérios, sendo, além disso, igualmente alimentados.⁵⁹

Em termos de história das instituições, a organização dos conventos pacomianos deve ter se baseado em modelos. Não é possível fazer afirmações definitivas sobre isso, entre outras razões porque os monastérios praticamente não foram pesquisados arqueologicamente.⁶⁰ Provavelmente se devem procurar modelos em especial para as enfermarias no âmbito da arquitetura militar.⁶¹

Acampamentos militares romanos

As descrições que se encontram na literatura pacomiana levaram Derwas Chitty a supor, já em 1966, que o plano de conjunto dos monastérios pacomianos se orientasse por acampamentos militares. O que depõe a favor disso é o fato de que o

⁵⁴ GROSSMANN, 2002, p. 295, distingue dos hóspedes passageiros aqueles que pretendiam entrar no monastério e, para isso, precisavam primeiro morar cerca de uma semana fora do convento em uma pousada própria (cf. *Praecepta* 49). Entretanto, não há uma referência inequívoca a uma pousada à parte, e sim só a uma estada fora do monastério; cf. o texto da edição de Bacht (92 B.): *et manebit paucis diebus foris ante ianuam*.

⁵⁵ GROSSMANN, 2002, p. 255, acentua inclusive que um *xenodochion* em todo caso fazia parte de um monastério cenobita. A arqueologia não comprova a existência de pousadas; cf. GROSSMANN, 2002, p. 297.

⁵⁶ GROSSMANN, 2002, p. 296, fala de um alojamento no “interior” do convento, mas não apresenta abonações para isso. Segundo *Vita Pachomii graeca prima* 40 (24 H.), Pacômio não deixava nem mesmo monges vindos de outros lugares entrarem no interior do monastério, mas os alojava *en tópo tini kat' idian pròs tais thýrais*.

⁵⁷ Neste sentido, *Praecepta* 51 pressupõe a fê correta. Isso, por sua vez, significa que, em princípio, essa fê não era necessária para o alojamento de hóspedes.

⁵⁸ Quando mulheres chegavam ao monastério à noite, elas não podiam mais, de modo algum, ser mandadas embora.

⁵⁹ Cf. particularmente *Paralipomena* 35 (SH 19, 160,20s Halkin), onde se fala da alimentação de pobres e forasteiros.

⁶⁰ Cf. KRAUSE, Martin. Das Mönchtum in Ägypten. In: _____ (Org.). *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit: Einführung in die koptische Kultur*. Wiesbaden: Reichert, 1998. p. 149-174, p. 157.

⁶¹ CRISLIP, 2005, p. 126s, não refletiu sobre esses possíveis precursores, mas viu, mesmo assim, nos valetudinários dos acampamentos militares também os mais próximos paralelos extracrístãos aos *xenodochia* e *nosokomeia* cristãos. Neste contexto, ele acentuou que não se deve supor que tenha havido uma influência direta do “hospital cristão” por parte da estrutura dos acampamentos militares, mas não refletiu sobre o desvio pelos pacomianos.

próprio Pacômio foi soldado⁶² e, na organização de mosteiros, podia facilmente, com várias centenas de monges, recorrer a formas organizacionais dos militares.⁶³ Também a divisão dos conventos dos pacomianos em diversas casas ou prédios com 20 a 40 monges lembra as barracas que se encontram em acampamentos militares romanos. Embora estes últimos só possam ser designados de modo muito restrito como “instituição mista”, podem-se, ao menos, observar analogias parciais com os complexos conventuais. Junto com Peter Grossmann, que pode ser considerado o melhor conhecedor dos resquícios arqueológicos cristãos no Egito, pode-se ver esse tipo de analogia a partir do exemplo das enfermarias em mosteiros e em acampamentos militares.⁶⁴ Nestes últimos, as enfermarias eram chamadas de “valetudinários”.

Os valetudinários são tidos como as únicas instituições da Antiguidade destinadas a um tratamento mais prolongado, puramente médico e não ambulatorial de pessoas doentes.⁶⁵ Tais “enfermarias” já existiam desde o final do século I a.C. em propriedades rurais e grandes domicílios urbanos, entre outros locais.⁶⁶ Elas serviam para o tratamento de escravos ou serviçais.⁶⁷ Mas os valetudinários se encontravam principalmente em guarnições fixas dos romanos.⁶⁸ Um paradigma excelente disso é constituído pelo acampamento principal de Haltern, instalado por volta do ano 5 d.C. na extremidade meridional da atual região de Münster. Essas enfermarias existiam ao longo da circunvalação do acampamento na *via principalis*. Elas se destinavam exclusivamente ao tratamento de soldados adoentados ou feridos. Portanto os pacientes provinham – de modo análogo aos mosteiros pacomianos – quase exclusivamente do acampamento.⁶⁹ As enfermarias estavam, na maioria dos casos, localizadas em torno de um pátio interno quadrado. No *valetudinarium* em Neuss, entre outros locais,

⁶² Cf. ROUSSEAU, Philip. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley: University of California, 1985. p. 58, ou *Vita Pachomii graeca prima* 4 (3,15s H.); *Vitae Pachomii bohairice scriptae* 7s (81-83 L.).

⁶³ Cf. CHITTY, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Blackwell, 1966. p. 22.

⁶⁴ Cf. GROSSMANN, 2002, p. 299: “Não é certo, contudo, que neste caso se trate efetivamente de uma espécie de hospital (*nosokomion*) ou de um *valetudinarium* como os dos acampamentos militares”.

⁶⁵ Quanto aos valetudinários, cf., entre outros, HARIG, G. Zum Problem “Krankenhaus” in der Antike. *Klio*, v. 53, p. 179-195, 1971, p. 188-194.

⁶⁶ Também há registro da existência de valetudinários nas casernas de gladiadores.

⁶⁷ Cf., entre outros, Colum., *De re rustica* XI 1,18 (COLUMELLA. Zwölf Bücher über Landwirtschaft. Buch eines Unbekannten über Baumzucht, hg. und übersetzt von W. Richter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. Bd. 3, p. 20, p. 149-152). Xenofonte critica o fato de que o atendimento médico de escravos visava meramente ao interesse próprio do escravagista na conservação da força de trabalho; cf. X., mem. II 4,3 (Sammlung Tusculum, 117 Jaerisch).

⁶⁸ Cf. Pseudo-Hyginus, *De munitionibus castrorum* 4 (CUFr, 3 Lenoir). Além disso, quanto aos valetudinários militares, cf. também VOLK, 1983, p. 6-8; PETRIKOVITS, Harald von. *Die Innenbauten römischer Legionslager während der Prinzipatszeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975

⁶⁹ WILMANN, Juliane C. *Der Sanitätsdienst im Römischen Reich: Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militär-sanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätspersonals*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1995. p. 134, não exclui um atendimento de civis, mas não apresenta abonações para sua afirmação. Provavelmente, pode-se supor tal atendimento nos valetudinários militares no máximo em situações de emergência.

foram encontrados instrumentos cirúrgicos que poderiam indicar a existência de uma sala de operações. De maneira semelhante à Basíliada, nas enfermarias havia locais para banho. As instalações dispunham de enfermeiros próprios (*valetudinarii*) e médicos militares (*medici caestenses*) e são, também neste tocante, ao menos análogos ao complexo de Basílio.⁷⁰

Conexões do ponto de vista da história das instituições

Pacômio poderia ter assumido no projeto de seus conventos o *valetudinarium* que conhecia a partir dos acampamentos militares. Em todo caso, ele não dispunha de outro modelo para o tratamento não ambulatorial de pessoas enfermas.⁷¹ Além disso, os mosteiros dos pacomianos devem ser designados como uma espécie de instalação mista. Por esse seu caráter de instalação mista, eles se encontravam em grande proximidade com a Basíliada enquanto instituição. Basílio, entretanto, abriu – como provavelmente já acontecera antes em Sebastia – a enfermaria para pacientes de fora. Mas Basílio podia, afinal, orientar-se pelas instalações mistas existentes no Egito?

Segundo Wolf-Dieter Hauschild, Basílio não conhecia conventos pacomianos.⁷² Ainda assim, é de se supor que Basílio estivesse familiarizado com o monacato pacomiano. O que depõe em favor disso são as informações dadas por Gregório de Nazianzo em seu discurso memorial para Basílio, em que relata algo assim como viagens de formação pessoal em assuntos atinentes ao monacato que Basílio teria feito antes de iniciar sua carreira monacal e eclesiástica.⁷³ Mais importantes ainda são as afirmações do próprio Basílio.⁷⁴ Especialmente na *Epistula 223*, Basílio relatou a respeito de encontros que tivera com ascetas rigorosos em uma viagem feita após a conclusão de seus estudos. Ao fazer isso, ele chegou, entre outros locais, até Alexandria e também “ao restante do Egito”.⁷⁵ Quando procurou lá modelos de vida ascética, Basílio deve ter recebido informações sobre os pacomianos, mesmo que não tenha viajado até a Tebaida, no Alto Egito.⁷⁶ Temos boas informações das fontes a respeito

⁷⁰ HARIG, 1971, p. 188, indica, entretanto, que possivelmente não havia médicos com formação científica nos *valetudinaria*.

⁷¹ WILMANNNS, 1995, p. 136, considera concebível que os valetudinários militares tenham oferecido os modelos para o desenvolvimento do hospital cristão no século IV, mas não levou em consideração a possível intermediação por parte dos mosteiros cenobitas.

⁷² Cf., entre outros, BASILIUS, 1990, p. 6s; p. 161, nota 2.

⁷³ Cf. Gr. Naz., or. 43,25 (182,9-11 B.).

⁷⁴ Em Bas., ep. 1 para Eustácio, Basílio mencionou sua viagem de Atenas, passando por Constantinopla e pela Ásia Menor, até a Síria e, por fim, inclusive até Alexandria. ROUSSEAU, 1994, p. 73, data essa viagem por volta de 356/357.

⁷⁵ Bas., ep. 223,2 (CUFr, v. 3, 10,20s Courtonne). Em ep. 223 (CUFr, v. 3, 10,13-15 C.), Basílio descreve sua opção pelo “caminho da perfeição” e a dedicação aos pobres igualmente associada a ela.

⁷⁶ Hauschild é de opinião que “o restante do Egito” se refere à província do Egito, mas que Basílio dificilmente chegou à Tebaida, no Alto Egito, até os pacomianos. Quanto à discussão sobre o conhecimento dos pacomianos por parte de Basílio, cf. ROUSSEAU, 1994, p. 73, nota 53.

da mobilidade dos pacomianos, particularmente também na direção de Alexandria.⁷⁷ Em 391, eles até instalaram um monastério no vale do Canopo, que ficava a apenas poucos quilômetros de distância de Alexandria.⁷⁸ Mesmo que ele só tenha sido instalado após a visita de Basílio a Alexandria, a vida cenobita pacomiana ou análoga a ela deve ter sido conhecida na metrópole egípcia.⁷⁹ Por que Basílio não haveria de ter assumido ao menos esse elemento do monaquismo pacomiano?

Uma “maravilha do mundo” cristã

Portanto, puramente do ponto de vista da história das instituições, Basílio não introduziu nada realmente novo. Para sua instalação mista ele pôde recorrer aos monastérios dos pacomianos. O que, ainda assim, induziu Gregório de Nazianzo a comparar esse empreendimento à primeira vista de modo algum emocionante às famosas “maravilhas do mundo” da Antiguidade? A maravilha encontrava-se menos em uma arquitetura de destaque ou realização artística, e sim, antes, em um nível que deve se delinear teologicamente.

Para Basílio, uma vida cristã segundo o evangelho ou segundo o exemplo da protocomunidade e no discipulado de Cristo tinha importância central.⁸⁰ Também seu projeto diaconal e caritativo visava a uma realização coerente da *vita evangélica*.⁸¹ A implementação de Mateus 25.35-40⁸² certamente fomentou a cumulação de diversas instituições caritativas na Basíliada. Por conseguinte, deparamo-nos com Cristo não só no pobre, mas também no forasteiro e no doente.⁸³ Uma organização mista com a qual

⁷⁷ Cf., entre outros, *Vita Pachomii sahidice scripta quinta* 124.132 (271; 278 Lefort), *Vita Pachomii graeca prima* 113 (73s H.; sobre a circulação de mercadorias com Alexandria) e, resumindo, GOEHRING, James E. *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt. Harvard Theological Review*, v. 89, p. 267-285, 1996, p. 274.

⁷⁸ Quanto ao Monastério de Metanoia no vale do Canopo, cf. a primeira menção em Jerônimo, reg. Pachom. praef. 1 (65 B.). Jerônimo recebeu de lá os escritos dos pacomianos por ele traduzidos e os traduziu para os monges que não dominavam egípcio e grego.

⁷⁹ CRISLIP, 2005, p. 100, fala em termos mais gerais do monacato como modelo para a Basíliada.

⁸⁰ Quanto a isso, cf. de modo geral KOSCHORKE, 1991, p. 325-334. A ideia do discipulado também aparece explicitamente em Gr. Naz., or. 43,63 (SC 384, 264 B.): *Basileiou de hoi nosoúntes kai tà tòn traumatón áke kai he Christou mímesis, ou logo mén, ergo de lépron kathaírontos* “[...] Basílio atribui muita importância aos doentes e à cura das feridas e ao discipulado de Cristo, purificando a lepra não com a palavra, mas com a ação”.

⁸¹ SCHNEEMELCHER, Wilhelm. *Der Diakonische Dienst in der Alten Kirche*. In: KRIMM, Herbert (Org.). *Das Diakonische Amt der Kirche*. 2. ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1965. p. 61-103, p. 91, viu na implementação dos mandamentos do evangelho também na época da “igreja imperial” uma característica decisiva da diaconia.

⁸² Basílio exigiu a implementação de Mt 25.35-40, entre outras nas chamadas *Regulae fusius tractatae* 7 (PG 31, 928B-933C Migne); cf. ainda Bas., *Regulae brevius tractatae* 207 (1220C-D M.); quando à recepção de Mt 25.35 na igreja antiga, cf. especialmente PUZICHA, Michaela. *Christus peregrinus: Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*. Münster: Aschendorff, 1980.

⁸³ Neste sentido também deve ser entendida a afirmação contida em Gr. Naz., or. 14,27 (PG 35, 892D-893A Migne): *Oudèn gàr hoútós, hos tò eù poieîn, ánthropos échei theou* (“O ser humano não tem mais parte em Deus por meio de outra coisa do que fazer o bem”). Gregório, porém, pressupõe igualmente que devemos

Basílio pôde tomar conhecimento por intermédio dos pacomianos oferecia a possibilidade de se encontrar com Cristo ao mesmo tempo em todo pobre, forasteiro e doente.⁸⁴

As instituições assistenciais dos pacomianos estavam vinculadas à vida monástica. Para Basílio, o ideal da vida no monastério bem como da vida no mundo consistia na *vita evangélica*.⁸⁵ Para ele, não havia uma distinção rigorosa entre convento e mundo. Justamente por isso podia transferir o modelo institucional dos monastérios pacomianos para o mundo, ao menos para a periferia de uma cidade. Devia-se buscar uma vida coerente com o evangelho no mundo, em toda a esfera pública, assim como no monastério. Com isso, o que temos em Basílio é mais do que simplesmente uma “incorporação do monaquismo”⁸⁶ em estruturas eclesiais.

É possível que tenha sido justamente essa abertura de estruturas conventuais para o mundo⁸⁷, a necessária mistura de ideal ascético, fundamentado biblicamente de modo explícito por Basílio e uma instituição de grande porte próxima do mundo, que constituía a particularidade desse empreendimento e, com isso, desencadeou, ao mesmo tempo, contestação, que se refletiu na já mencionada carta de Basílio ao governador Elias.⁸⁸ Basílio se defendeu dessas acusações apontando especialmente para a utilidade de seu empreendimento para o público.

Na pesquisa existe quase unanimidade na opinião de que a mistura de aspectos seculares e religiosos constituía o problema central para os adversários de Basílio.⁸⁹ Uwe Walter Knorr divisou esses adversários na classe alta pagã de Cesareia, que teria acusado Basílio de, com suas ações sociopolíticas, imiscuir-se em assuntos do Estado.⁹⁰ A oposição do lado pagão face à situação de acentuada concorrência entre o paganismo e o cristianismo é perfeitamente concebível. É duvidoso, porém, que a aristocracia urbana pagã tenha argumentado nesses termos com um governador obviamente cristão.

A contestação deve ter vindo, antes, do próprio cristianismo. Klaus Koschorke sugeriu que se buscasse a crítica a uma mistura de aspectos seculares e religiosos entre

nos encontrar com a outra pessoa como Deus; cf. Gr. Naz., or. 14,27 (896A M.: *Soi egkataléiptai ho ptochòs, hos theò* [“O pobre te é confiado como Deus”]); PUZICHA, 1980, p. 56. O encontro com Cristo se torna particularmente claro em Gr. Naz., or. 14,40 (909B-C M.).

⁸⁴ Certamente é insuficiente a observação de SAVRAMIS, Demosthenes. *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*. Leiden; Köln: Brill, 1962. p. 29, que vê na “hospitalidade” a ideia que se encontraria por trás dos *xenodocheia* no pensamento de Basílio, entre outros.

⁸⁵ Cf., p. ex., RITTER, Adolf Martin. Basilius der Große als “Diakoniker”. In: GÖTZELMANN, Arnd; HERMANN, Volker; STEIN, Jürgen (Orgs.). *Diakonie der Versöhnung: Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung: Festschrift für Theodor Strohm*. Stuttgart: Quell, 1998. (p. 79-93) p. 84 e 90: “Para ele, portanto, a ética dos monges é simplesmente a ética dos cristãos!”

⁸⁶ CRISLIP, 2005, p. 129.

⁸⁷ KOSCHORKE, 1991, p. 311, enfatizou, entretanto, que as instituições caritativas permaneciam, em última análise, parte do monastério. Toda pessoa que recorresse aos serviços da instituição também precisaria se submeter às regras da *communitas*.

⁸⁸ Cf. mais uma vez Bas., ep. 94.

⁸⁹ O próprio Basílio escreveu em ep. 94 (CUFr, v. 1, 205,27-19 C.) de modo bastante crítico sobre a acusação de que uma parte da coletividade era prejudicada pela administração relacionada à igreja.

⁹⁰ Cf. KNORR, 1968, p. 100, 103s, 113. Também Wolf-Dieter Hauschild supôs que por trás dos conflitos em torno da Basíliada se encontrasse a concorrência entre pagãos e cristãos; cf. BASILIUS, 1990, p. 219, nota 409.

ascetas radicais como Aério, p. ex. Esse havia entrado em conflito com Eustácio por causa da mistura de “reflexões seculares” e intenções religiosas⁹¹, concretamente com vistas a uma diaconia institucionalizada. Entretanto, é improvável que ascetas radicais tenham manifestado sua crítica justamente junto ao governador.

Por isso a contestação deve ser localizada, mais provavelmente, em partes da classe alta cristã de Cesareia, que não era de modo algum ascética. Elas se voltavam contra uma penetração forte demais do ideal ascético e bíblico em uma instituição de grande porte concreta, conduzida pela igreja. Em todo caso, essa mistura de ideal religioso e realidade institucional podia se tornar escandalosa tão logo fosse realizada fora dos muros dos conventos. Ela podia implicar uma provocação em duas direções, tanto com vistas aos “doadores” em potencial quando com vistas aos “receptores” de assistência.

Com vistas aos “doadores”, Basílio e seus companheiros capadócijs radicalizaram a conclamação à partilha e à desistência de posses frente à prática cristã tradicional⁹², como mostrou Adolf Martin Ritter⁹³. Neste sentido, a propriedade privada tornou-se praticamente um absurdo⁹⁴, e a pessoa rica foi entendida como “ecônomo dos cosservos”⁹⁵. A partilha coerente dos bens era uma máxima central da ação. Já essa conclamação radical à partilha marcada pelo pensamento monástico de Basílio deve ter topado com incompreensão e também rejeição entre seus contemporâneos.

Mais escandalosa do que as exigências radicais aos “doadores”, porém, deve ter sido a compreensão dos “receptores” no caso de Basílio. Essa compreensão estava estreitamente ligada com a dimensão espiritual da instituição.⁹⁶ Gregório de Nissa destacou que Basílio não teria ajudado as pessoas carentes apenas em termos materiais, mas também espirituais: “Por meio de sua boa doutrina, ele tornou os corporalmente pobres em pobres no espírito (sc. das bem-aventuranças); a pobreza deles se lhes tornou uma grande bênção, porque a graça do reino verdadeiro se uniu a ela. E por meio de sua pregação ele fez da alma de cada pessoa uma verdadeira tenda em que Deus habitava, e a dotou de escoras”⁹⁷.

Assim, não só a filantropia, a assistência aos pobres e o cuidado dos doentes até então praticados privadamente pelos cristãos foram, segundo Gregório de Nazian-

⁹¹ Cf. KOSCHORKE, 1991, p. 309.

⁹² A conclamação para o apoio aos pobres e, com isso, também para abrir mão de posses dirigida aos ricos era um elemento cristão comum e disseminado em todas as regiões do cristianismo da Antiguidade; cf., p. ex., a 20ª instrução de Afraate do ano 344 d.C., cuja versão em alemão se encontra em APHRAHAT. Unterweisungen: Zweiter Teilband, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von P. Bruns. Freiburg, 1991. p. 460-474.

⁹³ Cf. a contribuição de RITTER, 1998, que fala, entre outras coisas, de uma “ordem ‘comunista’ da propriedade” como ideal de Basílio, que deveria ser entendida a partir de sua atitude básica de caráter monástico (p. 81).

⁹⁴ Quanto à forma de Basílio lidar com a riqueza, cf., entre outros, Bas., *Homilia in divites* (PG 31, 277C-304C Migne). O que Basílio visa substancialmente aqui é que a riqueza não seja acumulada, mas empregada para adquirir tesouros no reino dos céus.

⁹⁵ Cf. Bas., *Homilia in Lucam 12,18 2* (PG 31, 24C Migne): *oikonómos tón homodoúlon*.

⁹⁶ Cf. principalmente VISCHER, 1953, p. 142.

⁹⁷ Gregório de Nissa, *In Basilium fratrem* (127,20-128,4 L.). A versão em alemão se encontra em VISCHER, 1953, p. 142 e foi levemente corrigida.

zo, ligados à categoria clássica do “belo” (*kalón*)⁹⁸. Uma ideia dessas deve ter sido escandalosa ou, ao menos, incomum não só para um platônico pagão, mas também para alguns cristãos. A doença e a pobreza não foram mais classificadas negativamente no âmbito amplo e público.⁹⁹ O tratamento institucionalizado dos doentes não visava mais, como até então, exclusivamente à utilidade social. Antes, no doente, pobre e forasteiro a pessoa se encontrava com Deus.¹⁰⁰ Segundo Gregório de Nazianzo, com seu engajamento Basílio não teria mais excluído nem mesmo pessoas leprosas das cidades e casas, mas as integrado na sociedade.¹⁰¹ Gregório inclusive apresentou Basílio como exemplo, pois ele teria beijado as pessoas que sofriam de lepra.¹⁰² Doentes, pobres e forasteiros teriam sido respeitados como seres humanos por ele ou em seu grande projeto para não causar ignomínia a Cristo por causa da exclusão deles. O próprio Basílio escreveu que todas as pessoas teriam por natureza a mesma dignidade, independentemente de suas posses e sua posição social. O fator decisivo para posições de destaque seria, antes, o temor de Deus. As pessoas deveriam se encontrar umas com as outras em consonância com isso.¹⁰³ Por isso o grande projeto diaconal e caritativo de Basílio não constituía uma nódoa em que os doentes e marginalizados se concentrassem fora da sociedade, e sim o tesouro genuíno dela.¹⁰⁴ O próprio Basílio provavelmente também se referiu nesse sentido à sua instituição como “adorno para o lugar”¹⁰⁵.

⁹⁸ Em Gr. Naz., or. 14,2 (PG 35, 859B M.), Gregório designa a hospitalidade como algo belo (*kalón*), e em Gr. Naz., or. 14,2 (PG 35, 859B M.) a prática de obras de amor como bela de modo geral.

⁹⁹ Essa é também a direção da argumentação de CRISLIP, 2005, p. 118-120, que fala da “desestigmatização da doença”. Essa “desestigmatização”, porém, não é uma característica do monaquismo, como afirma o autor à p. 137, e sim simplesmente algo que já se encontra no Novo Testamento.

¹⁰⁰ Algo semelhante pode ser observado, tendo Mt 25.35-40 como pano de fundo, também, entre outras passagens, na descrição da beneficência de Pamáquio; cf. Jerônimo, ep. 66,5 (CSEL, 2. ed., 54, 653,3-5 Hilberg).

¹⁰¹ CRISLIP, 2005, p. 135s, vê um modelo para a forma de Basílio lidar com pessoas leprosas já nos mosteiros dos pacomianos.

¹⁰² Cf. de modo semelhante, posteriormente, o relato de Jerônimo sobre Fabíola, que acolhia os doentes de lepra e tratava deles sem distanciamento (Jerônimo, ep. 77,6 [CSEL 55, 43 Hilberg]). Rábula de Odessa honrava os doentes, de maneira semelhante a Basílio, com um ósculo; cf. BLUM, G. G. *Rabbula von Edessa: Der Christ, der Bischof, der Theologe*. Louvain, 1969. p. 81. À p. 81, nota 112, Blum interpreta o ósculo com o ósculo da paz da celebração eucarística. Dessa forma, os leprosos seriam lembrados de sua comunhão permanente com a igreja. Até mesmo imperatrizes teriam se aproximado pessoalmente de pessoas leprosas; cf. o relato sobre Placila, a primeira esposa de Teodósio I, em Teodoro, h.e. V 19,2f. (314,3-13 P.).

¹⁰³ Cf. Bas., ep. 262,1 (CUFr, Bd. 3, 119,4-8 C.). Com essas afirmações Basílio anima concretamente o monge Urbício a recorrer a ele sem falsa timidez. Cf. também Bas., moral. 45,1 (PG 31, 764D Migne) ou GIET, 1941, p. 41.

¹⁰⁴ Cf. Gr. Naz., or. 43,63, onde consta *tò tês eusebeías tamieïon, tò koinòn tôn echónton thesaúrisma* (SC 384, 262 B.). Cf. também a ideia de que os pobres são o verdadeiro tesouro da igreja na lenda de Laurêncio relatada em Ambr., off. II 28,140 (CChr.SL 15, 148,45-55 Testard).

¹⁰⁵ Cf. Bas., ep. 94 (CUFr, Bd. 1, 206,43s C.): *tò tópo kósmos*. Em Basílio, ao menos, não se encontra outra fundamentação da razão pela qual ela seria um adorno.

Segundo Gregório, na Basíliada a doença era vista, assim, à luz da filosofia – isto é, neste caso, cristã¹⁰⁶ –, o infortúnio era entendido como bênção e a empatia era testada.¹⁰⁷ Em nossa linguagem, deve-se falar de uma inversão dos valores¹⁰⁸, da integração coerente de máximas bíblicas e da imagem bíblica do ser humano em um projeto diaconal e caritativo de grande porte.¹⁰⁹

Conclusão

Portanto o aspecto especial do instituto de Basílio, que faz Gregório falar de “maravilha do mundo”, não deve, segundo as afirmações de seus contemporâneos, ter residido nas dimensões da Basíliada (conforme Lukas Vischer¹¹⁰), nem em formas supostamente bem novas de assistência institucional aos pobres (conforme Koschorke¹¹¹), nem mesmo no estabelecimento de um hospital agora público, que talvez já tenha existido anteriormente em Sebastia.¹¹² O aspecto especial que fez Gregório de Nazianzo falar de uma “maravilha do mundo” residia, isto sim, na associação explícita de instituições já conhecidas com a prática tradicional da *vita evangelica*, radicalizada por Basílio, e na interpretação cristã da assistência a ela ligada.¹¹³ A exigência radical que ele formulou aos doadores, mas principalmente também a inversão dos valores¹¹⁴, transformou uma instituição para pessoas carentes e excluídas pela sociedade da Antiguidade em um “adorno para o lugar” e até, por assim dizer, em um lugar de encontro

¹⁰⁶ Cf. quanto ao pano de fundo a noção, existente desde Justino, do cristianismo como filosofia que ajudaria as pessoas inclusive no caminho para Deus; entre outros, HONNEFELDER, Ludger. *Christliche Theologie als “wahre Philosophie”*. In: COLPE, Carsten et al. (Orgs.). *Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation in der Kaiserzeit*. Berlin: Akademie-Verlag, 1992. p. 55-75.

¹⁰⁷ Essa empatia, contudo, levava, também segundo Basílio, efetivamente a uma grande recompensa. Assim, ele escreveu, p. ex., em *De creatione hominis* I 17 (SC 160, 208,6 Smets/van Esbroeck): *eàn gene philádelphos, sympathês, homioiôtes theô*.

¹⁰⁸ Gr. Naz., or. 14,34 (PG 35, 904B M.) fala até de “saúde néscia” e de uma “doença santa”, da “riqueza injusta” e de “pobreza agradecida e sábia (*philósophon*)”.

¹⁰⁹ Cf., p. ex., também Bas., reg. fus. 3,1; 37,1 (1009C-1012A M.). Segundo Bas., reg. br. 155 (1184B M.), o serviço aos doentes nos *xenodocheia* deve ser equiparado ao serviço a Cristo.

¹¹⁰ Cf. VISCHER, 1953, p. 143.

¹¹¹ KOSCHORKE, 1991, p. 306.

¹¹² A tentativa de avaliar as instituições, p. ex. na área hospitalar primordialmente, do ponto de vista da história das instituições, como novidade introduzida pelo cristianismo deve, em última análise, ser insuficiente; cf., p. ex., HARIG, 1971, p. 179-195, em confrontação com Theodor Meyer-Steineg. Na p. 180.

¹¹³ Cf. de modo semelhante e em geral quanto à beneficência na Antiguidade tardia, SCHNEEMELCHER, 1965, p. 67, segundo o qual determinadas formas da atividade caritativa na igreja antiga já foram assumidas do judaísmo e paganismo.

¹¹⁴ Em Hp., *De Arte* 3,2, do século IV (Sammlung Tusculum, 108 Schubert/Leschhorn), doentes incuráveis, p. ex., eram excluídos do tratamento médico, ao passo que Basílio justamente os integrava e tratava como seres humanos. No escrito de Hipócrates, por outro lado, nem sequer se fala de assistência neste caso. Platão inclusive rejeita, evocando Asclépio e seus filhos, um cuidado adicional no caso de uma impossibilidade de recuperação da capacidade de desempenho; cf., entre outras passagens, Pl., R. 407d-e; 408b (Platon, Werke in acht Bänden 4, 246 Chambry/Schleiermacher). Também no judaísmo pessoas leprosas foram separadas da comunidade por sacerdotes; cf., entre outras passagens, Lv 13s; Nm 5.2; 12.10-15.

com Deus. A “maravilha do mundo” louvada por Gregório consistia na integração da *interpretatio christiana* da fraqueza e doença em uma grande instituição. Na associação da imagem cristã do ser humano com uma instituição pública de assistência se encontrava, ao mesmo tempo, uma guinada notável na história da cultura.¹¹⁵

Referências

Edições de textos antigos:

CChr.SG: *Corpus Christianorum – Series Graeca*

CIJ: *Corpus inscriptionum Judaicarum*

CSCO: *Corpus scriptorium Christianorum orientalium*

CUFr: *Collection des Universités de France*

GCS: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*

GNO: *Gregorii Nysseni Opera*

PG: *Patrologiae cursus completus*. Acurrante Jacques-Paul Migne. Series Graeca.

SC: *Sources chrétiennes*

STGL: *Studien zur Theologie des geistlichen Lebens*

TaS: *Texts and studies* (Cambridge)

APHRAHAT. *Unterweisungen*. Zweiter Teilband, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von P. Bruns. Freiburg, 1991.

BACHT, Heinrich. *Das Vermächtnis des Ursprungs*. Würzburg: Echter, 1983. (Studien zum frühen Mönchtum, v. 2: Pachomius – der Mann und sein Werk).

BASILIIUS VON CAESAREA. *Briefe*: übersetzt, eingeleitet und erläutert von W.-D. Hauschild. Stuttgart: Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1990.

BLUM, G. G. *Rabbula von Edessa*: Der Christ, der Bischof, der Theologe. Leuven: Peeters, 1969.

CHITTY, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Blackwell, 1966.

COLUMELLA. Zwölf Bücher über Landwirtschaft. Buch eines Unbekannten über Baumzucht, hg. und übersetzt von W. Richter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. Bd. 3.

CRISLIP, Andrew. T. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor : University of Michigan, 2005.

GIET, Stanislas. *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*. Paris: Lecoffre, 1941.

GOEHRING, James E. *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*. *Harvard Theological Review*, v. 89, p. 267-285, 1996.

GROSSMANN, Peter. *Christliche Architektur in Ägypten*. Leiden: Brill, 2002.

HARIG, G. Zum Problem “Krankenhaus” in der Antike. *Klio*, v. 53, 1971.

HILD, Friedrich; RESTLE, Marcell (Orgs.). *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.

HILTBRUNNER, Otto. Krankenhaus. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, 2006. v. 21, col. 882-914.

¹¹⁵ RITTER, 1998, p. 85, diz que a velha atividade caritativa cristã teria adquirido pela primeira vez “dimensões ‘medievais’”, mas marcada por um espírito monacal. Uhlhorn não vê nos hospitais, como muitas vezes se veicula, simplesmente apenas uma consequência do esfriamento da atividade caritativa. Os hospitais teriam, isto sim, se tornado uma necessidade e levados a se tornar instituições pela pressão da época; cf. UHLHORN, 1895, p. 194s.

- HONNEFELDER, Ludger. Christliche Theologie als "wahre Philosophie". In: COLPE, Carsten et al. (Orgs.). *Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation in der Kaiserzeit*. Berlin: Akademie-Verlag, 1992. p. 55-75.
- KISLINGER, Ewald. Kaiser Julian und die (christlichen) xenodocheia. In: HÖRANDNER, Wolfram et al. (Orgs.). *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*. Wien: Bcvar, 1984. p. 171-184.
- KISLINGER, Ewald. Hospital, II. Byzantinisches Reich. In: *Lexikon des Mittelalters*. 1991. v. 5.
- KNORR, Uwe W. *Basilus der Große: Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleasiens*. 1968. Tese (Doutorado) – Tübingen, 1968. 2 v.
- KOSCHORKE, Klaus. *Spuren der alten Liebe: Studien zum Kirchenbegriff des Basilus von Caesarea*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1991.
- KRAUSE, Martin. Das Mönchtum in Ägypten. In: _____ (Org.). *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit: Einführung in die koptische Kultur*. Wiesbaden: Reichert, 1998. p. 149-174.
- KÜCHLER, Max. *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- MEYER, Philipp. Aërius. In: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. ed. Leipzig: Hinrichs, 1896. v. 1, p. 232s.
- MÜLLER, Andreas. Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 120, p. 160-186, 2009.
- PETRIKOVITS, Harald von. *Die Innenbauten römischer Legionslager während der Prinzipatszeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
- PHILIPSBORN, Alexander. Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens. *Byzantinische Zeitschrift*, v. 54, p. 338-365, 1961.
- PUZICHA, Michaela. *Christus peregrinus: Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*. Münster: Aschendorff, 1980.
- RESTLE, Marcell. *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979. v. 1.
- RITTER, Adolf Martin. Basilus der Große als "Diakoniker". In: GÖTZELMANN, Arnd; HERRMANN, Volker; STEIN, Jürgen (Orgs.). *Diakonie der Versöhnung: Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung: Festschrift für Theodor Strohm*. Stuttgart: Quell, 1998.
- ROUSSEAU, Philip. *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California, 1994.
- _____. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley: University of California, 1985.
- SAVRAMIS, Demosthenes. *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*. Leiden; Köln: Brill, 1962.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm. Der Diakonische Dienst in der Alten Kirche. In: KRIMM, Herbert (Org.). *Das Diakonische Amt der Kirche*. 2. ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1965. p. 61-103.
- STEIDLE, B. "Ich war krank und ihr habt mich besucht" (Mt 25,36) [I]. *Erbe und Auftrag*, v. 40, p. 443-458, 1964.
- _____. "Ich war krank und ihr habt mich besucht" (Mt 25,36) [III]. *Erbe und Auftrag*, v. 41, p. 36-46, 99-113, 189-206, 1965.
- UHLHORN, Gerhard. *Die christliche Liebestätigkeit in der Alten Kirche*. 2. ed. Stuttgart, 1895.
- _____; HAUCK, Albert. Wohltätigkeitsanstalten. In: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. ed. Leipzig: Hinrichs, 1908. v. 21, p. 435-452.
- VISCHER, Lukas. *Basilus der Große: Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*. Basel: Friedrich Reinhardt, 1953.
- VOLK, Robert. *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Kloster-typika*. München: Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität, 1983.

“Tudo isso é adorno para o lugar...” O grande projeto diaconal e caritativo de Basílio de Cesareia

WACHT, Manfred. Krankenfürsorge. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, 2006. v. 21, col. 826-882.

WILMANN, Juliane C. *Der Sanitätsdienst im Römischen Reich: Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militärsanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätspersonals*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1995.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.2725>

SACRAMENTOS E ECUMENISMO – QUESTÕES SOBRE O SIGNIFICADO, A INSTITUIÇÃO E O NÚMERO DOS SACRAMENTOS¹

*Sacraments and ecumenism – Questions about the meaning,
the institution and the number of sacraments*

Elias Wolff²

Resumo: As igrejas distinguem-se umas das outras pelos sinais sacramentais que possuem, considerados constitutivos da própria identidade cristã e eclesial. Nesse aspecto manifestam-se diferenças e também divergências na doutrina cristã e na organização eclesial entre as várias tradições do cristianismo. A questão vai além de ter mais ou menos sacramentos. O ponto controverso é sobre quais são os meios imprescindíveis para fazer a experiência da graça de Cristo. Entre esses meios situam-se os sacramentos. O objetivo deste artigo é analisar algumas das controvérsias existentes na doutrina sacramental das igrejas, a saber, o significado de sacramento, sua instituição em Cristo e o número dos sacramentos. Com o uso do método de análise bibliográfica qualitativa, o artigo verifica como teólogos de diferentes igrejas compreendem essas questões e como elas são trabalhadas no diálogo ecumênico atual. O artigo conclui que os sacramentos possuem uma dimensão ecumênica no sentido de, por eles, se expressar a fé de todos os cristãos. Para isso urge, porém, desenvolver uma hermenêutica ecumênica dos sinais sacramentais da fé cristã, explicitando sua capacidade de congregar na comunhão da fé todos os que creem em Cristo.

Palavras-chave: Sacramentos. Graça. Igreja. Ecumenismo.

Abstract: The churches differ one from another due to the sacramental signs they have, which constitute their own Christian and church identity. On this regard there are some differences and divergences in the Christian doctrine and in the church organization among various Christian traditions. The point is far from concerning only the number of sacraments. The controversial question is on what are the indispensable means to experience the grace of Christ. Among these means we have the sacraments. The objective of this article is to analyse some of the controversies in the sacramental doctrine of churches, namely, the meaning of sacrament, its institution in Christ and

¹ O artigo foi recebido em 04 de abril de 2016 e aprovado em 25 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia – PUCPR, Curitiba, PR, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa *Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso* (PUCPR). Pesquisador bolsista do CNPq. Contato: elias.wolff@pucpr.br. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

the number of sacraments. Through a qualitative bibliographical analysis method, the article verifies how theologians from different churches understand these questions and how they are wrought in the currently ecumenical dialogue. The article concludes that the sacraments have an ecumenical dimension: it is through the sacraments that the faith of all Christians is expressed. However, it is urgent to develop an ecumenical hermeneutic of the Christian faith's sacramental signs, making explicit its capacity to congregate in the communion of faith everyone who believes in Christ.

Keywords: Sacraments. Grace. Church. Ecumenism.

Introdução

Na história da igreja, a compreensão teológica dos sacramentos é cercada de controvérsias. Foi árduo o caminho para se obter consenso sobre a instituição dos sacramentos em Cristo, o número dos sacramentos, sua natureza, sua estrutura, sua causa e seus efeitos, sua necessidade para a salvação. Na verdade, um consenso pleno nessas questões nunca foi alcançado entre as diferentes tradições teológicas e litúrgicas do cristianismo. O que se conseguiu foram apenas acordos circunstanciais e parciais, construídos em meio a fortes querelas na história da teologia sacramental. O atual contexto ecumênico possibilita às igrejas desenvolverem uma sacramentaria em perspectiva ecumênica, na qual os sacramentos são afirmados como constitutivos da unidade da igreja. Dialogam sobre como elas podem celebrar a comunhão de fé nos mesmos sacramentos. Assim, é importante retomar aqui algumas questões disputadas sobre os sacramentos, como seu significado teológico, sua instituição por Cristo e o número dos sacramentos, e desenvolvê-las em perspectiva ecumênica. Outras questões existentes estão articuladas nessas e dessas decorrem.

A problemática do conceito “sacramento”

A primeira questão que suscita controvérsias entre as igrejas é como identificar e compreender o que é “sacramento”. Esse conceito é vinculado à experiência da graça de Cristo, mas ele é problemático para indicar a forma como a graça é recebida na igreja. O que significa dizer que o sacramento possibilita a experiência da graça? Qual a equivalência entre a graça experimentada e o sinal sacramental utilizado para expressá-la? Qual a diferença entre esse sinal e outros meios que também permitem a comunhão na graça de Cristo? O consenso que se verifica é que “sacramento” no mundo cristão tem origem na concepção de que a salvação que Deus quer dar à humanidade se realiza em Jesus Cristo, o qual atua na igreja através de pessoas, palavras, eventos, sinais, que podem ser ritualmente vividos na comunidade eclesial. Entende-se nisso uma cerimônia cultural, ou ação simbólica, “simbólico-real”³, na qual se

³ VERGOTE, Antoine. La réalisation symbolique dans l'expression culturelle. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 111, p. 110-131, primeiro trimestre 1972. Também: CHAUVET, Louis-Marie. *Du Symbolique au Symbole*. Essai sur les sacrements. Paris: Edition du Cerf, 1979.

manifesta o mistério da presença salvífica de Deus em Cristo e na força do Espírito. Porém essa compreensão global de sacramento não resolve as tensões que surgem quando as igrejas buscam aplicar esse conceito aos sinais/símbolos concretos que creem ter natureza sacramental.

As questões acima apresentadas, entre outras, não são hoje respondidas com simples recorrência às escrituras ou à tradição da igreja. As passagens da Bíblia e da patrística tidas como pilares da sacramentaria precisam ser atualizadas, visando à compreensão dos sacramentos na atualidade e a promoção do diálogo entre as igrejas que buscam consenso sobre os sinais sacramentais da fé cristã. Naturalmente, Tertuliano (m. 220) muito contribuiu traduzindo o termo *mysterion* (utilizado pelas religiões para designarem suas doutrinas e símbolos) por *sacramentum*, designando um ato de consagração, um juramento que se expressa por algum sinal exterior.⁴ Agostinho (m. 430) impulsionou a teologia sacramental afirmando que o Deus invisível se revela por sinais visíveis, e esses sinais visíveis (*signa*) indicam uma realidade invisível (*res*) à qual se assemelham.⁵ Daqui sua compreensão de sacramento como *signo visibile, gratiae invisibile*. Na mesma direção segue Teodoro de Mopsuéstia, vinculando o conceito *mysterion* a *sacramentum*, como “manifestação sinalizadora e simbólica de coisas invisíveis e inefáveis”⁶. Enfim, dado o caráter misterioso da ação da graça divina, as ações sagradas da igreja são entendidas como *mysteria*, enquanto símbolos que representam eficazmente a realidade que simbolizam.

Assim, para expressar o conteúdo da fé cristã, a graça, o símbolo foi associado a sacramento. Mas o conteúdo e o conceito são distintos, a graça de Cristo e o termo sacramento não são a mesma coisa, mesmo se intimamente relacionados. Portanto é uma tarefa teológica complexa justificar a relação entre graça e sacramento. Constatou-se, contudo, que há entre as igrejas uma compreensão comum de sacramento, adotando, grosso modo, o ensino dos Padres da Igreja. O consenso está em afirmar que os sacramentos são sinais privilegiados da fé cristã. Mas a divergência aparece na identificação desses sinais sacramentais, na sua concepção teológica, na vivência litúrgica e na organização pastoral. Então algumas igrejas consideram sacramentos aquilo que outras veem apenas um “sacramental”, entendendo por esse conceito um sinal que pode remeter a uma realidade sagrada, mas que não possui a natureza de um sacramento propriamente dito, como o Batismo e a Ceia. Dessa forma, a teologia clássica não resolve todas as questões que emergem ao se afirmar os sacramentos como mediações da experiência da graça de Cristo para todos os cristãos de hoje. Isso tem a ver com a questão da instituição dos sacramentos por Cristo.

⁴ Tertuliano, Ad Martyres, 3.1, apud FABER, Eva-Maria. *Doutrina Católica dos Sacramentos*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 46.

⁵ AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Livro 1, Cap. 2. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 42-43.

⁶ Teodoro de Mopsuéstia, Homiliae Catecheticae 12,2, apud FABER, 2008, p. 45.

A instituição dos sacramentos

Retomando a história

No período apostólico, os sinais da fé têm uma compreensão mistérica, espiritual e salvífica, não há teoria nem disciplina sacramental definidas, as quais surgem a partir da patrística e se desenvolvem na escolástica. A Bíblia mostra que dois são os principais sinais que testemunham o seguimento de Jesus: o Batismo, que integra na comunidade dos fiéis (At 8.12; 16.33), expressando a conversão a Cristo (Ef 4.5; Rm 6.4), e a Ceia, que permite comungar do corpo do ressuscitado (Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19; 1Co 10.16). Esses sinais são considerados pelos primeiros cristãos como suficientes para a vivência do *kerigma*. Há passagens em que aparece também a imposição das mãos para a recepção do Espírito Santo (At 8.17). Mas esse sinal é muitas vezes ligado ao Batismo, ou feito imediatamente após o rito batismal, e apenas bem mais tarde ele vai se deslocando do Batismo para ter um ritual próprio.⁷

É no período patrístico que se inicia a construção de uma teologia dos sacramentos, que os insere no mistério de Cristo e na ação do Espírito. O que os Padres pretendiam era ajudar a compreender os sacramentos como celebrações do mistério de Cristo, de onde vem sua força e eficácia. Distinguiam, assim, os sacramentos da fé cristã dos sinais da fé do Primeiro Testamento, apresentando os elementos que os caracterizam como comunicação da graça de Cristo, sua causa e seus efeitos na vida cristã.

O período da escolástica assiste a uma polarização das teses de uma instituição *imediate* por Cristo de cada sacramento, ou uma instituição *mediada* pelos apóstolos e a igreja ou, ainda a instituição por Cristo com a *promulgação* dos apóstolos.⁸ O Concílio de Trento afirma a instituição dos sacramentos por Cristo e o setenário, sem explicar, porém, a forma dessa instituição. Entende que a “substância” do sacramento foi instituída por Cristo, sem dizer também “em que” consiste precisamente o que Cristo colocou no sinal sacramental, e não deixa claro o que não pode ser mudado no sacramento (porque dado por Cristo) e o que pode ser mudado (como ação da igreja na história).⁹ No período pós-tridentino, afirmou-se que Cristo instituiu os sacramentos *in individuo* (determinando a substância e as particularidades); *in specie* (instituinto a matéria e a forma de cada um, mas não os detalhes e sua concretização posterior, que seria da igreja); e *in genere* (dando-lhes uma eficácia de graça, cabendo à igreja de-

⁷ MARSILI, Salvatore. *Sinais do Mistério de Cristo*. Teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 239-240.

⁸ BOROBIO, Gionisio. Da celebração à teologia: que é um sacramento? In: BOROBIO, Gionisio et al. *A celebração na Igreja – Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v. I, p. 346. Tomás de Aquino entende que a origem dos sacramentos está em Cristo, afirmando que Cristo tem um “poder de excelência” sobre os sacramentos, pois eles “dependem dos méritos da sua paixão”, são “administrados em seu nome” e “santificam através da sua virtude” (Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. Questão LXIV, “Da causa dos sacramentos”, Art. III, “Se Cristo, enquanto homem, tinha o poder de produzir o efeito interior dos sacramentos”, 1-4: AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. 2. ed. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980. Terceira Parte, colunas 4090-4091.

⁹ Ver essa discussão em BOROBIO, 1990, p. 345-346.

terminar os elementos físico-visíveis e sua concretização).¹⁰ Essa última tese é a mais aceita: “Com efeito, os sacramentos instituídos por Cristo não foram dados à Igreja como plenamente constituídos, mas enquanto abertos a uma determinação posterior [...] O importante é que o sacramento se destina à graça e à santificação, fato que só pode ser explicado a partir de Cristo e do seu mistério”¹¹.

A questão exige uma interpretação dos textos bíblicos que vinculam os sacramentos à compreensão da pessoa de Cristo. Tarefa nada fácil, uma vez que a Bíblia não oferece uma exposição detalhada sobre a relação entre Cristo e os sacramentos nem afirma explicitamente que ele instituiu os sacramentos. Essa compreensão se desenvolve na história do cristianismo quando se compreende que a salvação e a vida eterna são mediadas por acontecimentos e palavras (Ef 5.26), por dons terrenos concedidos pelo Senhor (Jo 6.53-58), que nos ritos da igreja acontece o mistério da regeneração (Tt 3.5; 1Pd 1.23; 2.2; Jo 3.3-8), da santificação (Hb 12.9-11) e da união permanente com o Senhor (Jo 6.56-57).¹² Deus serve-se de elementos como a água, o pão, o vinho e o óleo para conceder sua graça salvífica. Os ritos que expressam essas realidades são entendidos como “ações sagradas”, sobretudo o Batismo e a Ceia, pelas quais Deus atua na vida dos fiéis.

Atualidade da questão

Mas para muitos, o que foi acima apresentado não é suficiente para mostrar que Cristo instituiu todos os sacramentos. O fato é que a Bíblia mostra que Jesus tem uma relação clara com alguns acontecimentos que embasam nele mesmo os sacramentos do Batismo (Mt 28.19), da Eucaristia (Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19) e da Penitência (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23). Com relação aos demais, há mais indícios implícitos do que indicações objetivas. E mesmo a instituição do Batismo e da Ceia por Cristo necessita de explicação. Teólogos afirmam que enquanto na Ceia está clara a ordem expressa por Cristo, e atestada em Paulo e Lucas, no caso do Batismo, porém, “somente se pode falar de uma instituição por Jesus ainda no sentido ampliado de que o batismo cristão possui seu fundamento no próprio Jesus, a saber, no fato de seu próprio batismo e na relação dele com sua paixão”¹³. A instituição da Ceia fundamenta-se numa ordem do Jesus pré-pascal, enquanto o Batismo vem do Ressuscitado, conforme a tradição de Mt 28.19. O fato de a comunidade cristã ter o rito do Batismo como praxe para o ingresso na igreja significaria, para esses, mais uma cerimônia que ganha tradição na igreja do que propriamente uma instituição por Cristo.¹⁴

A dificuldade no entendimento da instituição dos sacramentos por Cristo tem levado os teólogos a entendê-los tanto em relação à igreja (católicos) como em rela-

¹⁰ Cf. BOROBIÓ, 1990, p. 347.

¹¹ BOROBIÓ, 1990, p. 347.

¹² HOTZ, Robert. Sacramento/Sacramenti. In: CERETI, Giovanni (Org.). *Dizionario del Movimento Ecu-
menico*. Bolonha: EDB, 1994. p. 949.

¹³ PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2009. v. 3, p. 459.

¹⁴ PANNENBERG, 2009, p. 459.

ção à Palavra (evangélicos). Teólogos católicos afirmam que Jesus teria dado origem à igreja como “primeiro-sacramento”, “sacramento originário”, “sacramento fundamental”, com base em Ef 3.3-10: “A instituição de um sacramento pode também ocorrer pelo simples fato de Cristo ter fundado a Igreja com o seu caráter de proto-sacramento”¹⁵. Os evangélicos criticam essa tese católica de “sacramentalização da igreja”¹⁶, entendendo a instituição dos sacramentos estreitamente relacionada com a Palavra: os sacramentos são sinais externos da promessa da salvação dada na Palavra. Assim, tanto católicos como evangélicos precisam continuar aprofundando suas pesquisas para, juntos, chegarem a um consenso sobre a instituição por Cristo dos sacramentos individuais.

Há quem proponha uma terceira via para explicar a origem dos sacramentos: buscam um significado amplo de “instituição”, sem a exigência de encontrar em Jesus uma ordem explícita para cada sacramento. Bastaria, então, mostrar que os sacramentos remetem a Jesus e que desde os primórdios da igreja são realizados como continuidade das ações do próprio Jesus e no sentido da Páscoa.¹⁷ A questão aqui é que todas as expressões da fé, também nos chamados “sacramentais”, remetem a Jesus, de modo que não se distingue devidamente os sacramentos da fé, propriamente ditos, de outras mediações. Além disso, essa tese não explica os sacramentos a partir da humanidade de Cristo, uma vez que entende ser unicamente a partir da páscoa que se percebe a ação do Espírito do Ressuscitado na igreja e nos sacramentos.¹⁸ De outro lado, a tese tem a vantagem de situar a origem dos sacramentos no mistério pascal de Cristo. Na Páscoa aparece também a origem trinitária dos sacramentos, eles são instituídos por Deus por meio de Cristo e no poder do Espírito. Assim, “permanece preservada a vinculação com a pessoa de Jesus e principalmente a ideia de uma outorga divina [...] (os sacramentos) não são meras invenções humanas, mas estabelecimentos do próprio Deus no contexto da revelação de sua salvação em Jesus Cristo”¹⁹. Nesse horizonte, aparecem oportunidades para o consenso sobre a instituição dos sacramentos por Cristo.

O que se pode concluir é que as diferentes igrejas concordam que os sacramentos são instituídos por Jesus Cristo: “A participação nos sacramentos da igreja é participação a Cristo mesmo. Ele instituiu os sacramentos”²⁰. Mas essa afirmação é complexa. Uma coisa é compreender que Jesus tem relação com a realidade que o sacramento significa, por ele comunica sua graça. Outra coisa é dizer que foi Jesus quem instituiu este ou aquele sinal como um sacramento, excluindo outros. As igrejas não têm consenso sobre isso quando se trata do setenário sacramental. O diálogo continua.

¹⁵ RAHNER, Karl. *La Iglesia y los Sacramentos*. Barcelona: Herder, 1964. p. 44.

¹⁶ PANNENBERG, 2009, p. 461.

¹⁷ Ver essa discussão em PANNENBERG, 2009, p. 463-465.

¹⁸ CHAUVET, 1979, p. 237-252.

¹⁹ PANNENBERG, 2009, p. 464. Embora o autor trate aqui exclusivamente do batismo e da ceia, parece possível aplicar sua tese aos demais ritos entendidos por católicos e ortodoxos como sacramentos.

²⁰ COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). *Comunione nella parola e nel sacramento*, n. 43. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 619.

O número dos sacramentos

A questão da instituição do sinal sacramental da fé cristã está diretamente ligada à questão do número dos sacramentos. Não há consenso sobre “quais” símbolos da fé foram instituídos por Cristo, pelo que a igreja os reconhece com uma dignidade sacramental. Isso exige compreender como é possível traduzir no conceito “sacramento” a realidade da graça de Cristo. Não se duvida que a experiência da graça excede os meios designados sacramentos, pois Deus não amarra seu poder salvador e sua graça aos sacramentos. Não se deve correr o risco de cristalizar a experiência cristã da graça, desviando-a da realidade original. Por isso não é tarefa fácil justificar na igreja uma prevalência dos sacramentos da fé em relação a outros sinais pelos quais também se faz a experiência da graça salvífica.

Retomando a história

Até o século XII, o termo “sacramento” era usado para designar muitas coisas além dos ritos sacramentais como Cristo, a Escritura, a igreja, a páscoa, a encarnação, a quaresma, entre outros. Havia mais ou menos sacramentos, e uma distinção entre sacramentos maiores (Batismo e Eucaristia) e sacramentos menores (os demais sacramentos), e entre esses sacramentos e os vários sinais sagrados que ajudam na relação com Deus, mas não transmitem a graça de forma sacramental.²¹

A afirmação do setenário queria, inicialmente, resolver situações específicas, e só com o tempo vai se afirmando como fé da igreja, num longo período que vai do século XI ao século XVI. A ideia de sete sacramentos foi se fortalecendo com os canonistas do século XII, como Estevão de Tournai (1128-1203) e Pedro Lombardo (1100-1160) com os comentários das *Sententiae* ou *Tractatus*.²² Mas era difícil o consenso nessa matéria, como o demonstra a necessidade de o papa Inocêncio III (1161-1216) exigir a afirmação do setenário na confissão de fé pedida aos valdenses em 1208²³, o II Concílio de Lião (1274) exigir a afirmação do setenário na confissão de fé de Miguel Paleólogo (1224-1282)²⁴, e o Concílio de Florença (1439) afirmar os sete sacramentos na fórmula de fé para a união entre católicos e ortodoxos armênios.²⁵ Embora nesses casos não se pretendesse propor uma doutrina sacramental para a igreja universal, eles certamente contribuíram para a afirmação do setenário.

A partir do século XVI, Lutero e seus seguidores retomaram as dúvidas sobre quais são os sacramentos instituídos por Cristo, negando aqueles que não tinham nas Escrituras uma clara indicação por um gesto e uma ordem de Jesus. A consequência

²¹ BOROBIO, 1990, p. 293.

²² Para aprofundar esse fato, ver SANCHES, Jose; CASTILLO, Maria. *Símbolos de Libertad*. Teologia de los Sacramentos. Salamanca: Verdad e Imagem, 1981. p. 375-377.

²³ DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (DH). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 793-796. 2. ed. Bolonha: EDB, 1996.

²⁴ DH n. 860.

²⁵ DH n. 1.311

foi que a estrutura sacramental da igreja construída pela escolástica desabou. Os reformadores acabaram por afirmar como sacramentos apenas o Batismo e a Eucaristia. Mas eles oscilaram muito para afirmar apenas esses dois sacramentos. Lutero tinha grande apreço à Confissão, a ponto de fazer “exortação à confissão”²⁶ e orientar “Como se deve ensinar as pessoas simples a se confessarem”²⁷. O que ele questionava era mais o *modo* como a Confissão era realizada, a contrição baseada no temor, a capacidade da confissão oral de todos os pecados, a interpretação do “poder das chaves” confiado à igreja (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23).²⁸ Melanchthon (1497-1560) afirma, nos *Loci praecipui theologici* (1559), como sacramentos também o perdão, o matrimônio e a ordem.²⁹ Calvino (1509-1564) escreveu sobre o ministério ordenado:

Quanto à imposição das mãos, feita para introduzir os verdadeiros sacerdotes e ministros da igreja no seu estado, eu não me oponho que ela venha recebida como sacramento. Porque, em primeiro lugar, é uma cerimônia tomada da Escritura; e depois, como disse São Paulo, não é de fato inútil, mas é um sinal da graça espiritual de Deus (1 Tm 4,14). Se não a coloquei junto com as outras duas, é porque não é ordinária e comum entre os fiéis, mas é destinada a uma função particular³⁰.

Vê-se, ao menos nessas passagens, que os reformadores não negam radicalmente a “prática” ritual da igreja do seu tempo, embora destituam muitas delas da “dignidade” sacramental. O concílio de Trento reagiu condenando suas doutrinas e reafirmando o setenário sacramental, sua origem em Cristo e sua necessidade para a salvação.³¹ Estudiosos afirmam, porém, que quando Trento discutiu as teses dos reformadores sobre os sacramentos, classificou-as entre as que devem ser condenadas, como a afirmação que os sacramentos não foram instituídos por Cristo; as que não podem ser condenadas sem os devidos esclarecimentos, como o número dos sacramentos; e as que devem ser ignoradas, como a distinção entre os sacramentos da antiga lei e da nova lei.³² E a afirmação de sete sacramentos, mais que dar uma interpretação exclu-

²⁶ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 325-446, às p. 442-446.

²⁷ LUTERO, Martinho. Catecismo Menor. In: _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 447-470, às p. 462-464. Nos catecismos de Lutero, a confissão é colocada ao lado do batismo e da eucaristia, não definida como “sacramento” por não ter um sinal visível. Os artigos XI a XIII da Confissão de Augsburgo colocam a penitência com confissão e absolvição entre os sacramentos.

²⁸ A CONFISSÃO de Augsburgo. Art. XXV. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

²⁹ Escreve Melanchthon: “Se o sacramento se acomoda também aos atos morais, pode-se dizer que o matrimônio é sacramento [...] Porque, além do mais, é imagem do amor de Cristo à sua esposa, à Igreja”. MELANCHTHON, F. *Loci praecipui theologici*, apud BELLOSO Josep M. Rovira, *Os Sacramentos – Símbolos do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 98. Ver agora: MELANCHTHON, Filipe. *Loci Theologici*. Tópicos Teológicos, de 1521: Edição crítica bilingue, latim e português. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

³⁰ Inst. IV,9, 28. CALVINO, João. *As Institutas – Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989. p. 445.

³¹ DH 1.601-1.604.

³² BOROBIÓ, 1990, p. 357.

sivamente numérica, pretende oferecer “uma fixação numérica como a única possibilidade de manter o horizonte qualitativo simbólico da totalidade sacramental”³³. A ênfase na interpretação numérica pretendia “evitar o nominalismo ou esvaziamento do sentido do sete”, sem desconsiderar o valor simbólico e qualitativo do número sete.³⁴

Atualidade da questão

Teólogos católicos contemporâneos matizam a questão numérica dos sacramentos. Mais importante que o valor aritmético, o número sete quer afirmar que esses sacramentos têm eficácia salvífica de forma única e distinta de outros sinais sacramentais.³⁵ Além de afirmar que Cristo instituiu cada um dos sacramentos, o fundamental é afirmar “a orientação septiforme”³⁶ da graça de Cristo. Mas na tradição católica o número sete não tem um significado abstrato ou apenas teórico. Estudiosos entendem que Trento afirmou sete sacramentos para, de um lado, com um número concreto de sinais da fé, fazer oposição ao nominalismo; por outro lado, o número tem um valor simbólico que expressa a totalidade sacramental, sem excluir a possibilidade que a graça possa ser comunicada também por outras formas. Assim, mais que fechado e excludente, o número sete deve ser interpretado num sentido aberto e flexível, esses sacramentos são a concentração de outras sacramentalidades, tendo como afirmação principal o fato de que “os sacramentos de Cristo se conformam ao modo de ser da pessoa humana”³⁷.

Também na teologia evangélica a questão do número dos sacramentos não é fechada. Comentaristas de Lutero entendem que os três sinais constitutivos da igreja presentes no Artigo VII da *Confissão de Augsburgo* (Palavra, Batismo e Ceia) não devem ser entendidos como um número fechado. Como visto acima, outras práticas rituais da igreja, como o perdão, o ministério pastoral, o matrimônio, o atendimento aos doentes, seriam sinais pelos quais se reconhece a igreja e são subordinados aos três principais.³⁸ Esses não devem ser vistos isoladamente.³⁹ A expressão “*satis est*”, no artigo 7 da *Confissão de Augsburgo*, não significa que nada mais há de sinais da fé cristã além dos três ali mencionados. Ali estão os suficientes, que levam a outros que os desdobram e explicitam: “A ampliação do número de sinais da igreja além do nú-

³³ BOROBIO, 1990, p. 357.

³⁴ BOROBIO, 1990, p. 357.

³⁵ “O essencial na afirmação do número sete não é o número, mas a afirmação de que os ritos eclesiais a que ele se refere, todos eles e apenas eles, têm de fato eficácia sacramental”. RAHNER, 1964, p. 61-62.

³⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 131-135.

³⁷ BELLOSO, 2005, p. 18.

³⁸ No texto “Dos concílios e da Igreja” (1539), Lutero trata também da confissão e absolvição, dos ministérios entendidos como serviço, sobretudo o pastoral, da oração e louvor a Deus, da cruz e do sofrimento. LUTERO, Martinho. *Como Reconhecer a Igreja Hoje* (Dos concílios e da Igreja, 3ª parte). São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 22-24.

³⁹ Melancthon afirma a sacramentalidade de “toda obra ordenada por Deus à qual está anexa alguma promessa”. E cita a oração, o perdão das injúrias, a esmola. MELANCTHON, Philipp. *Loci praecipui theologici*, apud BELLOSO, 2005, p. 99.

mero três aponta para o fato de que a palavra não se resume a si mesma, mas impulsiona para a comprovação na vida do cristão individual, da comunidade e do mundo⁴⁰.

Portanto o número dos sacramentos não é uma questão fechada, nem na teologia católica nem na teologia evangélica. Para os católicos, o setenário sacramental não quer excluir a possibilidade de Deus transmitir sua graça pelos meios e formas que bem entender, como a criação, as pessoas, a igreja, as Escrituras etc. Há uma sacramentalidade muito ampla, para quem tem fé, tudo fala de Deus. De outro lado, teólogos evangélicos perguntam se “porventura o mistério de Cristo é exposto na vida da igreja apenas nas duas cerimônias de batismo e santa ceia? Ou será que também se manifesta de forma comparável, como sinal, em outras ‘execuções vivenciais’ da igreja”⁴¹. Para alguns, está aberta a possibilidade de incluir no conceito de sacramento outras ações com cunho de sinal, além do Batismo e da Ceia. O critério para isso é verificar se por essas ações se manifesta a presença do mistério da salvação em Cristo. Um “sinal sacramental” é toda “relação com a atuação e pessoa de Jesus de tal maneira que se possa declarar que nisso o próprio Jesus está presente”⁴². E tal pode ser verificado no perdão dos pecados, na unção dos enfermos, na confirmação, bem como em muitas ações da igreja, que são sinais da presença da salvação, conforme Mt 11.4s, que caracterizam a atuação de Jesus. Mesmo se não são “ações rituais com cunho de sinal”, estão na dimensão de sinal “sacramental”⁴³.

O setenário sacramental no diálogo ecumênico

A questão é tratada nos diálogos oficiais das igrejas. No diálogo católico-luterano internacional, luteranos entendem:

Nem mesmo *segundo a convicção luterana* a ação do Senhor que comunica a graça se realiza somente na palavra pregada e na administração do batismo e da eucaristia. A confissão, o diálogo pastoral, como também a ordenação, a confirmação e o matrimônio religioso são entendidos como atos nos quais a graça é prometida e dada aos homens, também se em geral se entende que tais atos não são de considerar sacramentos no sentido pleno do termo⁴⁴.

No diálogo católico-luterano da Alemanha, luteranos entendem que nessa controvérsia aparece uma compreensão própria da graça concedida pelo sacramento

⁴⁰ BAYER, Oswald. *A Teologia de Martin Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 189.

⁴¹ PANNENBERG, 2009, p. 478.

⁴² PANNENBERG, 2009, p. 478.

⁴³ PANNENBERG, 2009, p. 478.

⁴⁴ COMISSÃO CATÓLICA LUTERANA. *Vie verso La comunione*, n. 19. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994. v. I, p. 662. Tradução própria. “Nemmeno *secondo la convinzione luterana* la azione del Signore que comunica la grazia si compie sollo nella parola predicata e nell’aministrazione del batesimo e dell’eucaristia. La confessione, il dialogo pastorale, come pure l’ordinazione, la confermazione ed il matrimonio religioso sono intesi come atti nei qualli la grazia è promessa e accordata agli uomini, anche se in genere si ritiene Che tali atti non sono da considerare dei sacramenti nel senso pieno del termine”.

como remissão dos pecados, vida cristã e eclesial e santificação: “Com essa definição podem ser incluídos o batismo, a eucaristia e a absolvição, mesmo se na penitência não se tenha um sinal comparável à água, ou ao pão e ao vinho”⁴⁵. Afirmam: “Se o conceito de sacramento vem ulteriormente expresso no sentido de *CA* e *ACA XIII*, a igreja evangélica luterana não tem dificuldade substancial para definir a penitência, ou mais precisamente a absolvição, um sacramento”⁴⁶.

O Grupo de Dombes dá significativos passos para uma afirmação ecumênica a respeito:

Do lado católico, a reflexão teológica contemporânea enfatiza cada vez mais as diferenças existentes entre os ritos que constituem o setenário. Entre uns e outros, o termo sacramento aparece como analógico. Além disso, fiel a uma convicção que sempre viu na eucaristia o auge do organismo sacramental, ela acentua que o batismo e a eucaristia são os sacramentos maiores e primordiais em redor dos quais se organizam outros sacramentos. Por conseguinte, é legítimo falar de uma “hierarquia de sacramentos” do mesmo modo como o Concílio Vaticano II falou de uma “hierarquia das verdades”⁴⁷.

O documento propõe:

À medida que o termo sacramento dificilmente pode ser descartado, propomos um vocabulário que mantenha a unidade e a diferença; por exemplo, *sacramentos* para o batismo e a eucaristia, e *atos sacramentais* para as outras celebrações. Isso sem excluir a possibilidade de um termo comum correspondente ao setenário⁴⁸.

Entende-se que há uma hierarquia nos sacramentos e por essa razão julga-se válida a distinção entre “sacramentos maiores ou principais” e “sacramentos menores ou secundários”⁴⁹. Surge a hipótese de usar um termo comum e também expressões diferentes para os sacramentos, reconhecendo que “todos são ‘sacramento’, mas que,

⁴⁵ COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). *Comunione nella parola e nel sacramento*, n. 44. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 621.

⁴⁶ COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). *Comunione nella parola e nel sacramento*, n. 46. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 623.

⁴⁷ GRUPO DE DOMBES. *Lo Spirito Santo, la chiesa e i sacramenti*, n. 29. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 396. Tradução própria. “Da parte cattolica, la riflessione teologica contemporanea mette sempre più in evidenza le differenze tra i riti che costituiscono il settenario. Tra gli uni e gli altri il termine ‘sacramento’ appare analógico. Inoltre, fedele a una convinzione che ha sempre visto nell’ eucaristia l’apice del organismo sacramentale, essa sottolinea che il battesimo e l’ eucaristia sono i sacramenti maggiori e primordiali attorno ai quali appaiono organizzati gli altri. È dunque legittimo parlare di una ‘gerarchia dei sacramenti’ allo stesso modo in cui il Vaticano II ha parlato di una ‘gerarchia delle verità’”.

⁴⁸ GRUPO DE DOMBES. *Lo Spirito Santo, la chiesa e i sacramenti*, n. 32. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 399. Tradução própria. “Nella misura in cui il termine sacramento può difficilmente essere eliminato, proponiamo una terminologia che potrebbe esprimere l’unità e la differenza, per esempio, *sacramenti* per il battesimo e l’ eucaristia, e *atti sacramentali* per le altre celebrazioni. Ciò senza escludere l’opportunità di un termine che abbracci il settenario”.

⁴⁹ CONGAR, Yves Marie. *La idea de los sacramentos mayores o principales*. *Concilium*, Petrópolis, n. 31, p. 24-37, 1968.

entre eles, há um mais sacramental ou menos sacramental [...] cada um é sacramento à sua maneira”⁵⁰. A centralidade pertence à Eucaristia. O termo sacramento é aplicado a diversas realidades com elementos comuns e diferenciadores de sacramentalidade, sendo, portanto, um conceito análogo e não unívoco.⁵¹ O caráter análogo do conceito sacramento permite ver significados diferentes quando aplicado a realidades como Cristo, igreja, ser humano, criação, palavra etc. A distinção entre os sete sacramentos decorre da forma mais explícita ou não na Bíblia da sua relação com Cristo, sua realização eclesiológica, seu enraizamento vital, suas vicissitudes históricas de configuração e reconhecimento, sua centralidade pascal, sua estrutura simbólica.⁵² Trento condenou a tese protestante segundo a qual “nenhum sacramento é mais digno do que outro em nenhum aspecto”⁵³. Como visto, a tradição da igreja deu primazia ao Batismo e à Eucaristia como os sinais da fé mais explicitamente testemunhados pelas Escrituras, os que por sua estrutura simbólica melhor expressam o mistério pascal, ocupam um lugar privilegiado na constituição da igreja e se erigem como verdadeiros pilares da vida cristã.⁵⁴

Assim como a perspectiva católica pode distinguir entre “sacramentos maiores” e “sacramentos menores” e “afirma como prioridade a concordância de doutrina relativa aos sacramentos maiores”⁵⁵, evangélicos podem entender que

a Igreja evangélica luterana não contestará nunca que o Senhor da igreja atue também em outros modos que não são os sacramentos em sentido estrito [...] Aquelas ações litúrgicas da Igreja católica romana, que não são afirmadas entre os sacramentos da Igreja evangélica luterana, podem representar uma advertência para esta última, para que essa repense o que são na igreja as ações de bênção, e considere de novo seriamente o fato que os escritos confessionais evangélicos luteranos não fixam nunca um número preciso de sacramentos, mas certamente colocam em evidência a posição singular do batismo, da ceia do Senhor e da absolvição⁵⁶.

Desse modo, “podemos afirmar que todos os outros sacramentos, todos os sacramentais e todas as ações de bênção em vista do estado do cristão individual

⁵⁰ BOROBIÓ, 1990, p. 360.

⁵¹ BOROBIÓ, Giovanni. *Historia y Teología Comparada de los Sacramentos*. El principio de la analogía sacramental. Salamanca: Sígueme, 2012. p. 13-22.

⁵² BOROBIÓ, 1990, p. 360.

⁵³ DH 1603.

⁵⁴ CONGAR, 1968, p. 30.

⁵⁵ COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). *Comunione nella parola e nel sacramento*, n. 50. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 627.

⁵⁶ COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). *Comunione nella parola e nel sacramento*, n. 50. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 627. Tradução própria. “la Chiesa evangelica non contestará mai che il Signore della chiesa opere anche in altri modi che non siano i sacramenti in senso ristretto [...] Quelle azioni liturgiche della Chiesa cattolica romana che non sono annoverate fra i sacramenti della Chiesa evangelica luterana, possono rappresentare un monito per quest ultima affinché questa rimediti che cosa sono nella chiesa le azioni di benedizione, e considere di nuovo seriamente il fatto che gli scritti confessionali evangelici luterani non fissano mai un numero preciso di sacramenti ma certamente mettono in evidenza la posizione singolare del battesimo, della cena del Signore e dell’assoluzione”.

cumprem, renovam, tornam certo ou concreto o dom fundamental do santo batismo, mediante o qual Cristo nos colocou em comunhão com ele, na comunhão da igreja”⁵⁷.

Considerações conclusivas

Um passo dado para o entendimento comum sobre *quantos* e *quais* são os sacramentos da fé cristã é o consenso de que para que haja comunhão na fé em Cristo não há necessidade de se obter uniformidade na forma de celebrar a fé. No contexto do Concílio Vaticano II foi feita essa distinção na teologia católica, afirmando que “uma coisa é a substância do ‘*depositum fidei*’, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas”⁵⁸. Outra importante contribuição do Vaticano II para o diálogo ecumênico é a afirmação da existência de uma hierarquia de verdades na doutrina católica (UR 11), nem todas estão no mesmo nível em sua relação com o núcleo cristológico e trinitário da fé cristã. Aplicando esse ensinamento conciliar à teologia sacramental, mesmo que todos os sacramentos tenham relação com Cristo, alguns explicitam essa relação de forma mais direta do que outros. Além disso, o nível e a forma da relação entre Cristo e os sacramentos são diferenciados em cada um deles. Essa constatação favorece o diálogo ecumênico sobre os sacramentos, priorizando no debate aqueles sacramentos nos quais se verifica um vínculo mais objetivo com Cristo. Do lado evangélico, também a *Confissão de Augsburg* entende que “Para a verdadeira unidade da igreja cristã não é necessário que em toda parte se observem cerimônias uniformes instituídas pelos homens”⁵⁹. A comunhão na fé pode ter expressões diversas, pois a própria natureza da fé, como algo dinâmico, gratuito e contextualizado, exige expressões plurais para ser vivida por cada indivíduo e cada comunidade. Assim, os sinais da fé podem ser diferentes, pois a própria fé tem uma dinâmica específica em cada pessoa, cada situação, cada tempo e lugar.

Essa questão é eclesiológica, uma vez que os sacramentos são entendidos como constitutivos da igreja. Mas o que, em última instância, caracteriza o ser igreja é a formação de uma comunidade de fé e de testemunho convicto do Evangelho de Jesus Cristo. A celebração sacramental da fé da igreja é uma expressão privilegiada e necessária da experiência de fé, mas note-se que essa experiência já foi vivida antes da celebração, o que dá a essa uma natureza de mediação, “fonte” ou “ápice” da expressão da fé, sem com isso condicionar a veracidade da experiência da fé ao meio pelo qual ela foi feita ou à forma de celebrar. Desse modo, a resposta às questões relativas aos sinais sacramentais da fé cristã vai além da teologia dos sacramentos, trata-se de uma compreensão da doutrina da graça e suas mediações. E a questão torna-se, então, cristológica: trata-se de entender como Cristo atua no mundo, dispensando sua graça

⁵⁷ COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). *Comunione nella parola e nel sacramento* n. 50. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 628.

⁵⁸ JOÃO XXIII. Discurso na abertura solene do concílio, aos 11/10/1962. CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 28.

⁵⁹ A CONFISSÃO de Augsburg, art. VII.

salvífica. A graça crística não se manifesta apenas pela graça sacramental, de modo que não há como afirmar que há carências na recepção da graça de Cristo aos cristãos que em suas igrejas não têm acesso a alguns meios considerados sacramentos em outras igrejas. O que caracteriza a plenitude na experiência da graça é a possibilidade da salvação em Cristo, mais que o uso dos meios de salvação. E a soteriologia não se resume na sacramentaria. Temos, enfim, uma questão pneumatológica: os sacramentos são mediações da ação do Espírito que atua possibilitando a acolhida do dom da graça. E como o Espírito atua pelos sacramentos e também os transcende, esse fato torna-se um convite às igrejas para que ao afirmarem sua identidade cristã e eclesial enraizada nos sacramentos, também os coloquem sob a ação do Espírito, que as ajuda na transcendência do estatuto teológico que sustenta a doutrina sacramental em cada uma delas. Dessa forma o Espírito trabalha as igrejas para que possam, algum dia, celebrar nos mesmos sacramentos o conteúdo da mesma fé em Cristo.

Referências

- A CONFISSÃO de Augsburg. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. COSTA, Rovílio et al. *Suma Teológica*. Terceira Parte. 2. ed. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980.
- BAYER, Oswald. *A Teologia de Martin Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BELLOSO Josep M. Rovira. *Os Sacramentos – Símbolos do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BOROBIO, Gionisio. Da celebração à teologia: que é um sacramento?. In: BOROBIO, Gionisio et al. *A celebração na Igreja – Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v. I, p. 283-424.
- BOROBIO, Giovanni. *Historia y Teología Comparada de los Sacramentos*. El principio de la analogía sacramental. Salamanca: Sígueme, 2012.
- CALVINO, João. *As Institutas – Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.
- CHAUVET, Louis-Marie. *Du Symbolique au Symbole*. Essai sur les sacrements. Paris: Edition du Cerf, 1979.
- COMISSÃO CATÓLICA LUTERANA. Vie verso la comunione. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 1994. v. I, p. 654-692.
- COMISSÃO CATÓLICA-LUTERANA (Alemanha). Comunione nella parola e nel sacramento. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 574-678.
- CONGAR, Yves Marie. La idea de los sacramentos mayores o principales. *Concilium*, Petrópolis, n. 31, p. 24-37, 1968.
- COSTA, Rovílio et al. *Suma Teológica*. Terceira Parte. 2. ed. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980.
- FABER, Eva-Maria. *Doutrina Católica dos Sacramentos*. São Paulo: Loyola, 2008.
- GRUPO DE DOMBES. Lo Spirito Santo, la chiesa e i sacramenti. In: *Enchiridion Oecumenicum*. Bolonha: EDB, 2000. v. II, p. 381-427.
- HOTZ, Robert. Sacramento/Sacramenti. In: CERETI, Giovanni (Org.). *Dizionario del Movimento Ecumenico*. Bolonha: EDB, 1994. p. 948-952.
- JOÃO XXIII. *Discurso na abertura solene do concílio, aos 11/10/1962*. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 21-32.

- LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 325-446.
- LUTERO, Martinho. Catecismo Menor. In: _____. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 7, p. 447-469.
- MARSILI, Salvatore. *Sinais do Mistério de Cristo*. Teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. São Paulo: Paulinas, 2010.
- MELANCHTHON, Filipe. *Loci Theologici*. Tópicos Teológicos, de 1521: Edição crítica bilingue, latim e português. Editado e traduzido por Eduardo Gross. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2009. v. 3.
- RAHNER, Karl. *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1964.
- SANCHES, José Maria Castillo. *Símbolos de Libertad*. Teologia de los Sacramentos. Salamanca: Verdad e Imagen, 1981.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1967.
- VERGOTE, Antoine. La réalisation symbolique dans l'expression culturelle. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 111, p. 110-131, primeiro trimestre 1972.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3113>

**O TESTEMUNHO DA GRAÇA NO CONTEXTO
DA COMEMORAÇÃO DA REFORMA:
PERSPECTIVAS PRÁTICAS DO DIÁLOGO CATÓLICO-LUTERANO¹**

*Witnessing grace in the context of the Reformation commemoration:
practical perspectives from the Catholic-Lutheran dialogue*

**Marcial Maçaneiro²
Jefferson Zeferino³
Vitor Hugo Lourenço⁴**

Resumo: O presente artigo, no horizonte dos 500 anos da Reforma, pensa perspectivas práticas do ecumenismo, em especial a partir do diálogo católico-luterano, mas também a partir de outras ressonâncias eclesiais, como a tradição reformada. Desta forma, apresenta-se o documento *Do Conflito à Comunhão* (DCAC) em sua constituição teórica, identificando-se a graça como moldura teológica do texto. A partir disso, elabora-se uma recepção católica e protestante, também como forma de contribuição e alargamento da noção de gratuidade expressa no DCAC. Com isso, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) e aspectos da teologia de Barth são pensados no horizonte da graça. Como resultado, percebe-se a gratuidade como ponto de partida para a construção de uma ética comum diante de uma possível nova era ecumênica.

Palavras-chave: Reforma. Diálogo ecumênico. *Evangelii Gaudium*. Barth. Ética.

Abstract: In the horizon of the 500 years of the Reformation, this article thinks practical perspectives of ecumenism, Catholic-Lutheran especially, but also from other ecclesial resonances like the Reformed Church. Thus, it presents the document *From Conflict to Communion* in its theoretical constitution identifying grace as its theological frame. From there, it elaborates a Catholic and Protestant reception of the document

¹ O artigo foi recebido em 30 de agosto de 2017 e aprovado em 05 de março de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Docente do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Sacerdote dehoniano. Contato: marcialsej@gmail.com

³ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Membro do Núcleo Ecumênico e de Diálogo inter-religioso da PUCPR. Membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com

⁴ Mestre e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR. Sacerdote passionista. Contato: vitorhugocp@hotmail.com

as contribution and deepening of the idea of gratitude expressed on it. In this way, the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (EG) and aspects of Barth's Works are reflected under the horizon of grace. As a result, the article comprehends gratitude as starting point for the construction of a common ethics in view of a possible new ecumenical era.

Keywords: Reformation. Ecumenical dialogue. *Evangelii Gaudium*. Barth. Ethics.

Considerações iniciais

Recentemente, com a atuação do papa Francisco – na esteira dos importantes passos dados pelo Concílio Vaticano II –, a unidade dos cristãos obteve renovado destaque nas instâncias centrais de governo da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), com uma visibilidade que se reflete nos demais espaços ecumênicos em âmbito global.

Além disso, a aproximação do papa Francisco da igreja luterana no contexto dos 500 anos da Reforma – mediante a fundamental relação entre o Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos (PCPUC) e a Federação Luterana Mundial (FLM) – sinaliza a possibilidade de um novo período na história do ecumenismo. Exemplo disso tem sido a proposta de testemunho conjunto, pela parceria entre a *Caritas Internationalis* e a *Lutheran World Federation – World Service* no cuidado a refugiados: a fé comum se traduz em ecumenismo prático de assistência àqueles que sofrem – o que pode motivar também uma série de outras iniciativas entre católicos e luteranos ao redor do globo.

Ademais, a comemoração dos 500 anos da Reforma também fez aumentar o interesse por Lutero, pelo contexto do século XVI e por tantos outros personagens do período que auxiliaram a construir a história do protestantismo desde então. Esse interesse foi traduzido em um grande número de publicações.⁵

Inspirados pela aproximação católico-luterana, esta reflexão busca apresentar elementos ecumênicos que contribuam à caminhada já iniciada e que começa a produzir seus frutos. Neste contexto, o presente trabalho reflete o quinto imperativo ecumênico formulado pela Comissão Católico-Luterana para a Unidade como referência para a práxis ecumênica. Ao compreender que “católicos e luteranos em sua pregação e serviço ao mundo devem testemunhar juntos a graça de Deus”, o documento *Do conflito à comunhão*⁶ aponta para um elemento ao mesmo tempo ético e epistemológico.

⁵ Destacam-se aqui alguns dossiês de revistas importantes no país que trataram da temática: *500 anos da Reforma* editado por Dario Rivera, José Kaefer, Helmut Renders, Lauri Wirth e Sandra Duarte de Souza na Revista Estudos de Religião (2016); *Lutero e a Reforma: 500 anos* editado por Paulo Agostinho Nogueira Baptista na Revista Horizonte (2016); *500 anos da Reforma* editado por Aparecida Vasconcelos e Sinivaldo Tavares na Revista Perspectiva Teológica (2017); *Reforma: perspectivas da teologia bíblica e histórico-sistemática* editado por Rudolf von Sinner na Estudos Teológicos (2017); *Igreja e Reforma* editado por Fernando Rodríguez Garrapucho, Marcial Maçaneiro e Elias Wolff na revista *Pistis & Práxis* (2017).

⁶ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão*. Comemoração conjunta católico-luterana da Refor-

co. A graça de Deus – fundamentação teológica do DCAC e da *Declaração conjunta sobre a doutrina da Justificação*⁷ – é assumida como categoria teológica dimensionadora da unidade pretendida, ao que se une a perspectiva de uma práxis de gratuidade enraizada nas formulações de ambas as tradições teológicas, ao mesmo tempo em que pode contribuir efetivamente à compreensão da vocação à unidade nas bases comunitárias católicas e luteranas.

Une-se às contribuições católicas e luteranas (representadas pelo DCAC e pela EG⁸) também o pensamento reformado (representado aqui pela teologia de Karl Barth⁹) em virtude da recente assinatura da *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* pela Comunhão Mundial das Igrejas Reformadas.

Assim sendo, os tópicos são apresentados da seguinte forma: 1. o documento *Do conflito à comunhão*: uma breve apresentação com ênfase nos imperativos ecumênicos; 2. a graça na exortação *Evangelii Gaudium*; 3. a graça em Barth; concluindo com algumas sugestões para o testemunho da graça em perspectiva ecumênica (ao modo de considerações finais).

Do conflito à comunhão: a graça e os imperativos ecumênicos

Em seu sexto capítulo, o documento *Do conflito à comunhão* propõe cinco imperativos ecumênicos para as relações entre católicos e luteranos. Dizem-se *imperativos* porque são propostos como práxis do imperativo da unidade (cf. Jo 17.21-23) que, por sua vez, decorre do mandamento evangélico da caridade – critério para a comunhão (cf. Jo 13.34). Com efeito, católicos e luteranos abrem-se à escuta obediente da palavra de Jesus: “Nisso reconhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13.35).

O capítulo sexto apresenta-se como ponto de chegada das considerações anteriores, que contextualizam a atual condição do diálogo católico-luterano (cap. I), tratando de Lutero e seu movimento (cap. II), mediante análise das repercussões e interpretações da Reforma entre luteranos e católicos (cap. III), com um exame teológico-ecumênico dos temas fundamentais da doutrina luterana (cap. IV), para que recordemos juntos a Reforma em atitude de busca da unidade e testemunho comum da Boa-Nova (cap. V). A renovada opção pela comunhão dimensiona todos esses capítulos, que incluem a confissão dos pecados contra a unidade da igreja, a afirmação

ma em 2017. Relatório da Comissão Luterana-Católico-Romana para a Unidade. Brasília: CNBB; São Leopoldo: Sinodal, 2015. n. 244. Doravante DCAC.

⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* – 1999. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/declaracao-conjunta-sobre-a-doutrina-da-justificacao-1999>>. Acesso em: 20 maio 2014. Doravante DCDJ.

⁸ FRANCISCO. *Exortação apostólica “Evangelii Gaudium”*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013. Doravante EG.

⁹ Com efeito, esse autor não possui caráter de oficialidade para as igrejas reformadas, mas trata-se de um teólogo de envergadura no âmbito dessa tradição e alguém que recebeu o tema da *graça* com grande profundidade em suas formulações teóricas.

comum do batismo que une católicos e luteranos, e a oração esperançosa para que cheguem à plena comunhão.¹⁰

É com tal abordagem que o documento chega aos *cinco imperativos* (cap. VI). Em sua formulação, os *imperativos* contemplam as disposições *interiores* (nível da consciência e das convicções) e *exteriores* (nível dos relacionamentos e práticas), que permitem a acolhida do dom da unidade entre católicos e luteranos: reconhecer e visibilizar o que há em comum; edificação recíproca pelo testemunho de uns e outros; opção pela unidade e sua busca conjunta; disposição a experimentar a força transformadora do Evangelho; testemunho conjunto da graça divina no mundo. Essas são as disposições a ser traduzidas em práxis, para que católicos e luteranos “sejam um, a fim de que o mundo creia” (Jo 17.21).

Antes, porém, de considerar cada um dos imperativos, importa notar a moldura da *graça* que os envolve do princípio ao fim: desde as primeiras linhas, o documento anuncia a Boa-Nova da misericórdia de Deus e a centralidade de Jesus Cristo, convocando católicos e luteranos à purificação, cura da memória e restauração da unidade, segundo o Evangelho.¹¹ A teologia da graça favorece ainda o discernimento teológico, não só histórico, da Reforma em seus elementos pneumatológicos, uma vez que essa trataria da participação dos crentes na justiça de Cristo, no dom da regeneração e renovação, na obediência ao Evangelho que liberta, no perdão que ativa o amor para com o próximo – sempre pela força do Espírito Santo, que supera qualquer mérito humano, agindo na Palavra e nos sacramentos.¹² Católicos e luteranos reconhecem sua “incessante necessidade de penitência e reforma, encorajados e conduzidos pelo Espírito Santo”¹³. Sob tais perspectivas é possível tratar, então, dos cinco imperativos:¹⁴

– Primeiro imperativo¹⁵:

Mesmo que as diferenças sejam mais facilmente visíveis e experienciadas, a fim de reforçar o que existe de comum, católicos e luteranos devem sempre partir da perspectiva da unidade e não da perspectiva da divisão.

Na base desse imperativo está uma verdade por vezes esquecida: além de partilharem mais elementos de unidade do que de divisão, é oportuno salientar que católicos e luteranos professam em uníssono o Credo Apostólico, além do consenso nos elementos salvíficos fundamentais da fé cristã (Trindade, eficácia redentora da obra de Cristo, primado da graça, centralidade da Palavra de Deus, mediação salvífica dos sacramentos, virtudes teológicas). Não é honesto partir do que ainda divide, quando se conhecem as bases de unidade. Nos relacionamentos e nos discursos, na educação e nas práticas da comunidade, católicos e luteranos podem, portanto, “sempre partir da perspectiva da

¹⁰ DCAC 219-237.

¹¹ DCAC *prefácio* e n. 1.

¹² DCAC 113, 116, 118, 124, 129, 134

¹³ DCAC *prefácio*; também 26, 27, 217, com importantes remissões à *Declaração conjunta sobre a doutrina da Justificação*.

¹⁴ DCAC 239-245.

¹⁵ Com o intuito de dar destaque às formulações dos imperativos ecumênicos, esses estão dispostos da forma como aqui os apresentamos, e reproduzimos o itálico utilizado originalmente no DCAC.

unidade e não da perspectiva da divisão” (diz o primeiro imperativo). Isso implica dois cuidados: superar a unilateralidade em todas as abordagens entre católicos e luteranos; receptividade à experiência, encorajamento e crítica uns dos outros.¹⁶

Segundo imperativo:

Luteranos e católicos precisam deixar-se transformar continuamente pelo encontro com o outro e pelo testemunho mútuo da fé.

De fato, a busca pela unidade não parte da estaca zero, mas da graça da comunhão no Corpo de Cristo na força do Espírito.¹⁷ Isso tem sido experimentado por muitos católicos e luteranos em muitas comunidades do mundo, onde convivem em família, solidarizam-se nas obras de misericórdia, partilhando não só o afeto, mas também a hospitalidade e os recursos materiais. O chamado específico desse imperativo, no contexto dos 500 anos da Reforma, é incrementar o encontro e o testemunho já experimentados (em muitos casos) ou esquecidos e descurados (em outros casos). Exorta-se à *gratidão, paciência, perseverança, zelo, amor, fé, esperança e oração* como virtudes do encontro¹⁸: virtudes que, de um lado, *reforçam* o encontro e o tornam habitual; de outro lado, *transformam* os fiéis de modo a superarem a condição restrita de pessoas e comunidades autorreferidas, para viver como pessoas e comunidades em reciprocidade. Na medida em que a convivência faz-se testemunho, possibilita-se um avanço ecumênico visível.

– Terceiro imperativo:

Católicos e luteranos devem comprometer-se outra vez na busca da unidade visível, para compreenderem juntos o que isso significa em termos concretos, e buscar sempre de novo esse objetivo.

Apesar dos avanços em termos de encontro, reconciliação e consenso doutrinal provados nos últimos cinquenta anos, há sujeitos e comunidades sem essa memória que tendem a estagnar-se ou até regredir a estágios já superados pelo diálogo católico-luterano. Daí o imperativo de renovar o compromisso de promover a unidade visível (na caridade, no culto e no testemunho), cuidando em não voltar às oposições confessionais entre Palavra e Tradição, Evangelho e Igreja.¹⁹ Isso empenha, especialmente, a *comunicação* em nossas comunidades: programa formativo, escolas dominicais, catequese de jovens e adultos e presença nas mídias, além da pregação habitual.²⁰

– Quarto imperativo:

Luteranos e católicos busquem juntos redescobrir a força do Evangelho de Jesus Cristo para o nosso tempo.

¹⁶ DCAC 240.

¹⁷ DCAC 241.

¹⁸ DCAC 241.

¹⁹ DCAC cap. IV.

²⁰ DCAC 242.

Esse imperativo aponta para a missão e o serviço, que resultam da “força do Evangelho para o nosso tempo”. Fica claro que o diálogo ecumênico não se reduz à relação entre as igrejas, mas as orienta à *missão* conjunta, como Jesus disse: “[...] para que o mundo creia” (Jo 17.21). Traduzir esse imperativo em prática, porém, “requer mudança de mentalidade e *metanoia* (conversão)”²¹.

– Quinto imperativo:

Católicos e luteranos em sua pregação e serviço ao mundo devem testemunhar juntos a graça de Deus.

Enfim, a graça já presente nas considerações anteriores do documento (caps. I-V) volta aqui como desfecho dos cinco imperativos, completando aquela moldura teológica que mencionamos acima. Nos termos “pregação e serviço ao mundo” se incluem e reafirmam, de certa maneira, os quatro imperativos anteriores, condensados como testemunho conjunto da graça de Deus. Tomados em binômio, pregação e serviço expressam as muitas formas de luteranos e católicos praticarem o *querigma* e a *diaconia*. Isso se nota nas entrelinhas do documento, com sua ênfase na misericórdia e na justificação²², aproximando Lutero de Agostinho. A profissão conjunta de Jesus Cristo como o mediador pelo qual o Pai agracia os crentes com o Espírito de filhos (expressão da fé) leva a “testemunhar juntos a graça de Deus” nas práticas de “pregação [anúncio] e serviço [diaconia]” (expressão do amor).

Assim, a partir da lógica interna de uma teologia eclesial, afirma-se o *caráter eficaz* da graça, nunca redutível a um conceito doutrinal ou a uma retórica da salvação. Da parte de Deus, a graça se faz promessa cumprida, aliança para judeus e gentios, libertação do mal, justificação e filiação de alcance universal. Também da parte dos crentes – ainda que destituídos de qualquer mérito suficiente – a graça poderá ser compreendida com toda a sua eficácia, ao conformar os fiéis a Cristo pelo evangelho da misericórdia: acolhida dos peregrinos, socorro dos aflitos, defesa dos injustiçados, promoção das crianças e jovens, resgate dos exilados, enfim, promoção integral da pessoa e das sociedades (cf. Lc 10.25-37; Mt 25.35-40). Em suma, a unidade tão buscada entre católicos e luteranos tem na graça seu início e seu fim, como dádiva do Espírito à igreja (= 1º, 2º e 3º imperativos) e missão conjunta em testemunho do evangelho (= 4º e 5º imperativos). Pode-se dizer que o que se poderia escrever sobre isso está bem exposto na *Declaração conjunta sobre a doutrina da Justificação* e no roteiro traçado pelo documento *Do conflito à comunhão*. O que falta é corresponder ecumenicamente ao caráter eficaz da graça, com uma práxis de encontro, transformação, serviço e testemunho, em todos os âmbitos das comunidades católica e luterana, conjuntamente.

²¹ DCAC 243.

²² DCAC 244-245.

A graça na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG)

O quanto foi dito acima sobre a graça e sobre os *cinco imperativos* segue em processo de recepção nos diversos âmbitos das comunidades católicas e luteranas. Tendo isso em mente, o presente estudo dá um passo adiante: examina as formulações da exortação apostólica *Evangelii Gaudium* que possam ampliar e/ou projetar a compreensão da dimensão teológica acima referida, bem como sua tradução no âmbito prático.

Na busca de compreender as transformações sociais e os desafios do tempo presente, especialmente no que toca à evangelização, ocorreu em outubro de 2012 a XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, sobre o tema *A nova evangelização para a transmissão da fé cristã*. Com a posterior renúncia de Bento XVI, coube a Francisco o encargo de recolher em documento pontifício os anseios do episcopado e suas igrejas locais, devolvendo-os à comunidade católica de modo propositivo, com a Exortação Apostólica “A alegria do evangelho” (*Evangelii Gaudium*).

Por outro lado, ainda que tenha como base a reflexão sinodal, a Exortação *Evangelii Gaudium* (2013) ultrapassa os limites de um relatório (*rapporto*), indo muito além da mera síntese ou sistematização do pensamento dos bispos reunidos em assembleia. Como um “escrito autônomo”²³, criativo e inovador, a primeira exortação apostólica de Francisco passa a ser uma expressão viva e programática do seu pontificado, deixando nítido seu desejo de uma *transformação missionária da Igreja*²⁴.

Com a escolha de Francisco, a Igreja Católica teve a oportunidade de retomar de forma mais efetiva o caminho de abertura, diálogo e reforma propostos ao longo do Concílio, que nas três décadas seguintes foram suplantados, em muitos aspectos, por um gradativo processo de “involução eclesial”²⁵. Referir-se hoje a Francisco passou a significar muito mais que um nome na longa lista dos bispos de Roma: representou (e o representa a cada dia) um novo processo na igreja, em que a eclesiologia de comunhão delineada pelo Vaticano II vem dinamizada com ações de uma efetiva “reforma da Igreja em saída missionária”²⁶. Essa reforma acolhe o diálogo como via da evangelização²⁷, destacando a promoção ecumênica da unidade dos cristãos.²⁸

Vindo de um continente marcado pela diversidade cultural e pelo pluralismo religioso, Francisco, depositário da tradição latino-americana, recorda em sua exortação que o ecumenismo e a unidade são expressões do desejo de Cristo assim como elaborado pela tradição joanina: “Que todos sejam um, para que o mundo creia” (Jo

²³ SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium*: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 8.

²⁴ EG 14, 27.

²⁵ BRIGHENTI, A. Perfil pastoral da Igreja que o papa Francisco sonha. In: SILVA, José Maria (Org.). *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 13.

²⁶ EG 17.

²⁷ EG 238.

²⁸ EG 244-246.

17.21). Retomando algumas proposições conciliares²⁹, o papa enfatiza que a credibilidade do anúncio evangélico seria muito maior se os cristãos superassem as divisões e os conflitos, vivendo em plenitude a “catolicidade” própria de sua condição de “filhos, pelo Batismo”; e conclui: “devemos sempre lembrar-nos de que somos peregrinos, e peregrinamos juntos. Para isso, devemos abrir o coração ao companheiro de estrada, sem medos nem desconfianças, e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus”³⁰.

Diante dos novos desafios que se descortinam no campo social, político e religioso, a divisão entre os cristãos torna-se ainda mais grave, configurando-se como contratestemunho de todos os batizados frente à sociedade que cobra, cada vez mais, a autenticidade dos crentes. Nessa perspectiva, Francisco considera urgente o empenho comum por caminhos de unidade. Pela extensão do testemunho e do serviço, o ecumenismo supera o quadro das confissões cristãs, tornando-se uma verdadeira “contribuição para a unidade da família humana”³¹.

Pensando na contribuição que os cristãos podem oferecer ao mundo, a partir de uma consciência ecumênica e práticas comuns, Francisco exorta os que se propõem a andar pelas sendas da unidade a serem “fermentos de paz”. Partindo do pressuposto de que aquilo que une os cristãos é mais forte do que aquilo que os separa, afirma que no ecumenismo não se trata “apenas de receber informações sobre os outros para os conhecermos melhor, mas de recolher o que o Espírito semeou neles como um dom também para nós”³².

Por meio de gestos e atitudes concretas, o Bispo de Roma tem recuperado e ressignificado o sentido básico do ministério de Pedro: testemunhar a Cristo e confirmar a fé dos irmãos (cf. Mt 16.16; Lc 22.32). Agindo como *pontifex* (construtor de pontes), Francisco tem se aproximado e revelado seu apreço pelas demais confissões religiosas, como o judaísmo e o islã, além de sua atenção aos não crentes, mostrando a importância do diálogo, da cooperação e da busca comum pela construção da paz, para consolidar a justiça entre os povos e o cuidado pela Criação.³³

Como expressão concreta de seu empenho ecumênico, ao se propor a participar do início das comemorações do quinto centenário da Reforma Protestante, realizada na Catedral de Lund (Suécia), Francisco reconhece a importância da Reforma na história da igreja, discernindo junto aos luteranos o quanto dela decorreu, sejam os benefícios, sejam as feridas a curar, para a plena edificação da igreja, Corpo de Cristo. Ao se dirigir à “casa dos luteranos”, esse “papa ecumênico” se mostra irmão, se faz família, sente-se parte daquela porção de cristãos entre os quais surgiu, séculos atrás, a Reforma. Perdoando-se mutuamente conforme pede o Senhor (cf. Mt 6.12), católicos

²⁹ CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acesso em: 30 ago. 2017. n. 4.

³⁰ EG 244.

³¹ EG 245.

³² EG 246.

³³ EG 257.

e luteranos assumem o compromisso de testemunhar juntos a graça de Deus, lutando contra a divisão que historicamente causou tantos sofrimentos e incompreensões.

Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, a graça divina encontra um espaço privilegiado de reflexão e proposição, como dádiva de um Deus presente à vida das pessoas, das confissões religiosas e do mundo. Já nas primeiras abordagens sobre o tema, Francisco relaciona a graça com a prática dos cristãos na atualidade. Contemplando partes de uma igreja e sociedade marcadas pelo egoísmo, por posturas reacionárias, legalistas e farisaicas, importa reconhecer nas obras de caridade, no amor fraterno, no respeito pelo outro, a “manifestação mais perfeita da graça interior do Espírito”³⁴. Em um mundo dilacerado por discórdias – frisa o Papa –, “não podemos falar mais da lei do que da graça”³⁵.

Quando não há uma abertura para o diálogo ecumênico e inter-religioso, para o diferente e especialmente para os que estão à margem da sociedade, a igreja corre o risco de agir “como controladora da graça e não como facilitadora”. Na perspectiva de Francisco, a “Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa”³⁶. Pois o cristão é chamado a manifestar, em sua vida e relações, que “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5.20). A fé professada é desafiada pela esperança a “entrever o vinho em que a água pode ser transformada, e a descobrir o trigo que cresce no meio do joio”³⁷.

Reconstruindo uma imagem positiva do ser humano e da facticidade de sua existência, a *Evangelii Gaudium* exorta a reconhecer a ação de Deus na cotidianidade do tempo e do espaço. Entende o papa que, em meio às vicissitudes e ambiguidades da condição humana, Deus manifesta sua graça, fazendo aquilo que é considerado fraco tornar-se forte, superando divisões e conflitos, como experimentou Paulo: “Basta-te a minha graça, porque a força manifesta-se na fraqueza” (2Co 12.9). Tendo ante os olhos as experiências humanas positivas e a superação dos limites e do mal que podem ferir a unidade dos cristãos, Francisco enfatiza: “O triunfo cristão é sempre uma cruz; mas cruz que é, simultaneamente, estandarte de vitória, que se empunha com ternura batalhadora contra as investidas do mal”³⁸.

Visando à evangelização, à transformação social e ao diálogo ecumênico, esse papa latino-americano reconhece que a igreja precisa experienciar um processo de “conversão pastoral e missionária”, com efetivo “significado programático” para os sujeitos e as estruturas eclesiais.³⁹ Em sua compreensão eclesiológica, Francisco analisa que uma igreja rígida, preocupada em excesso com aspectos doutrinários e disciplinares, fechada em suas seguranças, dá vazão a posturas elitistas, narcísicas e autoritárias, não favorecendo, assim, o florescimento de uma consciência ecumênica, uma evangelização que toca dados sociais e que comunica efetivamente a graça divina. A

³⁴ EG 37.

³⁵ EG 38.

³⁶ EG 47.

³⁷ EG 84.

³⁸ EG 85.

³⁹ EG 25.

esse respeito o papa adverte: “Em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias a controlar”⁴⁰.

Em uma sociedade marcada pelo pluralismo religioso em suas várias manifestações, cabe, de acordo com Francisco, sempre “pedir a graça de nos alegrarmos com os frutos alheios, que são de todos”⁴¹. Isso inclui reconhecer que, nas buscas pelo Transcendente, “todos fomos por pura graça atraídos por Deus”. Compreende-se que, neste Deus – que toma a iniciativa de comunicar-se e de congregar a família humana – todos estariam irmanados em suas existências. Neste contexto, torna-se referência “o princípio da *primazia da graça, farol que ilumina constantemente as nossas reflexões sobre a evangelização*”⁴², para seguir peregrinando juntos na estrada da unidade cristã.⁴³

Nessa forma de compreensão do sagrado, a graça divina suporia a diversidade de culturas, povos e tradições; encarnando-se, por assim dizer, na vida de quem se dispõe sinceramente a experimentá-la, na diversidade dos credos. Nas palavras de Francisco, “a graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe”⁴⁴. Além disso, a graça é expressa na ideia de “missionariedade”, na capacidade de “sair de si” para “peregrinar juntos”⁴⁵, partilhando as diferenças que enriquecem. O dom gratuito da vida, da filiação divina e da graça salvadora que abraça todos e todas, seria “a condição que torna possível constante santificação”⁴⁶, aproximando os batizados, das diferentes confissões, no mesmo projeto de discipulado e missão segundo o Evangelho.

Em síntese, a exortação *Evangelii Gaudium* retoma o primado da graça seriamente, afirmando sua importância e apontando seus desdobramentos para o fortalecimento da consciência e da caminhada ecumênicas, especialmente entre católicos e luteranos, no contexto dos 500 anos da Reforma. “Justificados por meio da graça de Deus e associados ao mistério pascal de Jesus Cristo”⁴⁷, católicos e luteranos são convidados a reafirmar seus laços, aquilo que os une e os faz irmãos, caminheiros de um mesmo caminho.

A graça na tradição protestante: elementos teológicos para uma ética ecumênica

Em continuidade com a *Evangelii Gaudium* e a ampla tradição católica, para o protestantismo o tema da graça é basilar. Assim, cabe agora atentar a elementos que possam cooperar para uma cultura de diálogo embasada na ideia de gratuidade em sua dimensão ética. Da mesma forma, cabe destacar que os imperativos ecumênicos

⁴⁰ EG 94.

⁴¹ EG 99.

⁴² EG 112.

⁴³ EG 244.

⁴⁴ EG 115.

⁴⁵ EG 124.

⁴⁶ EG 162.

⁴⁷ EG 254.

propostos pelo documento *Do Conflito à Comunhão* são aqui compreendidos como um *chamado à ação*. Neste sentido, cabe colocá-los no horizonte da ética teológica.

A voz de Francisco, no mundo católico, possui notável representatividade e força de apelo. Além disso, ainda que a exortação *Evangelii Gaudium* não seja normativa em sentido estrito, é um documento com “sentido programático e consequências importantes”⁴⁸. Distintamente, o mundo protestante não possui um sumo pontífice, além do fato de que cada tradição (reformada, luterana, metodista etc.) possui autonomia. Dentro do protestantismo, o pensamento de Karl Barth, reconhecido como um dos mais destacados teólogos protestantes do século XX, emerge como parceiro nessa reflexão também como forma de ressoar a recente associação da *Comunhão Mundial das Igrejas Reformadas à Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*.⁴⁹

O primeiro mandamento na interpretação de Barth

A leitura de Barth é feita a partir de sua interpretação do primeiro mandamento, pois essa é ilustrativa de sua interpretação bíblica na medida em que se destaca aí seu cristocentrismo.⁵⁰

A compreensão de Barth sobre o primeiro mandamento se dá, sobretudo, a partir de duas características: 1. o autor compreende o primeiro mandamento como axioma teológico; 2. a leitura de Barth, ao modo do *was Christum treibet*, de Lutero, faz uma leitura do Antigo Testamento à luz do Novo Testamento. Com isso, o autor compreende que já o primeiro mandamento fala de Jesus Cristo.

Para Barth, reconhecer o primeiro mandamento como o axioma teológico significa dar “a esse conceito teor e sentido tal como ele somente pode ter na teologia”. É necessário perceber que “o primeiro mandamento constitui uma instância *sui generis*”⁵¹. Para Barth,

Com o conceito de “axioma” ocorre o mesmo que se dá com todos os elementos da linguagem humana [...] em si não apresenta analogia àquilo que ele objetiva caracterizar em seu uso teológico. Quando muito ele poderá adquirir uma “analogia da fé”

⁴⁸ EG 25.

⁴⁹ “[...] a Comunhão Mundial das Igrejas Reformadas também assinou um acordo de associação à ‘Declaração Conjunta Católico-Luterana sobre a Doutrina da Justificação’ de 1999. Na presença também dos outros signatários do texto, a Igreja Católica, representada pelo secretário do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, o bispo Brian Farrell, e o Conselho Metodista Mundial, que, por sua vez, ratificou o texto em 2006, representado pelo secretário-geral, o bispo Ivan Abrahams, os reformados, assim, aderiram, trazendo as suas ênfases e atenções específicas, particularmente sobre a relação integral entre justificação e justiça”. GEYMONAT, C. *Igrejas reformadas assinam Testemunho de Wittenberg* [07.07.2017]. Disponível em: <<https://www.conic.org.br/portal/noticias/2280-igrejas-reformadas-assinam-testemunho-de-wittenberg>>. Acesso em: 07 ago. 2017.

⁵⁰ Para essa parte utilizamos de forma livre e com alterações excertos de: ZEFERINO, J. *A fundação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. Orientador C. Boff. 2015. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.

⁵¹ BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 127.

(Romanos 12.6) dentro deste uso. Mercê desta analogia recebida [...] é que ele então de fato poderá servir de ponto de contato para um diálogo sobre a premissa teológica. [...] A teologia não está em condições de respeitar em caráter definitivo o sentido próprio da linguagem, em qualquer ponto que seja. Ela de forma alguma pode aceitá-la como superiora. Dizemos, portanto, “axioma” porque com este conceito a linguagem nos oferece uma oportunidade de tentar dizer aquilo que mesmo e justamente esse conceito em si e em seu uso generalizado não poderia dizer: o que representa a premissa teológica por excelência fundamentada e fundamentadora⁵².

Para Barth, é essencial que o axioma esteja escrito (Êx 20). Enquanto parte do documento que dá identidade à comunidade eclesial, que a partir da “vida da igreja é que também a teologia tem sua existência”⁵³. Ao possuir essa base escrita, “suas sentenças em princípio só podem ser interpretação”. Segundo Barth, o conteúdo expresso pelo primeiro mandamento também poderia ser reconhecido em “João 1.14: ‘O Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória’; ou a palavra de Mateus 11.28: ‘Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados!’; como também poderíamos indicar a passagem em 2 Coríntios 5.19: ‘Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo’”⁵⁴. Para ele, “o primeiro mandamento, o axioma teológico, não é acessível de modo direto, imediato e geral, mas ‘está escrito’ e somente é axioma pelo fato e no fato de estar escrito”. Além disso, possui validade para uma determinada comunidade, pois é “escrito para uma igreja na qual ele tem autoridade e a qual por excelência somente existe pelo fato de ela ler e proclamar isto que está escrito”⁵⁵.

No primeiro mandamento está em pauta uma relação temporal de Deus com o ser humano. Em jogo está “uma história a se desenrolar dentro do tempo, uma história entre Deus e pessoa humana”. Desta forma, “que a palavra se tornou carne, que Deus fala humanamente ao ser humano, dentro do modo humano de ser, portanto, e dentro do tempo, este já é o sentido do próprio livro do Êxodo”. Disso resulta que o primeiro mandamento só se torna axioma teológico para quem o ouve.⁵⁶ “Somente entende o axioma teológico quem a seu tempo precisa engolir a mesma interpelação de Deus temporalmente determinada que o israelita no Sinai teve que engolir a seu tempo, querendo ou não.”⁵⁷ Para Barth, “o axioma teológico se reconhece pelo fato de somente possuir realidade e validade no momento [...] temporal de sua revelação”. A palavra eterna de Deus se encarna no tempo, e é ali que ela atua.⁵⁸

O axioma teológico deve ser entendido enquanto mandamento. “Essencialmente ele não é apenas uma informação de Deus a respeito de si mesmo.” Trata-se, antes, “de um mandamento de Deus para a pessoa individualmente por ele endereçada em Israel. Deus não apenas se denomina o senhor, mas ele se comporta como tal”, de-

⁵² BARTH, 2006, p. 128.

⁵³ O que é tematizado em *Existência Teológica Hoje*, artigo do mesmo ano que o texto da presente análise.

⁵⁴ BARTH, 2006, p. 128.

⁵⁵ BARTH, 2006, p. 129.

⁵⁶ Aspecto que dialoga com o *homo audiens* de Lutero.

⁵⁷ BARTH, 2006, p. 129.

⁵⁸ BARTH, 2006, p. 130.

mandando sua exclusividade. Porque Deus se coloca diante do ser humano enquanto Senhor, “o axioma teológico é essencialmente uma tomada de posição divina”. Não ouvir o mandamento de Deus significa desobediência, enquanto que o contrário implica obediência. “A verdade divina a qual [...] é dita através do mandamento, vem até ela [a pessoa humana] [...] através de uma decisão divina e [...] numa decisão humana em resposta àquela.”⁵⁹

Aquele que dá o primeiro mandamento se mostra como libertador e salvador, pois relembra a libertação do Egito. Este, “dentro da liberdade de sua misericórdia [...] escolheu a Israel”, e assim, “estabeleceu”, “cumpriu” e “comprovou” um “pacto”. O Deus do primeiro mandamento é aquele que já havia confirmado sua bondade na história relacional que possui com seu povo. Na relação com ele, a obediência tem a ver com o reconhecimento e rememoração da ação de Deus na história. “O axioma teológico não pode ser isolado desse contexto soteriológico ou, sejamos logo concretos, cristológico.” Por isso a revelação implica “conciliação”, de acordo com o “pacto instaurado e cumprido por Deus entre si mesmo e as pessoas humanas”⁶⁰. Desta forma, o autor compreende que “Jesus Cristo é o sentido da lei do Sinai, na medida em que esta é revelação de Deus”. Assim, o axioma teológico expressa “eleição divina, pacto, graça, perdão dos pecados”. O axioma teológico é válido “dentro da igreja, na qual a mensagem sobre este reino é ouvida, crida e anunciada”. Para ele, “um axioma que se julga poder deduzir abstratamente da criação, seja lá o que for, com certeza não é um mandamento de Deus, não é axioma teológico”. O primeiro mandamento “é a palavra que Deus dirige aos seus, aos seus eleitos e vocacionados”⁶¹.

O primeiro mandamento, ao rejeitar outros deuses, implica que, e aqui Barth se baseia em Lutero, “um deus é aquilo em que a pessoa deposita sua confiança, ao qual ela dá fé, do qual ela espera que lhe dê o que ela ama e a guarde daquilo que teme”. Em outras palavras, “um deus é aquilo a que a pessoa entrega o seu coração”. O primeiro mandamento rejeita que se coloque qualquer coisa no lugar ou ao lado do Deus que se revela enquanto “*Deus ecclesiae*” (o Deus da Igreja)⁶².

Ao compreender o primeiro mandamento como axioma teológico, Barth percebe um critério, um lugar a partir do qual é possível pensar a fé. Para ele, é importante que o axioma esteja escrito. Porém, justamente por isso é que o axioma requer interpretação. Por outro lado, o primeiro mandamento diz respeito a experiência de se confiar em Deus. Para Barth, a decisão de Deus de tornar-se Deus do ser humano, de ser aquele que se coloca como Deus do humano também abre espaço à decisão humana em resposta à decisão de Deus. Além disso, ao compreender o primeiro mandamento como a apresentação do Deus cristão, Barth enxerga já ali um cristocentrismo, cuja base é a graça. Isto é, no primeiro mandamento o teólogo de Basileia percebe a centralidade da pessoa de Jesus Cristo, o que, em consequência, faz com que este

⁵⁹ BARTH, 2006, p. 130.

⁶⁰ BARTH, 2006, p. 131.

⁶¹ BARTH, 2006, p. 132.

⁶² BARTH, 2006, p. 133.

mandamento tenha a ver com a comunidade cristã. Isto é, trata-se do primeiro mandamento referente ao *Deus ecclesiae*.

Considerações sintéticas

Com efeito, a elaboração de Barth recepciona o decálogo no horizonte da graça. Esse não tarda em interpretar o Deus do *primeiro mandamento* como o Pai de Jesus Cristo. Isso se reflete de modo específico na recepção cristã do decálogo, isto é, trata-se de uma apropriação de uma tradição anterior mediada por um dado característico de releitura da fé. A graça é esse dado. Barth chega ao ponto de identificar Jesus Cristo como a representação da graça de Deus. O Deus de Barth é expressão de gratuidade. Essa noção da graça como ponto de partida para a reflexão teológica motiva também a presente recepção do diálogo ecumênico católico-luterano.

Considerações finais: o testemunho da graça como tarefa ecumênica

As elaborações acima expostas comunicam-se a partir de três vertentes, por assim dizer, no cenário das igrejas: o magistério católico, na esteira do Concílio Vaticano II, com papa Francisco (*Evangelii Gaudium*), o documento *Do Conflito à Comunhão*, e a teologia de Barth, como representante da tradição reformada. Pensa-se que a reflexão teológica ecumênica possui como fonte primeira o evangelho da graça e da misericórdia. Assim, destacamos as seguintes perspectivas práticas para o testemunho ecumênico da graça, no contexto dos 500 anos da Reforma:

- Curar a memória para reconciliar a igreja: avançar na via da reconciliação, no caminho já aberto pelo acordo sobre a justificação, bem como pela celebração do perdão presidida por João Paulo II em 12 de março do ano 2000 (Roma), com menção dos pecados contra a unidade do Corpo de Cristo. Declarações anteriores incluíram nessa cura da memória os casos de Lutero e Calvino, considerados pela Comissão Teológica Internacional.⁶³ Isso nos pede revisão histórica e teológica do passado, para celebrarmos a reconciliação (cf. 1Co 5.18-20) com gestos que a expressem, educando as comunidades do presente e do futuro nessa perspectiva. Soma-se a isso a formulação de Barth que, a partir da tradição cristã, graça implica conciliação, na medida em que se pensa um movimento restaurativo *em favor de*.
- Tomar o documento *Do Conflito à Comunhão* como *ponto de partida* para a elaboração de mais textos teológicos comuns entre católicos, luteranos e re-

⁶³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE [CTI]. *Memoria e riconciliazione: la Chiesa le colpe del passato*. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 100-104; BENAZZI, N. Sussidi storici. In: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE [CTI]. *Memoria e riconciliazione: la Chiesa le colpe del passato*. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 162-171.

formados, que favoreçam a superação das unilateralidades e oposições confessionais que ainda houver, sugerindo ações de encontro, compreensão e colaboração mútua. A gratuidade, por sua vez, emerge como termo agregador a partir do qual as referidas formulações teológicas podem ser pensadas.

- Educar para relações ecumênicas que incidam cada vez mais nos níveis de liderança e das comunidades locais, fomentando uma nova compreensão do outro e dos elementos confessionais à luz dos documentos sobre a justificação e *Do conflito à comunhão*. Isso educará as posturas e as relações com uma hermenêutica da comunhão, que parte do que já nos une e acolhe as diferenças não sob a marca da oposição, mas como ênfases complementares da fé e da realização da igreja de Cristo.
- Fomentar a prática dos *cinco imperativos* ecumênicos a partir dos ministérios locais, em sua múltipla funcionalidade e interação, com atenção aos meios formativos (cursos, seminários, catequese, escola bíblica, faculdades teológicas) e ênfase nas novas gerações.

Efetivamente, o que se propõe é que as tradições católica e protestantes estabelecem a graça de Deus como elemento fontal. Essa graça é compreendida no horizonte da imagem de um Deus que se esvazia para fazer-se presente (*kênosis*) e que, tornando-se humano, humaniza as relações humanas (Jesus de Nazaré). Parte-se, portanto, da compreensão de um sentido de Deus que alarga as experiências humanas em suas potencialidades de gratuidade no horizonte de uma convivialidade ecumênica.

Referências

- BAPTISTA, P. (Ed.). Lutero e a Reforma: 500 anos. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, out./dez. 2016.
- BARTH, K. O primeiro mandamento como axioma teológico. In: BARTH, K. *Dádiva e Louvor*: ensaios teológicos de Karl Barth. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 127-139.
- BENZAZZI, N. Sussidi storici. In: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE [CTI]. *Memoria e riconciliazione: la Chiesa le colpe del passato*. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 131-180.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRIGHENTI, A. Perfil pastoral da Igreja que o papa Francisco sonha. In: SILVA, José Maria (Org.). *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE [CTI]. *Memoria e riconciliazione: la Chiesa le colpe del passato*. Casale Monferrato: Piemme, 2000.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acesso em: 30 ago. 2017.
- FRANCISCO. *Exortação apostólica "Evangelii Gaudium"*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.
- GEYMONAT, C. *Igrejas reformadas assinam Testemunho de Wittenberg* [07.07.2017]. Disponível em: <<https://www.conic.org.br/portal/noticias/2280-igrejas-reformadas-assinam-testemunho-de-wittenberg>>. Acesso em: 07 ago. 2017.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão*: Comemoração conjunta

católico-luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade. Brasília: CNBB; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* – 1999. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/declaracao-conjunta-sobre-a-doutrina-da-justificacao-1999>>. Acesso em: 20 maio 2014.

RIVERA, D. et al. (Eds.). 500 anos da Reforma. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 30, n. 2, maio/ago. 2016.

RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F.; MAÇANEIRO, M.; WOLFF, E. (Eds.). Igreja e Reforma. *Pistis e Práxis*, Curitiba, v. 9, n. 2, maio/ago. 2017. Dossiê temático.

SINNER, Rudolf von (Ed.). Reforma: perspectivas da teologia bíblica e histórico-sistemática. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 1, jan./jun. 2017.

SUESS, P. *Dicionário da Evangelii Gaudium: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2015.

VASCONCELOS, A.; TAVARES, S. (Eds.). 500 anos da Reforma. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 1, jan./abr. 2017.

ZEFERINO, J. *A fundamentação da ética na teologia de Karl Barth: impulsos para a práxis cristã hoje*. Orientador C. Boff. 2015. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3032>

PODEM SER CONSIDERADOS PROTESTANTES OS BATISTAS?¹

Can the Baptists be considered Protestants?

Valdir Stephanini²

Julio Cezar de Paula Brotto³

Resumo: Neste momento em que são comemorados os 500 anos da Reforma Protestante, o presente artigo argumentará sobre a impossibilidade de se comprovar historicamente as origens dos batistas de forma dissociada do pensamento e dos pressupostos da Reforma. Para tanto serão apresentadas as principais teorias sobre as origens dos batistas, a saber: a teoria sucessionista orgânica estrita; a teoria do parentesco anabatista; a teoria do sucessionismo espiritual e a teoria separatista britânica. Apoiado nos argumentos históricos que podem ser verificáveis, o artigo propõe que os batistas, enquanto designados por esse nome distintivo, estão vinculados ao movimento da Reforma em função de importantes doutrinas da Reforma, como a justificação pela fé, a autoridade da Escritura e o sacerdócio universal dos crentes, afirmadas claramente na teologia batista.

Palavras-chave: Batistas. Reforma Protestante. Landmarkismo. Eclesiologia.

Abstract: As the 500th anniversary of the Protestant Reformation is celebrated, this article will argue that it is impossible to prove historically the origins of Baptists in a way that is dissociated from the thinking and assumptions of the Reformation. The main theories about the origins of Baptists will be presented, namely: the strict organic successionism theory; the Anabaptist kinship theory; the theory of spiritual successionism and the British separatist theory. Based on historical arguments, which may be verifiable, the article proposes that Baptists, as designated by this distinctive name, are bound up with the Reformation movement in light of important doctrines of the Reformation, such as justification by faith, authority of Scripture, and Universal priesthood of believers clearly stated in Baptist theology.

Keywords: Baptists. Protestant Reformation. Landmarkism. Ecclesiology.

¹ O artigo foi recebido em 30 de maio de 2017 e aprovado em 20 de abril de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Docente do PPGCR da Faculdade Unida de Vitória, ES. Contato: valdir@faculdadeunida.com.br

³ Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Docente do PPGCR da Faculdade Unida de Vitória, ES. Contato: julio.brotto@faculdadeunida.com.br

Introdução

Nos últimos séculos, historiadores têm apresentado quatro diferentes teorias explicativas para dar conta da origem dos batistas. Essas teorias são apresentadas neste artigo, não em função de terem o mesmo peso, mas porque fazem parte de um longo debate proveniente do ambiente batista e em certa medida complementam variadas e distintas argumentações.

Nesse sentido o artigo apresentará as principais teorias sobre as origens dos batistas, a saber: a teoria sucessionista orgânica estrita; a teoria do parentesco anabatista; a teoria do succionismo espiritual e a teoria separatista britânica. Proporá, por fim, que os batistas, enquanto designados por esse nome distintivo, estão vinculados ao movimento da Reforma Protestante do século 16, sobretudo ao movimento separatista inglês do início do século 17.

Muitos historiadores apresentam a teoria sucessionista orgânica estrita e a teoria do succionismo espiritual sob uma mesma ótica, a saber, o succionismo, mas as teorias podem e devem ser tratadas separadamente.

Teoria do succionismo orgânico estrito

Uma das teorias mais antigas acerca da origem do movimento batista é conhecida como JJJ, ou seja, Jerusalém, Jordão, João, também chamada de teoria sucessionista orgânica estrita, afirmando que há uma linha ininterrupta de grupos de cristãos batistas desde os tempos em que João Batista efetuava seus batismos no rio Jordão. Essa teoria, que foi rejeitada pelos batistas ingleses, mas aceita pelos batistas americanos do século 19⁴, defende que sempre houve igrejas batistas, com outros nomes, no decorrer dos séculos da história do cristianismo. Teoria inicialmente defendida pelo historiador Thomas Crosby⁵, que defendeu a tese de que havia uma relação de parentesco dos batistas com as igrejas do Novo Testamento. Foi muito divulgada no Brasil, sobretudo com a publicação do livro *The trail of blood*⁶ (O Rastro de Sangue), de autoria de um pastor batista americano, J. M. Carrol, publicado em 1931; essa teoria recebeu muitas críticas e manifestações de rejeição.

A teoria de uma linha sucessória ininterrupta de grupos de cristãos batistas desde os tempos do Novo Testamento veio na esteira do *landmarkismo*, movimento que surgiu na metade do século 19 nos Estados Unidos da América, causando um longo e

⁴ SILVA, N. T. *Do confronto ao diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2012. p. 65.

⁵ CROSBY, Thomas. *The history of the English Baptists, from the Reformation to the beginning of the reign of King George I*. London: Tho. Crosby, 1738. v. I.

⁶ CARROL, J. M. *The trail of blood*. Following the Cristians down the centuries or the history of Baptist Churches from the time of Christ, their founder, to the present day. Disponível em: <<https://archive.org/stream/TheTrailOfBloodByJimCarroll/The%20Trail%20of%20Blood%20by%20Jim%20Carroll#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 07 mar. 2018.

acirrado debate sobre a origem e a identidade batista. Quem são realmente os batistas? Poderiam, em qualquer senso legítimo, ser classificados como protestantes?

A designação *landmarkism* surgiu de um panfleto escrito por James M. Pendleton, intitulado *An Old Landmark Re-Set* (Um marco antigo restabelecido), em referência à passagem de Provérbios 22.28, que na língua inglesa utiliza a expressão *landmarkism*⁷, e foi divulgado a partir de 1856 pelo editor do jornal *The Tennessee Baptist*, James R. Graves.

O próprio Graves, em 1880, publicou um livro intitulado *Old Landmarkism: what is it?* (“Antigo Landmarkismo: o que é isto?”), no qual ele explica o surgimento do termo.

O nome “*Old Landmakers*” surgiu dessa maneira. Em 1854 J. M. Pendleton, do Kentucky, escreveu um ensaio sobre esta questão a meu pedido especial, a saber: “Deveriam os Batistas reconhecer os pregadores Pedobatistas como ministros evangélicos?”, que publiquei em forma de panfleto e dei o título, “Um marco antigo restabelecido”⁸.

Landmarkistas garantem que a igreja batista é anterior à Reforma Protestante e a única realmente neotestamentária. O historiador batista A. R. Crabtree, que advogava essa teoria, afirma:

[...] o povo desta fé é mais antigo do que o seu nome histórico, porque é da mesma fé e ordem dos cristãos do Novo Testamento. As igrejas apostólicas eram verdadeiramente batistas porque constavam somente de crentes batizados, porque eram democráticas, e porque respeitaram a consciência e a responsabilidade pessoal. É justamente por esta razão que o Novo Testamento é tão poderoso na criação de igrejas batistas. [...] um estudo cuidadoso. E ele continua: “um estudo cuidadoso e livre de preconceitos das igrejas apostólicas convencerá qualquer pessoa de que elas eram essencialmente da mesma fé e ordem das igrejas batistas de nossos dias”⁹.

Essa proposição será utilizada tanto para consubstanciar a teoria sucessionista orgânica estrita como a teoria do sucessionismo espiritual. Contudo, ambas as teorias carecem de comprovação histórica, ficando apenas no campo das ideias de seus autores.

Mesmo recebendo muitas críticas por parte até mesmo dos próprios batistas, uma vez que não resiste a uma averiguação documental, essa teoria contribuiu muito para a configuração das igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Brasileira, espe-

⁷ THE HOLY BIBLE. King James Version. “Remove not the ancient landmark, which thy fathers have set.” Proverbs 22:28. Observe a palavra *landmark*, que pode ser traduzida por marcos ou limites da terra.

⁸ GRAVES, J. R. “The origin of the appellation ‘Old Landmarkism’. Its present strenght.” In: GRAVES, J. R. *Old Landmarkism: what is it?* Baptist Book House: Memphis. 1880. p. XII. “The name of Old Landmakers came in this way. In 1854 J. M. Pendleton, of Kentucky, wrote an essay upon this question at my especial request, viz: “Ought Baptists to recognize Pedobaptist preachers as gospel ministers?” which I brought out in tract form, and gave it the title, “An Old Landmark Reset”. (tradução nossa).

⁹ CRABTREE, A. R. *Historia dos Batistas do Brasil* – até o anno de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937. p. 6-7.

cialmente no que tange à indisposição ao diálogo ecumênico¹⁰, uma vez que a ideia da sucessão eclesiástica orgânica, a partir das igrejas do Novo Testamento até as igrejas batistas da atualidade, fez com que os batistas se tornassem exclusivistas por muito tempo, entendendo serem eles e somente eles os portadores do genuíno evangelho e da autêntica eclesiologia.¹¹ Os batistas pensavam que “eram ao mesmo tempo autônomos em suas igrejas individuais, mas também os únicos autênticos habitantes do reino de Deus e os legítimos descendentes da antiga tradição cristã”¹². Na verdade, esse ainda é o pensamento de algumas igrejas batistas, sobretudo aquelas que mantêm uma linha teológico-doutrinária conservadora.

Em função dessa visão exclusivista, advinda do *landmarkismo*, muitas igrejas batistas filiadas à Convenção Batista Brasileira ainda mantêm “[...] o costume de não compartilhar pão e cálice da Ceia do Senhor com pessoas de outras denominações evangélicas, ou de impor o rebatismo mesmo a quem já foi batizado por imersão em igrejas pertencentes a outras instituições denominacionais”¹³. Essa visão eclesiológica foi muito divulgada e aceita entre os batistas norte-americanos, que plantaram igrejas batistas em solo brasileiro através do trabalho missionário aqui realizado, sendo motivo de numerosas discussões e cisões de igrejas.

O historiador batista José dos Reis Pereira defende a tese do sucessionismo orgânico estrito ao afirmar que:

[...] os discípulos de Jesus Cristo, que a partir dos Séculos XVII e XVIII passaram a ser conhecidos como Batistas, têm as mesmas doutrinas e práticas das igrejas do 1º século de nossa era. Mais ainda: as igrejas batistas de hoje podem resistir a uma comparação com as igrejas cristãs do 1º século. Acrescente-se que, através destes vinte séculos de história do cristianismo, muitos discípulos de Jesus mantiveram essa identificação com o cristianismo neotestamentário. Não tinham o nome de batistas, mas, pela comparação, se pode verificar um estreito parentesco entre eles e os batistas de hoje¹⁴.

O referido autor influenciou gerações inteiras de pastores batistas com essa teoria, mas não representa o que a maioria dos batistas pensa sobre sua origem. É o que pensa Benilton C. Bezerra quando afirma que “admitir-se a sucessão histórica como essencial para provar a apostolicidade dos batistas é fechar os olhos à própria

¹⁰ Embora não signifique que não existam batistas ou até mesmo igrejas batistas que se mantenham abertas ao diálogo ecumênico, pois cada indivíduo e comunidade batista são livres para viver ecumenicamente a sua fé e sua vida, entretanto o fato é que historicamente a relação dos batistas no Brasil com a questão ecumênica é marcada mais pelo confronto do que pelo diálogo. (Ver considerações importantes sobre esse tema em SILVA, 2012).

¹¹ GRAVES, J. R. *Old Landmarkism: what is it?* Baptist Book House: Memphis. 1880. p. 35-42.

¹² AZEVEDO, I. B. *A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Exodus, 1996. p. 128.

¹³ NOVAES, C. C. P. *Vocação para a intolerância*. In: PINHEIRO, J.; SANTOS, M. *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte, 2012. p. 10.

¹⁴ PEREIRA, J. R. *Breve história dos batistas*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1979. p. 11.

verdade e forçar meias verdades”¹⁵. Assim sendo, fica claro entre os batistas que prezam pelo rigor acadêmico que a teoria do sucessionismo orgânico estrito para explicar a origem das igrejas batistas não resiste ao crivo da pesquisa documental.

Teoria do sucessionismo espiritual

Identificada como uma variante da anterior, essa teoria pressupõe um sucessionismo espiritual com base nos ensinamentos bíblicos. Há uma continuidade ao longo da história dos conceitos esposados pelos batistas. Afirma que não há um “rastros de sangue”, mas há uma perceptível e discernível “trilha da verdade”.

O principal proponente dessa teoria é Thomas Armitage, que introduziu uma variante importante na noção do sucessionismo orgânico. No subtítulo de sua obra *A history of the Baptists; traced by their vital principles and practices, from the time of our Lord and Saviour Jesus Christ to the year 1886*¹⁶ (*A história dos Batistas; traçada por seus princípios e práticas vitais, desde o tempo de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo até o ano de 1886*) fica clara a intenção dele: traçar uma linha do tempo da noção espiritual.

Nas palavras de Armitage percebe-se que a noção da sucessão espiritual se sobrepõe à teoria da sucessão de perseguição. É possível “[...] seguir certas verdades através dos tempos [...] até os que nos tempos atuais são aqueles que as mantêm, os batistas”¹⁷. Ele se posiciona pela impossibilidade de se provar a sucessão dos batistas por meio de uma trilha de sucessão de grupos históricos, visto que a verdadeira linhagem das igrejas apostólicas se encontra em conformidade com o padrão das verdades e ensinamentos apostólicos.¹⁸

Outro proponente importante dessa teoria foi Henry Vedder. Embora Henry Vedder tenha procurado rastrear a história batista através dos séculos, ele reconheceu que a história batista alcançou um fundamento sólido apenas no século 17. Ele advogava que

Uma sucessão da fé verdadeira pode ser verdadeiramente traçada, em linhas fracas às vezes, mas nunca desaparecer inteiramente; mas uma sucessão de igrejas, substancialmente como aquelas de nossa própria fé e ordem em doutrina e prática – isto é uma coisa obscura – provavelmente levará o estudante a um lamaçal de erros e a perversão dos fatos¹⁹.

¹⁵ BEZERRA, B. C. *Interpretação panorâmica dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960. p. 15.

¹⁶ ARMITAGE, Thomas. *A history of the Baptists; traced by their vital principles and practices, from the time of our Lord and Saviour Jesus Christ to the year 1886*. New York: Bryan; Taylor, 1887.

¹⁷ ARMITAGE, 1887, p. 8, 11.

¹⁸ ARMITAGE, 1887, p. 1.

¹⁹ VEDDER, Henry C. *A short history of the Baptists*. Philadelphia: The American Baptist Publication Society, 1907. p. 9-10. “A succession of the true faith may indeed be traced, in faint lines at times, but never entirely disappearing; but a succession of churches, substantially like those of our own faith and order in doctrine and polity - that is a will-o'-the-wisp, likely to lead the student into a morass of errors, a quagmire of unscholarly perversions of fact.” (tradução nossa).

A questão de fundo da teoria da sucessão espiritual reside na afirmação de que os que interpretam a palavra *ekklesia* como referência unicamente à igreja local interpretam mal seu uso em passagens onde claramente se refere ao corpo universal de crentes. Existem várias passagens no Novo Testamento onde a palavra *ekklesia*, ou outras equivalentes, é usada em um sentido universal ou coletivo, ao invés de ter uma noção local. Quando a igreja é designada como corpo de Cristo em passagens como Efésios 1.22-23, 2.16, refere-se à igreja universal. A metáfora do corpo implica unicidade e não multiplicidade de corpos locais. Todas as metáforas utilizadas para designar a noção de igreja sugerem uma igreja universal inclusiva e não uma assembleia local apenas.

Outra posição de cunho espiritual para essa teoria é de que a igreja para ser considerada universal deve se referir a todos os indivíduos redimidos. Para os defensores dessa teoria, nem toda igreja local, embora visível, pode ser necessariamente considerada regenerada. No entanto, o corpo de Cristo – o equivalente à igreja universal – é composto de todos os santos verdadeiros, ao longo do tempo, se visível agora na terra ou invisível no céu.

Além disso, para evidenciar que a teoria do sucessionismo espiritual não tem consistência, Bezerra afirma: “Thomas Helwys, um dos mais altos exemplos de fé batista, já em 1612 ensinava e sofria, em razão do seu ensino, que não há sucessão nas coisas espirituais²⁰.”

Teoria do parentesco anabatista

Outra teoria sobre a origem dos batistas, também bastante estimada por alguns, é denominada teoria do parentesco anabatista, que liga as igrejas batistas com o movimento do século 16 conhecido como anabatista, ou rebatizadores, que teria surgido paralelamente ao movimento de reforma da Europa central. Esse grupo teve início em 1525, quando alguns jovens sentindo-se, equivocadamente, incentivados pelo reformador Ulrich Zwinglio²¹, submeteram-se a novo batismo, rejeitando a submissão a qualquer poder eclesiástico, fosse católico ou reformado, defendendo total autonomia das comunidades cristãs em relação a qualquer hierarquia religiosa ou política.

Formado especialmente por camponeses que visualizavam na Reforma os elementos necessários para a transformação da sociedade e da igreja, esse movimento levou seus adeptos a examinar mais criticamente a ordem social estabelecida e a buscar uma mudança mais radical de ambos²², recebendo por isso o nome de Reforma Radical. Em função dessa radicalização de seus posicionamentos frente aos princípios norteadores da Reforma, o grupo sofreu forte oposição e perseguição, tanto por parte dos reformadores como da Igreja Católica.

²⁰ BEZERRA, 1960, p. 15.

²¹ Para Zwinglio, o sacramento era sinal da realidade já ocorrida e não produtor dessa realidade; perdia necessidade o batismo de crianças e podia-se utilizar o batismo como sinal público.

²² SILVA, 2012, p. 65-66.

Alinhados com esse tipo de reforma estão os anabatistas, tendo Thomas Müntzer como um dos seus líderes. Müntzer preconizou uma reforma sociorreligiosa, entendendo que igreja é “uma comunidade sem classes e sem a existência de propriedade privada, dos ‘eleitos’, através da posse do Espírito. Em outras palavras: igreja é um ideal social, onde inexistem Estado, classes, propriedade privada”²³. Como consequência dessa reforma pregada por Müntzer e seus seguidores, seus bens foram confiscados, sendo também banidos e martirizados. Apesar dos excessos cometidos por esse movimento, teria sido muito positiva essa visão de busca da transformação da sociedade, o que não se vê na ênfase nem na configuração da maioria das igrejas batistas da Convenção Batista Brasileira.²⁴

Essa teoria foi defendida por historiadores pelo iniciador do movimento conhecido nos Estados Unidos como Evangelho Social, o pastor e professor Walter Rauschenbusch²⁵, mas não conta com a simpatia da maioria dos teólogos e lideranças batistas brasileiros. Acredita-se, entretanto, que os batistas são descendentes espirituais do movimento anabatista²⁶, tendo sido por ele influenciados, mas não se vê continuidade histórica entre os dois grupos.²⁷ Embora isso seja relevante, é bom que se diga que outros grupos também foram influenciados pelo movimento anabatista, sobretudo no que diz respeito à separação igreja e estado, batismo após a profissão de fé espontânea do crente, liberdade religiosa irrestrita e competência da alma.²⁸ Isso não significa que esses grupos tenham ligação histórica com os anabatistas, mas que por eles foram influenciados, a exemplo do que aconteceu com os batistas. Entretanto, os batistas não se identificam com os anabatistas na aversão destes pelos juramentos e pelos cargos públicos, tampouco adotam o pacifismo extremado, a doutrina do sono da alma e a necessidade de sucessão apostólica para a ministração do batismo.²⁹ Como se vê, embora haja uma influência do movimento anabatista no surgimento das igrejas batistas, não é possível identificar os batistas como herdeiros do movimento anabatista.

Teoria separatista britânica

A teoria separatista britânica é outra maneira de interpretar a história dos batistas. Como o próprio nome sugere, essa teoria “afirma que os batistas se originaram

²³ DREHER, M. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 280.

²⁴ A Convenção Batista Brasileira (CBB) é o órgão máximo da denominação batista no Brasil. É a maior convenção batista da América Latina, representando cerca de sete mil igrejas, quatro mil missões e 1.350.000 fiéis. Como instituição, existe desde 1907, servindo às igrejas batistas brasileiras como sua estrutura de integração e seu espaço de identidade, comunhão e cooperação. É ela que define o padrão doutrinário e unifica o esforço cooperativo dos batistas do Brasil. Disponível em: <http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=19>. Acesso em: 07 mar. 2018.

²⁵ PEREIRA, 1979, p. 10.

²⁶ PEREIRA, 1979, p. 9.

²⁷ PINHEIRO, J.; SANTOS, M. *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte, 2012. p. 18.

²⁸ PINHEIRO; SANTOS, 2012, p. 19.

²⁹ PEREIRA, J. R. *Breve história dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979. p. 10.

dos separatistas ingleses, especialmente aqueles que eram congregacionais na eclesiologia e insistiam na necessidade do batismo somente de regenerados³⁰. Essa é a teoria mais aceita pelos batistas atualmente, defendida pelos norte-americanos, entre eles, o teólogo Augustus Hopkins Strong e o historiador Henry C. Vedder. A teoria que afirma que “depois de 1610 temos uma sucessão ininterrupta de igrejas batistas, estabelecidas com provas documentais indubitáveis”³¹. Bezerra, por sua vez, afirma que “os historiadores modernos são unânimes em reconhecer que os batistas surgiram na primeira metade do século dezessete”³². Sem dúvida é com o movimento separatista inglês que as igrejas batistas brasileiras melhor se identificam, sobretudo no que tange aos princípios básicos defendidos e a configuração das igrejas locais.³³

Conquanto os batistas se orgulham de não ter nenhum líder fundador além de Jesus Cristo, dois nomes estão diretamente ligados ao surgimento do movimento batista: o pastor John Smyth, que nasceu em 1568, na Inglaterra, estudou na Universidade de Cambridge e em 1594 foi consagrado ao sacerdócio e nomeado professor na Igreja Anglicana. Em 1598, deixou o ministério oficial da Igreja Anglicana por se casar. Em 1606, aliou-se a uma congregação separatista e logo foi escolhido como seu pastor. Eram tempos difíceis na Inglaterra. Havia muita perseguição para quem pensasse de maneira divergente da igreja oficial, que era a Igreja Anglicana. Em 1608, o grupo de crentes liderado pelo Pr. John Smyth, que se entendia como “povo livre do Senhor”³⁴, imigrou, inteiro, para a Holanda, a fim de escapar das perseguições do governo inglês, estabelecendo-se em Amsterdã. Em 1609, o Pr. John Smyth, influenciado pelos menonitas³⁵, batizou-se a si mesmo³⁶ e depois batizou os outros 40 membros da congregação. Fez isso inspirado no ensino bíblico, registrado em Marcos 16.16, que diz: “Quem crer e for batizado será salvo”. Deu-se origem a uma igreja com todas as características de uma igreja batista. Smyth morreu pouco tempo depois, ainda na Holanda.³⁷

Outro nome que se destaca na gênese do movimento batista é do advogado Thomas Helwys. Era em sua casa, na Inglaterra, que se reunia a congregação de separatistas antes de se mudarem para a Holanda. Foi ele quem forneceu os recursos financeiros suficientes para que o grupo todo se mudasse para a Holanda. Em 1611, depois da morte de Smyth, retornou para a Inglaterra, liderando um grupo de dez pessoas. Localizaram-se

³⁰ PEREIRA, 1979, p. 10.

³¹ PEREIRA, 1979, p. 10.

³² BEZERRA, 1960, p. 14.

³³ BEZERRA, 1960, p. 20. Bezerra, citando Robert G. Torbet, que em sua obra *A History of the Baptists* faz menção de seis princípios fundamentais dos batistas: as Sagradas Escrituras como única norma de fé e prática, a igreja neotestamentária composta de crentes convertidos e batizados por imersão, o sacerdócio universal dos crentes, a autonomia das congregações locais, a liberdade religiosa e a separação de igreja e estado.

³⁴ AZEVEDO, 1996, p. 77.

³⁵ CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 306.

³⁶ AZEVEDO, 1996, p. 77.

³⁷ PEREIRA, 1979, p. 68.

nos arredores de Londres, num lugarejo chamado de Stapfields. Lá, em 1612, organizaram uma igreja com as mesmas características daquela deixada na Holanda. Helwys foi preso por ter escrito um livro³⁸ em que defendia um dos princípios básicos dos batistas: a liberdade religiosa. Ele acabou morrendo na prisão em 1615.³⁹

A igreja de Stapfields e as que dela se originaram passaram a ser chamadas de Igrejas Batistas Gerais, pois admitiam a redenção geral das pessoas mediante a fé e não aceitavam a doutrina da predestinação desposada por Calvino. Entre 1633 e 1638, surgiu outro grupo de batistas na Inglaterra, que defendia a doutrina da predestinação. Em função disso, esses batistas eram denominados de Batistas Particulares. Há informações de que até o ano de 1642⁴⁰, o batismo praticado pelas igrejas batistas era por aspersão. A partir dessa data, entretanto, compreendendo melhor a doutrina bíblica sobre o batismo, os batistas passaram a batizar os crentes por imersão. Só a partir de 1654 é que o nome “batista” foi utilizado pública e oficialmente.

Apesar de defender a autonomia da igreja local⁴¹ desde os seus primórdios, os batistas aprenderam a cooperar uns com os outros. Em 1644, sete igrejas batistas se reuniram em Londres para publicar uma declaração doutrinária (confissão de fé). Daí em diante, as igrejas batistas fizeram causa comum e formaram associações. Essas associações marcam o início da denominação batista. Três motivos levaram as igrejas a se organizarem em associações e, mais tarde, convenções: a necessidade de relações fraternas com outras igrejas da mesma fé e ordem, necessidade de consulta sobre questões doutrinário-disciplinares e somatória de forças para a realização da obra de

³⁸ O livro escrito por Thomas Helwys se intitulava “Uma Breve Declaração sobre o Mistério da Iniquidade”, reivindicando liberdade de consciência para todos/as ao afirmar: “[...] a religião do homem está entre Deus e ele: o rei não tem que responder por ela e nem pode o rei ser juiz entre Deus e o homem. Que haja, pois, heréticos, turcos ou judeus ou outros mais, não cabe ao poder terreno puni-los de maneira nenhuma”. Cf. PEREIRA, 1979, p. 69.

³⁹ PEREIRA, 1979, p. 69.

⁴⁰ AZEVEDO, 1996, p. 79.

⁴¹ Eis o que a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira afirma sobre igreja: “Igreja é uma congregação local de pessoas regeneradas e batizadas após profissão de fé. É nesse sentido que a palavra ‘igreja’ é empregada no maior número de vezes nos livros do Novo Testamento (Mt 18.17; At 5.11; 20.17-28; 1Co 4.17). Tais congregações são constituídas por livre vontade dessas pessoas com finalidade de prestarem culto a Deus, observarem as ordenanças de Jesus, meditarem nos ensinamentos da Bíblia para a edificação mútua e para a propagação do evangelho (At 2.41,42). As igrejas neotestamentárias são autônomas, têm governo democrático, praticam a disciplina e se regem em todas as questões espirituais e doutrinárias exclusivamente pelas palavras de Deus, sob a orientação do Espírito Santo (Mt 18.15-17.3). Há nas igrejas, segundo as Escrituras, duas espécies de oficiais: pastores e diáconos. As igrejas devem relacionar-se com as demais igrejas da mesma fé e ordem e cooperar, voluntariamente, nas atividades do reino de Deus. O relacionamento com outras entidades, quer seja de natureza eclesial ou outra, não deve envolver a violação da consciência ou o comprometimento da lealdade a Cristo e sua palavra. Cada igreja é um templo do Espírito Santo (At 20.17,28; Tt 1.5-9; 1Tm 3.1-13.4). Há também no Novo Testamento um outro sentido da palavra igreja, em que ela aparece como a reunião universal dos remidos de todos os tempos, estabelecida por Jesus Cristo e sobre ele edificada, constituindo-se no corpo espiritual do Senhor, do qual ele mesmo é a cabeça. Sua unidade é de natureza espiritual e se expressa pelo amor fraternal, pela harmonia e cooperação voluntária na realização dos propósitos comuns do reino de Deus (Mt 16.18; Cl 1.18; Hb 12.22-24; Ef 1.22,23.5)”. Disponível em: <http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=22>. Acesso em: 07 mar. 2018.

Deus. Seguindo essa filosofia, em 1660, foi organizada a assembleia geral de todas as associações batistas da Inglaterra. Nascia definitivamente a denominação batista. Segundo John Landers, “os batistas surgiram por causa de seu consenso doutrinário sobre a natureza da salvação, da igreja e das ordenanças”⁴². A doutrina uniu os primeiros batistas, mas esses irmãos também tinham diferenças entre si. Eles se uniram na base de seus pontos comuns. Mesmo diante dos pontos comuns em relação a questões doutrinárias, os batistas sempre se mantiveram abertos no que tange à configuração das igrejas locais, bem como à liturgia, podendo essa ser aplicada de acordo com o contexto onde as comunidades locais estivessem localizadas.

Fugindo da perseguição religiosa na Inglaterra, alguns colonos ingleses emigraram para a América do Norte. Entre esses colonos estava Roger Williams, homem de grande influência política na época da colonização americana, que também comandou a organização em Providence, em 1639, da Primeira Igreja Batista naquele país.⁴³ Nos Estados Unidos da América, houve um rápido crescimento do trabalho batista, com a multiplicação de igrejas e a organização da denominação.

Dos Estados Unidos os batistas se espalharam para várias partes do mundo, chegando inclusive ao Brasil. Depois de algumas tentativas frustradas, no dia 10 de setembro de 1871 foi organizada, na cidade de Santa Bárbara do Oeste, no estado de São Paulo, numa colônia de imigrantes americanos, a Primeira Igreja Batista em solo brasileiro.⁴⁴ De São Paulo os batistas se espalharam pelo Brasil afora, chegando ao estado do Espírito Santo, onde, no dia 21 de agosto de 1903, na localidade de Ribeirão do Firme, município de Afonso Cláudio, foi organizada a Primeira Igreja Batista em solo capixaba.⁴⁵

Os batistas definem sua identidade à luz de princípios e doutrinas que lhes são comuns. Embora não haja um consenso de quais são os princípios básicos do movimento batista, Silva⁴⁶ lista oito que estão presentes em toda a história do movimento: 1º princípio do senhorio de Jesus Cristo sobre tudo e sobre todos; 2º autoridade da Bíblia como única regra de fé e prática; 3º igreja composta de membros regenerados e bíblicamente batizados que a ela se unem voluntariamente; 4º igreja como comunidade local, democrática e autônoma; 5º separação entre igreja e estado; 6º liberdade religiosa e de consciência; 7º competência do indivíduo e sua responsabilidade diante de Deus; 8º missão da igreja no mundo. Landers, por sua vez, acrescenta mais sete princípios: 1º o livre exame e a livre interpretação das Escrituras; 2º salvação pela graça; 3º o Espírito Santo em cada crente a partir de sua conversão a Jesus Cristo; 4º o ministério cristão composto por servos dos servos de Deus; 5º as ordenanças (batismo

⁴² LANDERS, J. *Teologia dos princípios batistas*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986. p. 55.

⁴³ PINHEIRO; SANTOS, 2012, p. 27.

⁴⁴ PINHEIRO; SANTOS, 2012, p. 33.

⁴⁵ FARIAS, M. *Pelos caminhos anunciai*. Vitória: Convenção Batista do Estado do Espírito Santo, 1991. p. 20.

⁴⁶ SILVA, R. A. *Princípios e doutrinas batistas: os marcos de nossa fé*. Rio de Janeiro: JUERP, 2003. p. 27.

e ceia) como símbolos da salvação; 6º cooperação entre igrejas batistas; 7º restrições quanto ao movimento ecumênico.⁴⁷

Em termos doutrinários, os batistas afirmam ter a Bíblia, as Escrituras Sagradas, como única regra de fé e prática e que cada indivíduo tem o direito de examiná-las e interpretá-las. Entretanto, ao longo de sua história, as igrejas batistas foram elaborando documentos contendo conjuntos de doutrinas denominadas confissões de fé. No início do movimento, cada congregação tinha sua própria confissão de fé. À medida que a obra se espalhava pela Europa e América do Norte, sentiu-se a necessidade de elaborar algo que expressasse os pontos comuns a todas as igrejas batistas. Foi assim que surgiram as confissões de fé regionais. Entre as principais confissões de fé batistas, destacam-se: Primeira Confissão de Londres (1644 – Inglaterra), Segunda Confissão de Londres (1689 – Inglaterra), Confissão de Fé de New Hampshire (1833 – Estados Unidos) e a Declaração de Mensagem e Fé Batistas (1925 – Estados Unidos).

Segundo Azevedo⁴⁸, os batistas no Brasil utilizaram por muito tempo a tradução da declaração de fé New Hampshire⁴⁹, feita por Z. C. Taylor e que foi oficializada nos anos 1930.

Em 1983, a Assembleia Anual da Convenção Batista Brasileira, ocasião em que celebrava o centenário dos batistas no Brasil, votou a nomeação de uma comissão para elaborar uma declaração de fé por batistas brasileiros. Em sua Assembleia Anual em 1985, aprovaram a nova declaração de fé, a primeira e única elaborada por brasileiros, que recebeu o nome de Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, com 19 de suas principais doutrinas apresentadas nesta ordem: I. Escrituras Sagradas; II. Deus; III. O Homem; IV. O Pecado; V. Salvação; VI. Eleição; VII. Reino de Deus; VIII. Igreja; IX. O Batismo e a Ceia do Senhor; X. O Dia do Senhor; XI. Ministério da Palavra; XII. Mordomia; XIII. Evangelização e Missões; XIV. Educação Religiosa; XV. Liberdade Religiosa; XVI. Ordem Social; XVII. Família; XVIII. Morte; XIX. Justos e Ímpios⁵⁰. Atualmente o parâmetro para medir a identidade das igrejas batistas, que as possibilite a fazer parte da Convenção Batista Brasileira é essa declaração doutrinária.

⁴⁷ LANDERS, 1986, p. 9.

⁴⁸ AZEVEDO, 1996, p. 207.

⁴⁹ A Confissão de Fé de New Hampshire foi redigida pelo Rev. John Newton Brown (1803-1868), no estado de New Hampshire, por volta de 1833, e publicada por uma comissão da Convenção Batista daquele estado. Ela foi adotada pela mesma convenção, chegando a influenciar outras confissões, sendo uma das mais largamente aceitas e amplamente usadas confissões de fé batista nos Estados Unidos, especialmente nos estados do norte e do oeste. Trata-se de uma confissão clara e concisa da fé denominada batista, em harmonia com as doutrinas de confissões mais antigas, porém expressa em forma mais moderada. Ela é relativamente breve quando comparada com outras confissões, contendo 18 artigos. De um modo geral, sua tendência é calvinista moderada e relembra a fé dos protestantes ortodoxos. Com a chegada dos missionários americanos no final do século 19 ao Brasil, a Confissão de Fé de New Hampshire tornou-se a declaração dos batistas brasileiros, passando a ser conhecida como “Declaração de Fé das Igrejas Batistas do Brasil”. Cf. PEREIRA, Francisco Bonato. PIB da Bahia (1882): a expansão do cristianismo Batista no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, a. CXV, ed. 43, domingo, 2 out. 2016, p. 06.

⁵⁰ CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Declaração Doutrinária. Disponível em: <http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=22>. Acesso em: 07 mar. 2018.

Considerações finais

O foco do artigo estava em apresentar um argumento acerca da indagação sobre as origens dos batistas e se os mesmos podem ser identificados como protestantes. Se alguém toma um atalho, ou opta por uma explicação historicamente detalhada, a única resposta possível é que os batistas têm sua origem histórica no movimento reformador.

É importante notar que os defensores de todas as teorias afirmam a autoridade do Novo Testamento para amparar suas posições. Duas teorias são similares na medida em que afirmam um sucessionismo linear das igrejas e das doutrinas batistas a partir de uma visão orgânica estrita proveniente de grupos históricos que interpretaram a fé de forma semelhante, ou por meio de um sucessionismo de cunho espiritual com base na interpretação do Novo Testamento considerando a doutrina apostólica preservada e observável ao longo dos séculos. Para ambos os grupos é preciso identificar algum tipo de conexão orgânica para os batistas terem legitimidade.

As outras duas teorias tomam por base a historicidade da igreja a partir do parentesco anabatista e dos separatistas britânicos. Assumem que a igreja é universal e local. Com base nessa premissa, juntamente com fatos extraídos de outras evidências históricas já identificadas, pode-se demonstrar que os batistas, em alguma medida, pertenceram ao movimento protestante do século 16.

Importantes doutrinas da Reforma como a justificação pela fé, a autoridade da Escritura e o sacerdócio universal dos crentes são afirmadas claramente na teologia batista.⁵¹ Além disso, os fatos históricos indicam que os batistas se originaram do separatismo inglês, certamente uma parte do movimento protestante do século 16. Ainda que fosse o caso de se assumir a influência anabatista, seria necessário admitir que os próprios anabatistas surgiram como fruto do movimento reformador.

A tendência de negar que os batistas são protestantes cresce a partir de uma visão defeituosa da história, a saber, que as igrejas batistas têm existido em cada século e com nomes diferentes e, portanto, antecedem ao movimento da Reforma. O próprio nome batista não foi utilizado pelos primeiros grupos desde o seu surgimento. Seus adversários muitas vezes os chamavam de “anabatistas”. Eles, porém, preferiam se designar como “irmãos”, “igrejas batizadoras” e “Igrejas do caminho batizado”. No início da década de 1640, alguns oponentes os chamavam de “batistas”. O grupo passou a usar o nome batista em meados da década de 1650, mas levou um século inteiro para ser aceito de forma ampla.

Por conveniência, as “igrejas batizadoras” passaram a ser identificadas como “batistas”. É preciso compreender que não apenas a designação batista é assumida com o passar dos anos, mas também afirmar que a maioria dessas igrejas continuou por um tempo em uma condição extremamente fluida, em busca de uma identidade própria, por assim dizer. Algumas dessas igrejas, eventualmente, fizeram a adesão nas estruturas batistas emergentes, como associações e conferências dos ministros,

⁵¹ AZEVEDO, 1996, p. 88.

enquanto outras não. A denominação batista, no sentido moderno dessa palavra, emergiu gradualmente ao longo de um extenso período de tempo, tendo certamente suas origens históricas atreladas ao movimento protestante como um todo.

Referências

- ARMITAGE, Thomas. *A history of the Baptists; traced by their vital principles and practices, from the time of our Lord and Saviour Jesus Christ to the year 1886*. New York: Bryan; Taylor, 1887.
- AZEVEDO, I. B. *A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Exodus, 1996.
- BEZERRA, B. C. *Interpretação panorâmica dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.
- CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CARROL, J. M. *The trail of blood*. Following the Christians down the centuries or the history of Baptist Churches from the time of Christ, their founder, to the present day. Disponível em: <<https://archive.org/stream/TheTrailOfBloodByJimCarroll/The%20Trail%20of%20Blood%20by%20Jim%20Carroll#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 07 mar. 2018.
- CRABTREE, A. R. *Historia dos Batistas do Brasil – até o ano de 1906*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937.
- CROSBY, Thomas. *The history of the English Baptists, from the Reformation to the beginning of the reign of King George I*. London: Tho. Crosby, 1738. v. I.
- DREHER, M. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- FARIAS, M. *Pelos caminhos anunciai*. Vitória: Convenção Batista do Estado do Espírito Santo, 1991.
- GRAVES, J. R. *Old Landmarkism: what is it?* Baptist Book House: Memphis, 1880.
- LANDERS, J. *Teologia dos princípios batistas*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.
- NOVAES, C. C. P. Vocação para a intolerância. In: PINHEIRO, J.; SANTOS, M. *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte, 2012. p. 9-12.
- PEREIRA, Francisco Bonato. PIB da Bahia (1882): A expansão do cristianismo Batista no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, a. CXV, ed. 43, domingo, 23 out. 2016.
- PEREIRA, J. R. *Breve história dos batistas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979.
- PINHEIRO, J.; SANTOS, M. *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte, 2012.
- SILVA, N. T. *Do confronto ao Diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil*. São Paulo: Fonte, 2012.
- SILVA, R. A. *Princípios e doutrinas batistas: os marcos de nossa fé*. Rio de Janeiro: JUERP, 2003.
- VEDDER, Henry C. *A short history of the Baptists*. Philadelphia: The American Baptist Publication Society, 1907.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3122>

A TEOLOGIA TRINITÁRIA COMO CONTRIBUIÇÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO¹

*The Trinitarian theology as contribution to inter-religious dialogue
regarding to Brazilian Pentecostalism*

Adriano Sousa Lima²

Resumo: O presente artigo reflete sobre a teologia trinitária como contribuição para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo (Assembleias de Deus) brasileiro. A fé cristã confessa que Deus é Trindade, Deus é relação. O objetivo do texto é demonstrar que apenas uma teologia trinitária pode contribuir de forma eficaz para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo. Tendo como referência os teólogos pentecostais Amos Yong e Stanley Horton e os teólogos reformados Jürgen Moltmann e Karl Barth, o autor demonstra que a relação entre o Pai, o Filho e o Espírito é a base para que pentecostais possam entrar em diálogo com outras religiões. Esse diálogo, como sempre, é proposto da perspectiva da fé e firmado na própria identidade cristã. O autor conclui que a teologia trinitária, na medida em que estabelece uma relação plena entre as pessoas da Trindade, é um elemento significativo para o diálogo inter-religioso no pentecostalismo brasileiro.

Palavras-chave: Teologia trinitária. Pentecostalismo. Diálogo inter-religioso. Pneumatologia.

Abstract: The current text addresses Trinitarian theology as a contribution to inter-religious dialogue regarding to Brazilian Pentecostalism (Assembly of God). Christian faith confesses that God is Trinity, God is relation. This work demonstrates that only a Trinitarian theology may effectively contribute do inter-religious dialogue in Pentecostalism. The references are the Pentecostals theologians Amos Yong and Stanley Horton and the Reformed theologians Jürgen Moltmann and Karl Barth. The author demonstrates that the relation between the Father, the Son and the Spirit is the basis from which Pentecostals may address dialogue with other religions. This dialogue is proposed from the perspective of Christian faith. The author concludes that Trinitarian theology is a significative element for inter-religious dialogue regarding Brazilian Pentecostalism due to its establishment of a full relationship among the persons of the Trinity.

Keywords: Trinitarian theology. Pentecostalism. Inter-religious dialogue. Pneumatology.

¹ O artigo foi recebido em 30 de setembro de 2017 e aprovado em 19 de julho de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela PUCPR; professor na Graduação e no Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional) da Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR); no Centro Universitário Internacional (UNINTER) e na Faculdade Cristã de Curitiba (FCC). Contato: adriano.lima.66@hotmail.com

Introdução

A teologia pentecostal assembleiana é reconhecida pela sua ênfase à pneumatologia, por um lado, e por outro lado, à sua posição negativa quanto ao diálogo com outras religiões. O Brasil, com um considerável número de pentecostais, é um país diverso cultural e religiosamente. Cada religião tem garantias constitucionais para a realização das suas liturgias. Nesse contexto, o diálogo é um elemento-chave importante para que cristãos pentecostais possam viver suas crenças e ao mesmo tempo respeitar e conversar com aqueles que têm crenças diferentes. Apesar de haver dificuldades nas bases das comunidades pentecostais, com o passar dos tempos, os pentecostais estão avançando nas reflexões e no diálogo com outras tradições cristãs e não cristãs. Esse é um processo lento, mas que vem ganhando forças devido a diversos fatores, tais como as migrações que colocaram diferentes culturas e religiões em contato direto, crise econômica, além da chegada de pentecostais nas universidades para estudar teologia e ciências das religiões.

Neste artigo será apresentada uma síntese da pneumatologia pentecostal das Assembleias de Deus em diálogo com a teologia trinitária como fundamentação para o diálogo inter-religioso.³ Na primeira parte do texto, são mostrados (sem aprofundamentos) alguns textos bíblicos que fazem menção ao Espírito Santo. No segundo momento, apresentam-se os traços característicos da maneira como a teologia pentecostal compreende a obra do Espírito de Deus. Na terceira e última parte do texto, a teologia trinitária é descrita como um fundamento importante que possibilita o diálogo dos pentecostais com outras tradições religiosas.

O Espírito Santo nas escrituras judaico-cristãs

Os pentecostais, com razão, atribuem o sucesso do seu movimento ao livre acesso que eles tiveram à Bíblia. Ao longo do tempo, eles foram extraindo daí uma teologia do Espírito Santo. Apesar de a expressão “Espírito Santo”, tal como apresentada aqui, não estar presente na Bíblia hebraica, é possível a construção de uma teologia pentecostal a partir do texto veterotestamentário. O teólogo Stanley Horton escreveu a obra “O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo”, que recentemente foi reeditada pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD com o título “A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento”. Seguindo os passos desse teólogo, apresenta-se de forma resumida a terceira pessoa da Trindade em diversas partes das Escrituras.

³ Apesar do texto não tratar dos pentecostais unicistas, compreende-se a relevante importância que tem esse grupo dentro do movimento pentecostal e, sobretudo, que os mesmos são fundamentais no diálogo inter-religioso. Apenas para citar, o teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos, que se converteu ao pentecostalismo unicista, tem produzido importantes textos na direção do diálogo ecumênico e inter-religioso.

Logo no início da Bíblia, encontra-se a atuação do Espírito de Deus. O primeiro capítulo de Gênesis inicia da seguinte maneira: “No princípio criou Deus os céus e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas” (Gn 1.1-2). A Bíblia “atribui todas as obras de Deus, num sentido absoluto, a cada membro da Trindade, tanto individual como coletivamente. Cada uma das pessoas Divinas tem sua função específica. Todas elas, no entanto, operam em perfeita harmonia e cooperação em todo tempo”⁴. Todas as pessoas da Trindade, portanto, possuem os mesmos atributos divinos, menos os que caracterizam suas relações faciais. Sendo assim, o Espírito Santo é Deus, não sendo em absoluto aceita no pentecostalismo outra perspectiva. O teólogo pentecostal Eurico Bergstén, ao escrever uma revista para o primeiro trimestre de 2014 da Escola Bíblica Dominical⁵ para as Assembleias de Deus brasileiras, é categórico ao afirmar: “Muitos ignoram que o Espírito Santo é realmente uma pessoa. Acreditam que seja uma força impessoal, uma influência ou um sentimento positivo. Todavia, o Espírito Santo é uma Pessoa, a terceira pessoa da Santa Trindade, com todos os atributos divinos, assim como o Pai Celestial e seu Filho Jesus”⁶. As palavras do teólogo americano estão inseridas num conteúdo de formação da comunidade. O teólogo Claudionor de Andrade, atual consultor doutrinário e teológico das Assembleias de Deus, afirma que “se não considerarmos o Espírito Santo como a Terceira pessoa da Santíssima Trindade, incorreremos em grave pecado contra a ortodoxia”⁷. Essa é a compreensão básica dos pentecostais assembleianos no que se refere ao Espírito Santo.

A característica divina do Espírito Santo é sempre muito enfatizada nos textos de formação para os pentecostais. Com o propósito de evitar as possíveis confusões acerca do Espírito divino, a teologia pentecostal das ADs segue de perto o credo Niceno-Constantinopolitano. Na revista da Escola Bíblica para os jovens do primeiro trimestre de 2015, os jovens assembleianos estudaram, ao longo de três meses, o tema “Eu Creio: revelando ao mundo suas convicções cristãs”. Na terceira lição do trimestre, o teólogo Alexandre Coelho abordou o tema “Eu creio no Deus Espírito Santo”. Afirma Coelho:

Quando se fala da Trindade, deve-se levar em conta que estamos falando de um Deus em três pessoas, cada uma distinta da outra, mas atuando com o mesmo objetivo, em unidade. Elas podem ser identificadas separadamente, mas não podem ser separadas, pois têm a mesma essência. O Espírito Santo é a Terceira Pessoa da Trindade. O Espírito Santo é Deus. Se por um lado se revela como Deus Criador e Pai, o Filho se revela e age como o Salvador, o Espírito Santo se manifesta como aquele que conduz o homem

⁴ HORTON, Stanley. *A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 1993. p. 15.

⁵ Nas igrejas Assembleias de Deus, todos os domingos pela manhã, a comunidade se reúne para a Escola Bíblica Dominical, onde é estudado um tema a partir de uma revista trimestral. As revistas são classificadas por faixa etária e aborda temas de caráter formativo e doutrinário.

⁶ BERGSTÉN, Eurico. A pessoa e a obra do Espírito Santo. *Revista da Escola Bíblica Dominical*, Rio de Janeiro: CPAD, primeiro trimestre de 2004. p. 5.

⁷ ANDRADE, Claudionor de. *As verdades centrais da fé cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 84.

a Cristo, o santifica e consola, preparando-o para a segunda vinda de Jesus e para a vida eterna. Como Deus, ele é eterno (Hb 9.14), onisciente (1Co 2.10,11), onipresente (Sl 139.7) e onipotente (Lc 1.35)⁸.

Percebe-se a sintonia dos dois teólogos pentecostais, o primeiro americano e o segundo brasileiro, ambos enfatizando a essência divina do Espírito Santo. Não é possível compreender a pneumatologia pentecostal sem esse traço característico do Espírito. Desde as primeiras experiências na comunidade, os assembleianos já são ensinados a respeito do Espírito que é Deus.

De acordo com Horton, “alguns estudiosos judaicos e a maioria dos estudiosos liberais” concordam que a palavra “Espírito”, no versículo 2 do primeiro capítulo de Gênesis, pode ser traduzida como “vento poderoso”. A expressão hebraica para espírito é “ruach” e significa vento, fôlego. A questão que precisa ficar clara é que essa expressão pode ser utilizada para, pelos menos, 33 casos distintos. Horton exemplifica:

Em Êxodo 14.21 a palavra ruach é usada para identificar o forte vento oriental que soprou sobre o mar, até que os israelitas o atravessassem, em terra seca. A “viração do dia” (Gn 3.8) é o vento que se refere às brisas frescas da tarde. No deserto, “um vento do Senhor” trouxe codornizes do mar (Nm 11.31). Poeticamente, o salmista fala a respeito das “asas do vento” (Sl 18.10; 104.3). O Senhor também mandou “um grande vento” quando Jonas fugiu em direção a Tarsis (Jn 1.4). Gênesis 2.7 emprega uma palavra diferente para fôlego de vida (Hebraico, “vive”). Mas em 6.17 emprega ruach para fôlego, e em 7.22 combina as duas palavras entre si (“fôlego do espírito de vida”), o que demonstra o estreito relacionamento entre as ideias de espírito e de fôlego. Jô também emprega essa palavra quando fala na sua respiração (Jó 9.18) ou do seu hálito (Jó 19.17)⁹.

A palavra *ruach*, portanto, tem significado amplo no Antigo Testamento, podendo ter vários sentidos, não somente o de Espírito, relacionado ao Espírito Santo. Por essa razão “é geralmente aceito, portanto, que no Antigo Testamento a personalidade separada do Espírito Santo não é plenamente revelada”. Existe uma compreensão de que o Espírito seja o poder e a presença pessoal de Deus em ação.

A criação do ser humano é outro momento em que o Espírito de Deus vai aparecer na criação. A partir da expressão do versículo 26 do primeiro capítulo do Gênesis: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança”, entende-se a ação do Espírito de Deus no momento da criação. Horton explica que “embora nada seja dito a respeito do Espírito Santo aqui, a Bíblia demonstra que a imagem e a semelhança têm a ver com a natureza espiritual e moral do homem”. Na Carta aos Efésios (3.16; 4.24), o apóstolo clama a Deus para que os irmãos de Éfeso sejam corroborados com o poder pelo seu Espírito no homem interior e convida-os para que eles se revisitam do novo homem (que é segundo a imagem e semelhança de Deus), que é criado em verdadeira justiça e santidade. A partir dessas observações, completa Horton, “é

⁸ COELHO, Alexandre. Eu Creio – Revelando ao mundo suas convicções cristãs. *Revista da Escola Bíblica Dominical*, Rio de Janeiro: CPAD, primeiro trimestre de 2015. p. 20.

⁹ HORTON, 1993, p. 16-17.

razoável, portanto, crer que o Espírito Santo era tão ativo em Gênesis 1.26-28 quanto Ele o era em Gênesis 1.2, ou talvez até mais¹⁰.

O Espírito de Deus teria se revelado na vida de Moisés. Diante das dificuldades da caminhada do deserto, com o povo insatisfeito em constantes murmurações, por causa do alimento, Moisés teria ficado perturbado, por ver suas forças se exaurindo. Ele teria recorrido a Deus e clama por ajuda. De acordo com a narrativa bíblica, Deus manda Moisés escolher 70 anciãos entre os israelitas, que teriam a função de ajudá-lo na tarefa de liderar o povo. Após escolhê-los, Moisés deveria reunir-se com eles no Tabernáculo. E Deus desceria e tomaria parte do Espírito que estava sobre Moisés e colocaria sobre os anciãos (Números 11.17). Nessa pericope os pentecostais percebem a presença do Espírito de Deus sobre a vida de Moisés e dos anciãos, ajudando a liderar o povo. Ainda nos dias atuais permanece nos pentecostais a plena convicção de que o Espírito de Deus capacita os líderes da igreja na condução das atividades pastorais.

Da mesma forma que o Espírito de Deus se fez presente na criação, atuando diretamente na história humana, assim também ele acompanhou e ajudou Moisés. E sua ação ainda se faz perceber em todo o Antigo Testamento. Quando passamos os olhos pela história de Israel, encontramos o Espírito de Deus agindo na vida de Juízes, como Sansão ou mesmo como Otniel. E, quem diria, na vida de uma mulher chamada Débora, que era não somente juíza, mas também profetisa. E o que dizer de Samuel, Saul e Davi, todos ungidos pelo Espírito Santo? A presença e a ação do Espírito de Deus eram fortemente vivenciadas pelo povo de Israel.

Quando se analisam os livros proféticos, continua-se a perceber o Espírito de Deus com uma ação marcante. O texto clássico da teologia pentecostal sobre a ação do Espírito de Deus nos livros proféticos é certamente Joel 2.28-29, a profecia do derramamento do Espírito de Deus. A bênção destinada a todos sem distinção. O profeta Miqueias, como diz o capítulo 3.8, está “cheio do Espírito do Senhor”, para denunciar o pecado da liderança, dos cabeças. O profeta Isaías fala de um “servo” ungido pelo Espírito (41.8). Poderiam ser mencionados muitos outros textos dos profetas em que a ação do Espírito é explicitamente perceptível.

Ao folhear os evangelhos, logo se percebe a ação do Espírito de Deus, gerando o Salvador no ventre de Maria. O teólogo Horton lembra que “a razão de Jesus ter sido milagrosamente concebido no ventre de Maria pelo poder do Espírito é provavelmente uma indicação de que o Espírito estava com Ele e habitava nele daquele momento em diante¹¹. A partir do ministério de João Batista, as pessoas são informadas de que estaria vindo um que batizaria com “o Espírito Santo”. Esse fenômeno, informa Horton, “é, naturalmente, o cumprimento da promessa do Espírito (Joel), porém, acrescenta um novo fator não mencionado no Antigo Testamento. O Espírito não somente seria derramado sobre eles, mas também ficariam imersos nele, saturados nele¹². O Espírito de Deus estaria agora em missão no ministério de Jesus. Este, por sua vez,

¹⁰ HORTON, 1993, p. 19.

¹¹ HORTON, 1993, p. 92.

¹² HORTON, 1993, p. 93.

dotado de plena humanidade, “se submeteu à orientação do Espírito Santo”. Jesus, em toda sua vida e ministério, é conduzido pelo Espírito de Deus. Ele realiza os milagres pelo Espírito, fala pelo Espírito e é conduzido pelo Espírito. Portanto o Espírito de Deus, diferente de quando vinha sobre os juízes, profetas e sacerdotes, esteve permanentemente na vida de Jesus, desde o nascimento até a morte. E, como testemunha a fé cristã, o Espírito o ressuscitou dos mortos.

A ação do Espírito de Deus será vista de forma *espetacular* no livro dos Atos. Horton destaca que, se nos evangelhos ouve-se pouco a respeito do Espírito Santo, sendo que a maior referência é ao Messias, nos Atos é o Espírito de Deus quem vai ser mais mencionado, visto ser ele o Consolador, o Ajudador e o Mestre. Há uma relação entre o Filho e o Espírito, já que “o desejo de estender o Evangelho até os confins da Terra era de Cristo (1.8); mas o poder para realizá-lo era do Espírito Santo, igual ao de Cristo”. Apesar disso, “percorre pelo livro uma nova consciência do Espírito Santo”¹³.

A promessa do derramamento do Espírito é cumprida. Se nos evangelhos o Espírito de Deus ficou permanentemente na vida de Jesus, a partir dos Atos dos Apóstolos, ele fica continuamente com a igreja. Sua ação contribui para a expansão da pregação do evangelho. Os discípulos estão plenamente convictos e entusiasmados pelo Espírito, dando continuidade ao que Jesus havia iniciado. A mensagem do evangelho é espalhada com o poder do Espírito. Por onde os discípulos passam, pessoas se tornam membros da comunidade e estão cheios do Espírito de Deus. Muitos estão sendo batizados pelo Espírito e estão falando novas línguas. É o novo tempo em que a ação do Espírito é experimentada pelos cristãos em Atos dos Apóstolos.

Considera-se que o Espírito de Deus sempre esteve presente na história salvífica narrada na Bíblia Sagrada, desde o primeiro momento da criação, passando pelos patriarcas, juízes, profetas e sacerdotes. Atuou na vida de Jesus de Nazaré e permaneceu na igreja primitiva. Sua ação continuou sendo perceptível nas cartas paulinas e sua presença foi sentida por João na ilha de Patmos. Ele não vinha apenas para momentos específicos, como acontecia no Antigo Testamento. Sua presença e sua ação permaneciam de contínuo na vida dos cristãos. O dia a dia de cada seguidor de Jesus tornou-se diferente a partir de Pentecostes. O Espírito Santo fazia parte da vida deles. Em alguns momentos, eles eram aconselhados a buscar o batismo com o Espírito, em outros momentos, os apóstolos exortavam a que buscassem os dons espirituais e ainda eram incentivados a cultivar o fruto do Espírito. Era um novo tempo. O tempo do Espírito, o tempo da graça, o tempo da colheita, o tempo de pentecostes, o tempo do avivamento, o tempo do despertamento, o tempo de anunciar a salvação do Deus criador, no poder do Espírito. Para isso o Espírito esteve presente em toda a Escritura, Antigo e Novo Testamento.

¹³ HORTON, 1993, p. 147.

A obra do Espírito Santo

A pneumatologia pentecostal sublinha que a obra do Espírito Santo é contemplada desde o primeiro livro da Bíblia. O Espírito desempenhou um papel ativo na criação. Por meio de sua ação, o Espírito comunicava força e poder, demonstrando a possibilidade da criação.¹⁴ A obra do Espírito no primeiro livro da Bíblia aparece também em outros momentos. Na criação do ser humano, Deus soprou o fôlego da vida e, nesse contexto, o Espírito aparece como aquele que promove a vida. O Espírito não participa apenas da criação do céu e da terra, mas também é o autor da vida. É aquele que efetua o mais importante de todos os dons: a vida. O Espírito continua a dar vida às criaturas de Deus.

O teólogo norte-americano do século XVIII Jonathan Edwards lembra que a ação do Espírito de Deus sempre tem a intenção de glorificar a Jesus. Edwards afirma:

O fato de a ação produzir efeitos que engradeçam a estima das pessoas por aquele Jesus que nasceu da Virgem e foi crucificado fora dos portões de Jerusalém – parecendo confirmar e estabelecer ainda mais na mente humana a verdade declarada pelo evangelho de que ele é o Filho de e o Salvador dos homens – é sem dúvida uma comprovação de que tal obra é do Espírito de Deus [...] Portanto, se o Espírito que age em meio a um povo é claramente percebido como aquele que realiza uma obra que convence as pessoas acerca de Cristo e as conduz até ele – com a finalidade de confirmar em suas mentes a crença na história do Cristo que veio em carne e que ele é o Filho de Deus, enviado pelo Senhor para salvar os pecadores, o único Salvador de quem os pecadores têm imensa necessidade – e, ainda, se esse Espírito parece gerar nas pessoas pensamentos sobre Cristo superiores e mais honrosos do que elas costumavam ter, fazendo com que se voltem para Jesus, tudo isso, sem dúvida, é sinal de que esse é o Espírito verdadeiro e certo, por mais incapazes que sejamos de determinar se, para serem salvíficas, a convicção e a emoção sentidas pelas pessoas podem ter determinada forma ou grau¹⁵.

Para o teólogo norte-americano, a obra do Espírito tem o propósito claro de enaltecer o nome de Cristo. Aliás, essa é uma premissa fundamental para verificar a autenticidade e a veracidade de que de fato determinado acontecimento é oriundo do Espírito de Deus. Além disso, a pneumatologia assembleiana enfatiza que esse mesmo Espírito está ativo na comunicação da mensagem de Deus ao seu povo. Ele estava instruindo os israelitas no deserto (Ne 9.20), inspirando os salmistas na composição dos cânticos (2Sm 23.2), e os profetas eram inspirados pelo Espírito para transmitir as mensagens de Deus ao povo (Nm 11.29; Is 61.1-3). Era o Espírito, ainda, que capacitava a liderança do povo de Deus. Homens como Moisés, Gideão, Zorobabel, Bezelel e outros foram direcionados e fortalecidos pelo Espírito Santo para realizarem o trabalho de Deus.¹⁶ Percebe-se que o pentecostalismo entende a obra do Espírito de forma múltipla. Araújo lembra:

¹⁴ ANDRADE, 2006, p. 88.

¹⁵ EDWARDS, Jonathan. *A verdadeira obra do Espírito Santo*. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 46-47.

¹⁶ ARAÚJO, 2014, p. 285.

As diversas operações do Espírito são complementares entre si, e não contraditórias. Ao mesmo tempo, essas atividades do Espírito Santo formam um todo, não havendo plena separação entre elas. Alguém não pode ter (a) a nova vida total em Cristo, (b) um santo viver, (c) o poder para testemunhar do Senhor ou (d) a comunhão no seu corpo, sem exercitar estas quatro coisas. Por exemplo: uma pessoa não pode conservar o batismo no Espírito Santo se não vive uma vida de retidão, produzida pelo mesmo Espírito, que também quer conduzir esta mesma pessoa no conhecimento das verdades bíblicas e sua obediência às mesmas¹⁷.

O Espírito atua sempre no sentido de contribuir para que a comunidade se aproxime mais do Criador. O Espírito, para a teologia pentecostal, está a serviço da igreja. É aquele que assiste a igreja em todos os momentos. Digno de destaque é que, para a teologia pentecostal assembleiana, é necessário reforçar a ideia de que o Espírito sempre esteve ativo, mesmo antes do dia de pentecostes.¹⁸ A promessa de Joel mostra que, além do Espírito já estar agindo no mundo, a comunidade do antigo Israel manifestava uma fé inclusivista, na medida em que via que escravos e mulheres estavam no alcance da promessa. Agora o Espírito de Yahweh não é derramado apenas sobre filhos, jovens e velhos, mas também sobre filhas e escravas, pessoas consideradas como bens de família. Dessa forma, a promessa do Espírito é viva, ativa e atuante em todo o Antigo Testamento.

A ação do Espírito Santo segue mais abundante no Novo Testamento, desde o nascimento de João Batista, passando pelo nascimento de Jesus e agindo na vida dos discípulos. Ele é quem convence do pecado (Jo 16.7-8), realiza o novo nascimento e torna as pessoas membros do corpo de Cristo (1Co 12.13). O Espírito age diretamente no processo de santificação dos cristãos. É ele quem liberta do pecado, ajuda na adoração a Deus, na vida de oração, produz qualidades no caráter que glorifica a Cristo. O Espírito é o guia que conduz pelos caminhos da verdade (Jo 14.16,26).

O Espírito Santo, na teologia pentecostal assembleiana, é, portanto, aquele que santifica e consola, assim como preserva e convence do pecado. É o prometido ensinador (instrutor, mestre) que guia em direção a toda a verdade. E, finalmente, é o Espírito que prepara o povo para o arrebatamento da igreja¹⁹, que acontecerá por ocasião da segunda vinda de Jesus. Toda a ação do Espírito Santo tem como finalidade última a preparação da igreja para o final dos tempos. Esse é o principal papel da terceira pessoa da Trindade. Tal enfoque movimenta e influencia diretamente a pastoral assembleiana, que vive sempre na expectativa da *parúsia*.²⁰

O teólogo já citado Jonathan Edwards lembra ainda que “o espírito que opera nos homens uma profunda consideração pelas Sagradas Escrituras, firmando-os ainda mais na verdade e divindade da Palavra do Senhor, certamente é o Espírito de Deus”²¹.

¹⁷ ARAÚJO, 2014, p. 286.

¹⁸ HORTON, Stanley. *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p. 390.

¹⁹ Evento que marca a segunda vinda de Cristo para reunir no céu todos os salvos em comunhão.

²⁰ Refere-se à segunda vinda de Jesus Cristo à Terra.

²¹ EDWARDS, 2010, p. 52.

A obra do Espírito Santo, nesse aspecto, terá sempre como horizonte maior a consideração e o respeito pelas Escrituras, aceitando-as como Palavra inspirada e revelada por Deus. Nesse sentido, vale destacar que, para os pentecostais, essa é uma premissa fundamental, de forma específica quando o assunto é o ecumenismo, por exemplo. Sim, a rejeição dos pentecostais ao movimento ecumênico se dá muitas vezes por entender-se que existe certa dificuldade de determinados grupos em considerar a Bíblia como Palavra revelada por Deus. Com tais grupos jamais haverá diálogo ecumênico. Os pentecostais só estão dispostos a lutar pela unidade junto com as pessoas que consideram e honram a Sagrada Escritura. Nesse sentido, os pentecostais estão de acordo e primam pela unidade. Já em meados de 1967, após o Vaticano II e no auge do movimento ecumênico, aconteceu na cidade do Rio de Janeiro a I Conferência Mundial Pentecostal. Naquela ocasião, o pastor Thomas Zimmerman proferiu uma mensagem cujo título foi: “O Espírito Santo unificando a igreja”. Já naquele ano alguns líderes pentecostais tinham uma posição favorável ao movimento ecumênico:

No mundo atual, fala-se muito na unificação das igrejas. Com este sentimento os Pentecostais concordam. Temos constantemente em mira a oração do Senhor Jesus registrada em João 17.21: “A fim de que todos sejam um; como és tu, ó pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós”. Mas, enquanto os nossos corações respondem ao profundo desejo do Espírito por unidade, devemos frisar que não estamos prontos a aceitar uma união que é produto da sabedoria humana. A verdadeira Igreja é composta de pessoas que reconhecem a autoridade absoluta das Escrituras. Crêem na sua inspiração, na sua infalibilidade e na sua inteira verdade. Crêem que é a mensagem de Deus aos homens. Assim, pois, a união pela qual lutamos tem de firmar-se sobre a aceitação mútua da autoridade absoluta das Sagradas Escrituras²².

Como é possível perceber, no auge das discussões teológicas no final da década de 1960, os teólogos pentecostais já estavam discutindo o tema em conferências pastorais em âmbito mundial. O que os pentecostais fazem questão de destacar é que a Bíblia tem que ter primazia. Evidentemente, trata-se de uma leitura particular, pois as outras tradições cristãs também têm essa mesma preocupação com a Escritura. Contudo, as interpretações podem ser diferentes e até contraditórias. O pastor Zimmerman evoca o texto bíblico clássico do movimento ecumênico e pelo menos nesse contexto, o pastor pentecostal está em harmonia com uma quantidade substancial dos teólogos ecumênicos. Assim, a obra do Espírito Santo no pentecostalismo é sempre no sentido de enaltecer a Cristo, a unidade e a Escritura Sagrada.

Por uma teologia trinitária

A experiência cristã de Deus é uma experiência essencialmente trinitária. A fé cristã está fundamentada em um único Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo. No

²² ZIMMERMAN, Thomas. O Espírito Santo unificando a Igreja. In: CONDE, Emilio. *O Espírito Santo glorificando a Cristo*. Rio de Janeiro: CPAD, 1967. p. 64-67.

jogo das palavras do teólogo brasileiro Luis Carlos Susin, Jesus é o caminho para conhecer o Pai; o Pai e o Espírito são paisagens para conhecer o Jesus como caminho.²³ Mas, afinal, o que o teólogo de Caxias do Sul está querendo dizer com essa afirmação? Para Susin,

O Espírito é o ambiente, mas também o dom, a inspiração, a sintonia fina, a energia comum, enfim, o seio em que o Pai gera o Filho. Por isso, para conhecer bem a Trindade, é bom não esquecer que: Jesus é o caminho, o Pai e o Espírito são a paisagem. Paisagem sem caminho pode ser bonita, mas não permite andar. Em termos religiosos, isso significa praticar muita religião como rituais, culto, leis e obrigações, mas não seguir um caminho, não ser discípulo de um Mestre. Caminho sem paisagem é caminhar no deserto, sem orientação para onde ir. Isso significa ter de se esforçar muito no caminho de Jesus, mas dando voltas sem contar com as referências e inspirações do Espírito e sem a destinação e o rumo certo do Pai²⁴.

O mistério da fé cristã reside nessa relação trinitária, que, diga-se de passagem, é uma relação original. Nos evangelhos, as narrativas descrevem a experiência trinitária do próprio Jesus, quando foi batizado. Enquanto os sinóticos começam com uma cristologia do Espírito, Paulo e João pressupõem essa mesma cristologia, contudo, enfatizam uma pneumatologia cristológica. Essa relação está, portanto, eminentemente presente no Novo Testamento. Contudo, trata-se de uma relação um tanto ignorada, especificamente nas comunidades do Ocidente. É ninguém menos que Moltmann que vai registrar essa denúncia na sua clássica obra “O Espírito da Vida”. Diz o eminente teólogo:

O reconhecimento de uma mútua relação objetivamente determinada entre a cristologia pneumatológica dos sinóticos e pneumatologia cristológica de Paulo e João tem sido amplamente ignorada pelas tradições da Igreja Ocidental. Os inícios da cristologia do Espírito nos movimentos reformadores cristãos chegaram até mesmo a ser combatidos. O Cristo ressuscitado deveria ser o único Senhor da Igreja e do Império cristão; o Espírito de Deus deveria ser unicamente o Espírito do Senhor, a ser transmitido exclusivamente pela hierarquia “espiritual” da Igreja e pelas ungidas majestades apostólicas do Sacro Império. A recordação do Cristo do Espírito, de seu sermão da montanha e de sua não violência na paixão tinham que ser reprimidas como “recordações perigosas”. A forma de repressão mais simples é o historicizar desta história de Jesus para o tempo anterior à cruz e à ressurreição, portanto, para um passado que se situa “antes” da presença do querigma da Igreja. Mas com isto, o sentido canônico dos evangelhos, ao lado dos escritos apostólicos, deixa de ser atingido. Na verdade eles estão lado a lado e completam-se mutuamente na imagem de Cristo²⁵.

A denúncia de Moltmann, à parte um certo exagero, registra que de fato as igrejas do Ocidente nem sempre reconheceram essa importante relação. Entre os orientais, contudo, desde os Padres Capadócijs, essa relação já fora enfatizada. O

²³ SUSIN, Luis Carlos. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*: São Paulo: Paulinas, 2007. p. 11-12.

²⁴ SUSIN, 2007, p. 14-15.

²⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 66.

teólogo pentecostal americano Stanley Horton, na sua obra *A doutrina do Espírito de Deus no Antigo e no Novo Testamento*, dedica dois capítulos para falar da presença do Espírito de Deus na vida, no ministério e no ensinamento de Jesus. Horton destaca que, “embora as referências ao Espírito Santo no ministério de Cristo sejam muito relevantes, o evangelho de Lucas menciona o Espírito mais frequentemente nos dois primeiros capítulos do que em todo o restante do livro”²⁶. No entanto, é importante perceber que, na pneumatologia pentecostal, essa relação não passou despercebida, apesar de Horton não desenvolver uma cristologia pneumatológica nem tampouco uma pneumatologia cristológica.

O teólogo pentecostal Robert Menzies, no livro “Pentecostes”, publicado recentemente no Brasil, dedica uma pequena seção com o título “Jesus e o Espírito”. Contudo, ao longo de toda a referida seção, Menzies menciona apenas o fato de Jesus ter sido ungido pelo Espírito. Essa menção tinha como objetivo estabelecer a relação entre a presença do Espírito na vida de Jesus e na vida dos discípulos depois do dia de Pentecostes. Na teologia pentecostal brasileira, um dado é surpreendente: na revista da Escola Bíblica Dominical do primeiro trimestre de 2001, que tinha por título “A Pessoa e a obra do Espírito Santo”, estudado durante três meses, em nenhum momento a relação entre o Cristo do Espírito e o Espírito de Cristo foi mencionada. Isso demonstra a necessidade de resgatar uma pneumatologia cristológica no pentecostalismo brasileiro.

O teólogo pentecostal das Assembleias de Deus dos Estados Unidos, Amos Yong, é franco ao afirmar que apenas uma teologia pneumatológica pode ser uma teologia totalmente trinitária.²⁷ Essa abordagem, como já foi possível perceber, é absolutamente recente, principalmente no pentecostalismo. Porém, ao mesmo tempo em que é recente, é urgente uma reflexão teológica séria e comprometida, que não deixe isolada a terceira pessoa da Trindade. Embora exista uma tendência entre os pentecostais em falar a respeito do Espírito de forma separada, esse não é o procedimento mais adequado, de acordo com alguns autores. O fato é que é “impossível falarmos de Cristo, de sua pessoa e de sua ação sem ao mesmo tempo falarmos de sua experiência de Deus e de sua experiência do Espírito de Deus”²⁸. É necessário reconhecer sempre a mutualidade trinitária existente entre Pai, Filho e Espírito. Trata-se de uma relação profunda. Nas palavras de Moltmann:

O Pai gera o Filho em virtude do Espírito Eterno. O Pai sopra o eterno Espírito na presença do Filho. O Filho e o Espírito, segundo a imagem da palavra e do alento, procedem simultaneamente do Pai. Não existe nenhuma pós-ordenação de um em relação ao outro. Estaremos falando do Espírito quando falarmos do eterno nascimento do Filho a partir do Pai. Então, será possível percebermos as relações recíprocas entre o Espírito

²⁶ HORTON, 1996, p. 87.

²⁷ YONG, Amos. *Beyond the impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*. Baker Academic, 2003. “To put it bluntly, only a genuinely pneumatological theology is a fully trinitarian theology.” (tradução nossa).

²⁸ MOLTSMANN, 2010, p. 76.

Santo e Cristo, o Filho, em suas múltiplas interações. Não são dois atos distintos em que o Filho procede do Pai e o Espírito é soprado pelo Pai. Antes o eterno ser-gerado do Filho pelo Pai e o eterno proceder do Espírito do Pai, apesar de todas as diferenças, são perfeitamente uma só coisa, de modo que Filho e Espírito não estão um ao lado do outro nem um depois do outro. Se o Espírito procede do Pai, então este proceder pressupõe o Filho, pois o Pai só é Pai em sua relação com o Filho. Se o Filho é gerado do Pai, então o Espírito acompanha a geração do Filho e se manifesta através dele. Mas isto só pode ser imaginado se o Espírito não apenas repousa sobre o Filho e não apenas se manifesta em sua eterna geração, mas se já a geração do Filho a partir do Pai é acompanhada pelo proceder do Espírito a partir do Pai. O Espírito não pode ser imaginado sem o Filho, o Filho não pode ser imaginado sem o Espírito²⁹.

Como é perfeitamente possível perceber, para Moltmann, a relação mútua entre as personalidades da Trindade é o fundamento da teologia cristã. O Pai participa da vida do Filho, que, por sua vez, é ungido pelo Espírito. O pentecostalismo reconhece essa relação. No entanto, precisa explorá-la ainda mais. Essa relação, por sua vez, deverá ser sempre recíproca, para que se evite, de um lado, o cristomonismo e, por outro, o pneumatomonismo. A necessidade de aprofundar cada vez mais uma pneumatologia trinitária se dá, em primeiro lugar, pelo fato de ser esse um dado central para a fé cristã; em segundo lugar, especificamente no contexto desta pesquisa, porque a reflexão trinitária contribui para uma teologia pentecostal das religiões. Antes, porém, faz-se necessário lembrar que essa abordagem pneumatológica acontece devido ao que está sendo dito a respeito da teologia trinitária. Nas palavras do teólogo belga Jacques Dupuis: “Sendo o Espírito Santo imprescindível ponto de inserção de Deus na vida dos seres humanos e dos povos, a sua ação imediata – que passa por cima do evento pontual de Jesus Cristo – abre o caminho para um modelo diferente de teologia cristã das religiões, um modelo não mais cristocêntrico, e sim pneumatocêntrico”³⁰. É nesse aspecto que Yong destaca o que foi afirmado anteriormente. Existem, na concepção do teólogo pentecostal, numerosas vantagens de uma reflexão pentecostal das religiões. Contudo, lembra Yong, a mais importante é que tal abordagem tanto revigora como motiva a teologia trinitária.³¹ Nesse contexto, portanto, o pentecostalismo entende a importância de tal reflexão, reconhecendo que a mesma apresenta aspectos positivos no diálogo com outras tradições religiosas.

O teólogo pentecostal referido lembra que Agostinho compreendia o Espírito como amor que existia entre o Pai e o Filho. Em outra metáfora, o Espírito é a respiração que medeia a fala do Pai e a palavra falada, que é o Filho. Yong menciona ainda Barth, para quem o Espírito revela-nos o que o Revelador revelou, a saber, o Filho.³²

²⁹ MOLTSMANN, 2010, p. 76-77.

³⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 275.

³¹ YONG, 2003, p. 42.

³² YONG, 2003, p. 42. “Augustine, for example, understood the Spirit as the love that existed between Lover (Father) and Beloved (Son). For Barth, the Spirit reveals to us (i.e., is the “revealedness” of...) what the revealer (Father) has revealed (Son). Another trinitarian analogy includes the Spirit as the breath that mediates speaker (Father) and the spoken word (Son) (Gen. 1:1-3).” (tradução nossa).

Inclusive, Barth lembra que o Espírito é definido pelo símbolo Niceno como “Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai e do Filho e junto com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”. O que isso significa? Barth responde:

Isto quer dizer: ele mesmo é Deus – o mesmo Deus uno que é também o Pai e o Filho, que age como Criador, mas também como Reconciliador, como Senhor da aliança, mas que agora, como este Deus, no poder iluminador de sua ação não só está entre os seres humanos, mas habita, habitou e habitará neles – o mesmo Espírito como aquele ar movente e aquela atmosfera movida em que os seres humanos podem (quanto ao mais, totalmente isentos de premissas) viver, pensar e falar como seres que são conhecidos por ele e o conhecem, como seres por ele chamados e a ele obedientes, como filhos gerados por sua palavra³³.

É possível perceber, pelas palavras do teólogo suíço, a centralidade da relação trinitária. A partir mesmo do Credo Niceno, compreende-se que o Espírito é o mesmo Deus uno, que é o Pai e o Filho; que se trata do Deus criador, salvador e vivificador. Portanto nada justifica uma teologia pentecostal que deixe de lado essa relação tão fundamental. Nada justifica uma pneumatologia que fale do Espírito de forma independente, desconectada do Pai e do Filho. Se gerações passadas enfatizaram o Espírito de forma isolada, a nova geração de pentecostais deverá seguir o caminho da Escritura, que enfatiza e fundamenta essa relação. E, nesse particular, como tem sido observado, os pentecostais não estarão sozinhos, mas acompanhados pelos Pais da Igreja, pelos grandes teólogos da Idade Média, pelos mestres da escolástica, pelos grandes teólogos orientais e por teólogos modernos, da grandeza de Barth.

O teólogo Amos Yong lembra a metáfora de Irineu sobre as duas mãos do Pai, para que se possa explorar uma teologia trinitária. Ele explica que a palavra representa de forma concreta Jesus Cristo, enquanto o Espírito representa o dinamismo do Cristo unido. Para o teólogo assembleiano, Deus faz todas as coisas através das suas duas mãos.³⁴ Yong explica a importância dessa relação na reflexão teológica:

³³ BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 38.

³⁴ YONG, 2003, p. 43. “I would suggest that one way to forge a robust trinitarianism is to revisit the patristic metaphor of Word and Spirit as ‘the two hands of the Father’. The origins of this metaphor go back to Irenaeus. Briefly stated, the Word represents concreteness – as in, e.g., Jesus of Nazareth and the written Scriptures – historical particularity and the human experience of objectivity; the Spirit represents the dynamism of the anointed one – as in, e.g., the Christ, and the living, inspired, and illuminating word of God – cosmic relationality and the human experience of subjectivity. I will later (in chapter six) propose a metaphysical interpretation of the ‘two hands’. For the moment, however, I understand these first and foremost as theological categories that function heuristically and metaphorically. They enable us to envision the truth that God works all things with the divine hands: by and through *both* Word and Spirit. This means *not* that some things are to be considered manifestations of Word and other things of Spirit, but that Word and Spirit are inseparable features of *all* things. Thus, there is the universality of Word (e.g., the cosmic Christ) as well as a particularity of Spirit (e.g., that accentuates and values the differentiated order of determinate things) precisely because both aspects inhere – as in the patristic notion of *circumincessio* and the Greek notion of *perichoresis* – and inform each other. If this is the case, then any assessment that neglects either aspect of what God does fails truly to capture the heart or essence of that work or reality.” (tradução nossa).

Esta união da Palavra e do Espírito significa que as vantagens de uma abordagem pneumatológica em prol da tarefa teológica, assim, pode ser avaliada a partir de vários ângulos. Teologicamente, isso significa que a reflexão deve reunir o contexto e horizonte bíblicos com o contexto e horizonte contemporâneos. Doutrinariamente, isso significa que artigos de fé devem ser articulados em termos de fidelidade às testemunhas do passado e relevante para as necessidades e preocupações contemporâneas. O mais importante, no entanto, são as implicações metodológicas a respeito do fazer teológico envolvendo Escritura, tradição, razão e experiência, cada uma delas considerada como a conjunção de ambos Palavra e Espírito. Escritura, por exemplo, é a Palavra de Deus, mesmo como testemunha de Cristo como o Logos e, ao mesmo tempo, a Escritura, como um produto, é inspirada e iluminada pelo Espírito. A tradição é o intérprete da Escritura, ao mesmo tempo que é liderada pelo Espírito nesse processo de interpretação (por exemplo, como no processo canônico NT). A razão é tanto Logos (Jo 1) como Espírito, enquanto este é mente e intérprete de Deus (1 Co 2. 10b-11). A experiência é tanto concreta – de Cristo – quanto dinâmica – do Espírito – mesmo enquanto ser de Deus de forma última (Cristo como a representação do Pai e do Espírito como a presença do Pai)³⁵.

O teólogo Amos Yong destaca a fundamental importância da abordagem trinitária na teologia pentecostal. Conforme já tem sido destacado, a relação do Pai, Filho e o Espírito de Deus é algo que perpassa toda a teologia, a cristologia e, conseqüentemente, a pneumatologia. Assim, é possível, a partir de uma teologia trinitária, desenvolver uma teologia pentecostal brasileira do diálogo inter-religioso. Aliás, no final da sua tese doutoral na Universidade de Boston, Yong é categórico ao afirmar que “uma teologia pentecostal das religiões deve ser fundamentada em um trinitarianismo robusto que reconhece o Filho e o Espírito como as duas mãos do Pai”. E finaliza: “Tal teologia trinitária permite a ambas as abordagens, cristológica e pneumatológica, acesso ao fenômeno da religiosidade humana, ainda que em diferentes aspectos”³⁶.

³⁵ YONG, 2003, p. 44. “This togetherness of Word and Spirit means that the advantages of a pneumatological approach to the theological task thus can be assessed from a number of angles. Theologically, it means that reflection should bring together the biblical context and horizon with the contemporary context and horizon. Doctrinally, it means that articles of faith should be articulated in terms of faithfulness to past witnesses and relevance to contemporary needs and concerns. Most important, however, are the methodological implications regarding the doing of theology as involving Scripture, tradition, reason and experience, each considered as the conjunction of both Word and Spirit. Scripture, for example, is the Word of God even as it testifies to Christ as the Logos; at the same time, Scripture as a product is inspired and illuminated by the Spirit as well. Tradition is the interpreter of Scripture even as it is led by the Spirit in that process of interpretation (e.g., as in the NT canonical process). Reason is both Logos (John 1) and Spirit as the mind and interpreter of God (1 Cor. 2:10b-11). Experience is both concrete – of Christ – and dynamic – of the Spirit – even while ultimately being of God (Christ as the representation of the Father and the Spirit as the presence of the Father).” (tradução nossa).

³⁶ YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s)*. A pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions. Bloomsbury T&T Clark, 2000. p. 311. “A Pentecostal-charismatic theology of religions should be founded on a robust trinitarianism that recognizes the Son and the Spirit as the two hands of the Father even while it avoids the tri-personalistic understanding of the Trinity rejected by Oneness Pentecostals. Such a trinitarian theology allows for both christological and pneumatological approaches to the phenomenon of human religiosity, albeit in different respects.” (tradução nossa).

Portanto uma teologia trinitária tal como a Escritura apresenta é fundamento para uma teologia pentecostal brasileira das religiões.

Conclusão

As considerações finais do texto reafirmam a significativa importância do diálogo inter-religioso no tempo atual e a necessidade do engajamento de cada cristão pentecostal na participação efetiva desse diálogo. O Espírito Santo, que deseja a unidade da igreja e o diálogo pacífico e positivo é um companheiro importante nessa caminhada. Desde os tempos veterotestamentários, o Espírito Santo vem atuando na caminhada do povo de Deus e abrindo caminhos para uma profunda unidade e comunhão.

A teologia pentecostal, na medida em que enfatizar e aprofundar a teologia trinitária, certamente vai encontrar fundamentos sólidos para uma participação mais efetiva no diálogo com outros cristãos e com outras tradições religiosas. As obras do Espírito Santo sempre foram realizadas com o profundo objetivo de promover unidade e comunhão no meio do povo de Deus. Nesse sentido, é absolutamente legítimo afirmar que o ecumenismo e o diálogo inter-religioso fazem parte do trabalho do Espírito Santo na história do povo de Deus e estão inseridos na grande obra que o Espírito deseja fazer no cristianismo e especificamente no pentecostalismo do século XXI.

O olhar positivo para o diálogo entre as diferentes tradições religiosas, da perspectiva pentecostal das Assembleias de Deus, poderá iniciar nas diversas frentes: na formação teológica e pastoral dos líderes, demonstrando que o diálogo não é uma ameaça nem compromete a missão da igreja; na formação teológica de cada membro da comunidade, através dos ensinamentos na escola dominical, seminários, congressos, literatura, entre outras atividades, cuja finalidade seja educar pentecostais na fé cristã. Essa perspectiva do diálogo contribui de forma positiva para a convivência harmoniosa entre as pessoas, para a cultura da paz, superação do preconceito e violência religiosa. O tempo atual exige outro pentecostalismo: o pentecostalismo da unidade com o diferente; do diálogo com outras tradições religiosas.

Referências

- ANDRADE, Claudionor de. *As verdades centrais da fé cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- ARAÚJO, Isael. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BERGSTÉN, Eurico. A pessoa e a obra do Espírito Santo. *Revista da Escola Bíblica Dominical*, Rio de Janeiro: CPAD, primeiro trimestre de 2004.
- COELHO, Alexandre. *Eu Creio – Revelando ao mundo suas convicções cristãs*. *Revista da Escola Bíblica Dominical*, Rio de Janeiro: CPAD, primeiro trimestre de 2015.
- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- EDWARDS, Jonathan. *A verdadeira obra do Espírito Santo*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HORTON, Stanley. *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.
- _____. *A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 1993.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SUSIN, Luis Carlos. *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2007.

YONG, Amos. *Beyond the impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*. Baker Academic, 2003.

_____. *Discerning the Spirit(s)*. A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions. Bloomsbury T&T Clark, 2000.

ZIMMERMAN, Thomas. O Espírito Santo unificando a Igreja. In: CONDE, Emílio. *O Espírito Santo glorificando a Cristo*. Rio de Janeiro: CPAD, 1967.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3014>

O ACOLHIMENTO DA GRAVIDEZ EM COMUNIDADE CRISTÃ: OS DESAFIOS DA RESPONSABILIDADE PARENTAL¹

*The welcoming of pregnancy in a Christian community:
challenges of parental responsibility*

Mário Antônio Sanches²
Luiz Fernando de Lima³

Resumo: Este artigo se situa no contexto do planejamento familiar com o objetivo principal de identificar o quanto agentes de pastoral de uma comunidade cristã acolheram a gravidez do primeiro filho. *Método:* Este trabalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica e de campo realizada com 278 agentes de pastoral da Diocese de Jacarezinho, estado do Paraná, Sul do Brasil. A pesquisa foi efetivada a partir da aplicação do Instrumento de Pesquisa: *Planejamento de Parentalidade no Contexto da Bioética*. A amostra estudada apresentou um perfil predominantemente feminino, com idade acima de 46 anos, com menos de três filhos, de casados e com escolaridade de ensino médio completo ou acima. *Resultado:* Este artigo explora a resposta dos participantes da pesquisa à indagação: “Qual foi a sua reação ao anúncio da gravidez do primeiro filho?” De acordo com as possibilidades de respostas apresentadas, o resultado foi o seguinte: revolta 0,5%, preocupação 13,1%, surpresa 4,7%, aceitação 7,9% e alegria 64,8%. Esses dados foram cruzados e explorados na perspectiva de gênero, idade da primeira gravidez, estado civil, situação de empregabilidade e número de filhos. *Conclusão:* A pesquisa revela pontos de convergência entre o pensamento da liderança religiosa e a prática de agentes de pastoral relacionados com o planejamento familiar, mas também demonstra tensões e dificuldades.

Palavras-chave: Planejamento familiar. Acolhimento da gravidez. Agentes de pastoral. Comunidade brasileira.

¹ O artigo foi recebido em 13 de maio de 2017 e aprovado em 03 de junho de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia com pós-doutorado em Bioética. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. Contato: m.sanches@pucpr.br

³ Doutor em Teologia pela PUCPR. Presbítero da Diocese de Jacarezinho. Professor do Seminário de Teologia Divino Mestre de Jacarezinho e do Mosteiro da Ressurreição em Ponta Grossa (PR). Jacarezinho, Paraná, Brasil. Contato: padreluizfernandolima@gmail.com

Abstract: This article is situated in the context of family planning with the objective of identifying how much pastoral agents of a Christian community welcomed the pregnancy of the first child. *Method:* This work is the fruit of a bibliographical and field research held with 278 pastoral agents of the Diocese of Jacarezinho, Paraná State, southern Brazil. The research was carried out from the application of questionnaire: *Parenting planning in the context of bioethics*. The sample studied showed a profile predominantly female, over the age of 46 years, with fewer than three children, married and with complete high school education or above. *Result:* This article explores the response to the question: ‘*What was your reaction to the announcement of the pregnancy of the first child?*’ According to the possibilities of answers submitted the result was as follows: 0.5% revolt, 13.1% concern, surprise 4.7%, 7.9% acceptance and joy 64.8%. These data were crossed and explored from the perspective of gender, age of first pregnancy, marital status, employment status and number of children. *Conclusion:* The research reveals convergences between the thinking of the Church’s leaders and the practice of pastoral agents related to family planning, but also demonstrates tensions and difficulties.

Keywords: Family planning. Welcoming pregnancy. Pastoral agentes. Brazilian community.

Introdução

O planejamento familiar no âmbito das comunidades cristãs apresenta-se de modo controverso, pois não há uma abordagem única entre as igrejas cristãs sobre o assunto, nem mesmo uma sintonia plena no interior de uma mesma comunidade religiosa. Por exemplo, na Igreja Católica há desencontros e dissonâncias, principalmente no tocante ao modo como o magistério da igreja se pronuncia e o modo como os fiéis leigos exercem o planejamento familiar. Percebe-se conflito nas consciências de alguns fiéis e desconhecimento em outros. Há ainda aqueles que pensam ser a Igreja Católica totalmente contrária ao planejamento familiar devido à discussão sobre métodos contraceptivos naturais e artificiais. À parte do posicionamento sobre métodos contraceptivos, podemos identificar elementos do planejamento familiar – acolhimento dos filhos e parentalidade responsável –, ao redor dos quais é possível um diálogo mais produtivo entre as lideranças religiosas e os fiéis e mesmo entre diferentes igrejas. De qualquer modo a atual experiência de serem pais e mães constantemente desafia as posições religiosas tidas como “oficiais” sobre o assunto.

Portanto este artigo se situa no cenário do planejamento familiar com o objetivo principal de identificar o quanto agentes de pastoral, em um determinado contexto, acolheram a gravidez. O artigo aborda o momento do anúncio da gravidez buscando identificar como os agentes de pastoral, comprometidos com a ação de uma determinada igreja, a católica, tem planejado e acolhido seus filhos. Como a temática é bastante ampla, este artigo restringe-se a apresentar brevemente o posicionamento da Igreja Católica a respeito do planejamento familiar, a relação entre planejamento familiar e amor conjugal e a desejável parentalidade responsável. Para manter o

objetivo do artigo serão apresentados os dados de pesquisa de campo após a revisão teórica dos temas acima abordados.

Metodologia

Além da revisão bibliográfica, este trabalho é fruto de uma pesquisa de campo realizada com agentes de pastoral que atuam no território da Diocese Católica de Jacarezinho, estado do Paraná, Sul do Brasil. A pesquisa foi efetivada a partir da aplicação do Instrumento de Pesquisa: *Planejamento de Parentalidade no Contexto da Bioética*⁴, que consta de 53 questões relacionadas com planejamento familiar.

A pesquisa⁵ foi realizada entre as lideranças de 46 paróquias da diocese católica de Jacarezinho, situada no interior do estado do Paraná. De acordo com a análise estatística inicial, o total de agentes entrevistados foi de 278, uma amostra aceitável considerando um nível de confiança de 95% e margem de erro de 5%, visto que há uma estimativa de mil agentes de pastoral com o perfil desejado. De fato, o total de agentes entrevistados foi de 310, sendo 278 com respostas completas. Foram incluídos entre os sujeitos a responder o questionário os agentes de pastoral de todos os gêneros, com mais de três anos de atuação, maiores de 18 anos e pais de pelo menos um filho. Foram excluídas da pesquisa as pessoas que estavam vivenciando uma situação de gravidez.

Com o objetivo de zelar pela privacidade dos agentes de pastoral, o questionário foi entregue em envelopes aos participantes da pesquisa em momentos de reuniões nas comunidades, após uma detalhada explicação do objetivo de toda esta pesquisa. Os participantes tiveram tempo hábil para responder e depois os envelopes foram recolhidos, sem identificação.

Tabela 1 – Perfil geral dos entrevistados

Perfil geral dos entrevistados: por gênero, idade atual, número de filhos, estado civil e escolaridade.		
<i>Gênero</i>	<i>Porcentagem</i>	<i>Nº de entrevistados</i>
Masculino	20,5%	57
Feminino	78,4%	218
<i>Idade atual</i>		<i>Nº de entrevistados</i>
Entre 18 e 25 anos	2,2%	06
Entre 26 e 35 anos	20,9%	58
Entre 36 e 45 anos	29,1%	81
Entre 46 e 60 anos	36,0%	100
Acima de 60 anos	9,7%	27

⁴ SANCHES, Mário Antônio; et al. *Planejamento da Parentalidade no contexto da bioética*: busca de uma nova abordagem para pesquisa. Ed. Universitária Champagnat, PUCPR. Curitiba, PR, 2015.

⁵ Em se tratando de pesquisa com seres humanos, no sentido de manuseio de informações, o projeto foi antes submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUCPR, com parecer de número 409.841 na data de 25/09/2013.

<i>Número de filhos</i>	<i>Porcentagem</i>	<i>Nº de entrevistados</i>
1 filho	29,9%	83
2 filhos	24,8%	69
3 filhos	31,7%	88
4 ou mais	12,6%	35

Fonte: Os autores, 2014.

O perfil geral dos entrevistados é apresentado na Tabela 1, construída a partir das variáveis de gênero, idade e número de filhos. Como se vê, a amostra estudada apresentou um perfil predominantemente feminino, com idade acima de 46 anos, com menos de três filhos. A questão que interpela sobre a idade atual dos entrevistados revela que aproximadamente a metade deles (45,7%) tem idade superior a 46 anos. Esse dado necessita ser levado em conta nesta pesquisa, pois quando se indaga a respeito do nascimento do primeiro filho, é preciso estar ciente que se investiga uma realidade ocorrida em média há 25 anos para essa parcela dos entrevistados. Outro dado relevante é que a grande maioria dos que indicaram “4 ou mais filhos” está situada em faixa etária acima de 46 anos, o que corresponde à mudança de taxa de natalidade ocorrida no Brasil nas últimas décadas.

O planejamento familiar na Igreja Católica

O ensinamento da Igreja Católica, na atualidade, apoia e incentiva o planejamento familiar, desde que realizado a partir de certos critérios. Por isso vamos explicitar essa compreensão e trazer os dados da pesquisa que apontam para o quanto os agentes de pastoral vivenciam essa realidade em suas famílias.

Abertura ao planejamento familiar na igreja

No século XX, a Igreja Católica abre-se lentamente ao planejamento familiar, como aponta o seu Catecismo:

Um aspecto particular desta responsabilidade [gerar filhos no matrimônio] diz respeito à *regulação da procriação*. Por razões justas, os esposos podem querer espaçar os nascimentos de seus filhos. Cabe-lhes verificar que seu desejo não provém do egoísmo, mas está de acordo com a justa generosidade de uma paternidade responsável. Além disso, regularão seu comportamento segundo os critérios objetivos da moral⁶.

O planejamento familiar passa a ser aceito pela Igreja Católica a partir da década de 1950, quando Pio XII dá uma aprovação positiva a respeito do planejamento, com ressalva sobre os métodos contraceptivos a serem utilizados. Assim destaca-se que o amor é entendido como essencialmente fecundo. Amor esse que tende a “pro-

⁶ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 2000. n. 2.368.

criar” material e espiritualmente, de modo que essa fecundidade é pessoal e não automática e cega. De fato, na *Gaudium et Spes*⁷ se pode ler: “O matrimônio não foi instituído apenas para o fim procriativo [...] mas para que o amor recíproco cresça e amadureça”⁸. Esse é o filão pelo qual se deve entender o planejamento familiar nos documentos do magistério católico: o amor conjugal. Como consequência dessa personalização do amor, cada vez mais se tomou consciência de que a fecundidade tem que ser verdadeiramente responsável, já que “toda criança que vem ao mundo tem o direito a ter um lugar, a ser alimentada e a ser educada convenientemente”⁹.

Momento marcante da posição da igreja se deu com a *Humanae Vitae*, carta encíclica escrita em 1968, que assume a concepção personalista do Vaticano II ao considerar o amor conjugal fecundo como valor central do matrimônio. Essa encíclica assume a teologia do Vaticano II com respeito ao planejamento familiar responsável e também a posição de Pio XII quanto aos métodos, evidenciando que “para o casal cristão a regulação dos nascimentos não é um simples não querer ter filhos, mas a aceitação consciente deles como fruto do amor; não só no processo da concepção, mas também no seu desenvolvimento até a idade adulta”¹⁰. Além de todas as polêmicas e posicionamentos diversos surgidos à época de sua publicação, devido à não aceitação de muitos métodos contraceptivos, uma leitura atenta desse documento de Paulo VI deixa transparecer uma rica teologia do amor conjugal. A posição da Igreja Católica sobre os métodos contraceptivos pode mudar diante da face dinâmica da teologia e seu desenvolvimento. Persistirá, no entanto, a visão do amor conjugal como unidade de dois, ou seja, um amor que é livre e se empenha na direção do bem do outro, porque vê ali seu próprio bem e em vista dessa razão permanece fiel. Em outros termos, a mudança na compreensão dos métodos contraceptivos não obnubilará o entendimento do amor conjugal como:

- um amor eminentemente humano que integra sabiamente eros e ágape, as expressões do corpo e da alma.
- um amor que vai de uma pessoa para outra pessoa, portanto, um amor interpessoal que une em um só o ato de doação e acolhida recíprocas.
- um amor que cria uma amizade específica, a amizade conjugal¹¹.

Moser apresenta uma reflexão bastante interessante quanto ao planejamento familiar e fecundidade em torno da *Humanae Vitae*:

⁷ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual, n. 50.

⁸ Um livro interessante sobre esse tema é: WOJTYLA, Karol. *Amor e Responsabilidade*: estudo ético. São Paulo: Loyola, 1982.

⁹ HORTELANO, Antonio. *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 187.

¹⁰ MOSER, Antônio. *A paternidade responsável face a uma mentalidade contraceptiva*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 29.

¹¹ BOTERO, Silvio. *O amor conjugal: fundamento do casal humano*. Aparecida: Santuário, 2001. p. 123.

No que se refere especificamente ao planejamento familiar, foram sendo mais bem delineadas as exigências evangélicas, no sentido de amor profundo, abertura à vida e as motivações de fundo. Assim, não poucos teólogos passaram a sustentar que, excluídos os métodos radicais da esterilização e, sobretudo do aborto, a questão moral apontava menos para os métodos e mais para as atitudes. O fato de um casal seguir rigorosamente os métodos naturais não significaria forçosamente fidelidade à Igreja, e vice-versa. A responsabilidade no sentido ético do termo tem muito mais a ver com reflexão consciente, que a um só tempo busca sintonia com a inspiração da Igreja e a superação de todo tipo de egoísmo¹².

Como se nota, a partir da *Humanae Vitae* o planejamento familiar remete a uma concepção entranhada do mistério da vida como dom capital de Deus ao ser humano.

Acolhida aos filhos: dados da pesquisa de campo

A fim de relacionar as reflexões acima sobre a realidade do planejamento familiar na Igreja Católica com a prática dos fiéis, trazemos dados da pesquisa descrita acima. A indagação central que perpassa este artigo está relacionada ao acolhimento do filho como fruto do amor, por isso a questão que será exaustivamente trabalhada se refere a uma das 53 questões do Instrumento de Pesquisa: “Qual foi a sua reação ao anúncio da gravidez do primeiro filho?”. Seguem na Tabela 2 as respostas gerais a essa questão, tendo em conta que aos participantes da pesquisa foram apresentadas as seguintes possibilidades de respostas: revolta, preocupação, surpresa, aceitação, alegria.

Tabela 2 – Anúncio da primeira gravidez

Dados relacionados à reação ao anúncio da gravidez do primeiro filho				
Revolta	Preocupação	Surpresa	Aceitação	Alegria
0,5%	13,1%	4,7%	7,9%	64,8 %

Fonte: Os autores, 2014.

Ter filhos tem se tornado a cada dia mais exigente e os dados advindos da queda da taxa de natalidade no Brasil apontam para esse fato.¹³ No entanto, em se tratando de uma gravidez – sobretudo da gravidez do primeiro filho, parece que o clima no qual esse anúncio se dá é preferentemente a alegria, uma vez que 64,8% dos entrevistados

¹² MOSER, Antônio. Planejamento familiar atual na Igreja Católica: do ruído estrondoso a um silêncio perturbador. In: SANCHES, M. A. (Org.). *Bioética e planejamento familiar: perspectivas e escolhas*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 62.

¹³ A taxa de fecundidade no Brasil apresentou uma considerável queda de 20,1% entre 2000 e 2010. Em 2000, a média de filhos era de 2,38 por mulher; em 2010, a média não passou de 1,90 por mulher. Em cinquenta anos, as brasileiras tiveram 4,4 filhos a menos, uma vez que em 1960 a média de filhos por mulher era de 6,3. Esses dados são provenientes de: IBGE. Pesquisa Nacional por amostra de Domicílios (Pnad) 2006. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias>>. Acesso em: 18 mar. 2014.

assinalaram essa opção como resposta. Esse dado relevante mostra, assim, a sintonia dos agentes com os ensinamentos da Igreja Católica, que aponta para esse necessário de acolhimento dos filhos como fruto do amor conjugal.

Essa expressiva percentagem apontada acima não esconde a realidade presente em muitas gravidezes. O quadro desenhado mostra que 7,9% reagem com “aceitação” à gravidez primigênia; outros 4,7% demonstraram “surpresa” com essa notícia; e 13,1% acolheu esse anúncio com “preocupação”, ao passo que 0,5% recebeu a primeira gravidez numa esfera de “revolta”. Somando as respostas relacionadas com “revolta”, “preocupação” e “surpresa”, temos 18,3%, o que indica claramente uma dissonância entre a atitude proposta pela Igreja Católica e a realidade desses agentes.

A pesquisa não oferece informações suficientes para uma análise dos porquês dessas últimas realidades apontadas. Todavia, podem-se supor algumas situações que eventualmente se colocam como causas dessas realidades. Em se tratando de Brasil, onde parte da gravidez se dá na adolescência, pode-se sugerir a baixa faixa etária como um despreparo afetivo, emocional, financeiro, por exemplo, levando uma nova vida a ser acolhida entre revolta, preocupação, surpresa e aceitação. De fato, uma pesquisa realizada no Brasil por conta do 2º Levantamento Nacional de Álcool e Drogas, realizado pela Universidade Federal de São Paulo, mostrou que um terço dos jovens entre 14 e 25 anos nunca usa camisinha em suas relações sexuais e 32% das mulheres com até 20 anos de idade já engravidaram pelo menos uma vez.¹⁴

A Tabela 3 apresenta os dados da reação no anúncio da gravidez do primeiro filho em relação a gênero. Ainda que seja uma diferença muito pequena, chama a atenção o fato de uma percentagem maior de homens do que de mulheres ter recebido a notícia da chegada do primeiro filho num clima de alegria. Talvez esses números evidenciem a consciência mais aguçada das mulheres no que diz respeito à responsabilidade que envolve a gestação e o cuidado de um filho ao longo da vida. A percentagem mais alta de mulheres que acolheram o anúncio da gravidez do primeiro filho com preocupação e surpresa revela o descompromisso masculino frente ao assunto, e o fato de, segundo Ricci¹⁵, 40% dos pais adolescentes abandonarem as parceiras antes do nascimento do filho.

Tabela 3 – Anúncio da primeira gravidez e gênero

Reação ao anúncio da primeira gravidez cruzado com os dados sobre gênero dos participantes da pesquisa					
	Revolta	Preocupação	Surpresa	Aceitação	Alegria
Feminino	0%	16,1%	5,0%	7,8%	69,3%
Masculino	1,8%	10,5%	3,5%	7,0%	71,9%

Fonte: Os autores, 2014.

¹⁴ Esses dados foram publicados no Jornal “O Estado de São Paulo” no dia 27 de março de 2014, p. A19.

¹⁵ RICCI, Luiz Antônio Lopes. Planejamento familiar à luz da ética teológica. In: SANCHES (Org.), 2014, p. 92.

Acolher os filhos na perspectiva do amor conjugal

No pensamento da Igreja Católica, a relação entre planejamento familiar e amor conjugal é fundamental, como já fora introduzido acima. Neste item voltamos ao tema dadas sua relevância e a necessidade de relacionar a questão com a pesquisa de campo.

Relação entre o amor conjugal e acolhimento dos filhos na igreja

A Igreja Católica entende o planejamento familiar dentro da realidade matrimonial, uma vez que entre dois batizados não pode haver uma união conjugal que não seja considerada matrimônio.¹⁶ No entender da doutrina católica, o matrimônio é o lugar que torna possível a doação total entre o homem e a mulher com os atos próprios e exclusivos dos esposos, como, por exemplo, a geração de uma nova vida. Compreende-se que “o amor conjugal reúne em si valores humanos e divinos que levam os esposos ao autêntico, livre e mútuo dom de si mesmos”¹⁷. O Catecismo da Igreja Católica identifica bem essa relação entre matrimônio e planejamento familiar, apresentando os pais como cooperadores do amor de Deus criador e também como seus intérpretes.

Chamados a dar vida, os esposos participam do poder criador e da paternidade de Deus. “Os cônjuges sabem que, no ofício de transmitir a vida e de serem educadores – o qual deve ser considerado como missão própria deles –, são *cooperadores do amor de Deus criador* e como seus intérpretes. Por isso desempenharão seu múnus com responsabilidade cristã e humana”.¹⁸

Essa posição é reflexo do Vaticano II, pois segundo a *Gaudium et Spes*, “o Matrimônio e o amor conjugal destinam-se por sua própria natureza à geração e educação da prole. Os filhos são, sem dúvida, o maior dom do Matrimônio e contribuem muito para o bem dos próprios pais”¹⁹. O amor conjugal apresenta-se, portanto, como ato eminentemente humano, dirigido de pessoa a pessoa com um sentimento e uma ação que nasce da vontade livre. Na década de 1960, o teólogo Edward Schillebeeckx intitulou sua célebre obra sobre o matrimônio indicando-a como “realidade terrena e mistério de salvação”²⁰. A análise desses dois aspectos complementares parece dar uma satisfatória noção da realidade do matrimônio no entendimento eclesial.

¹⁶ Cf. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, cânon 1055 § 2.

¹⁷ GHIRLANDA, Gianfranco. *O Direito na Igreja: Mistério de Comunhão* – compêndio de Direito Eclesial. Aparecida: Santuário, 2003. p. 375.

¹⁸ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 2.367.

¹⁹ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. n. 50.

²⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *El Matrimonio: realidad terrena y misterio de salvación*. Salamanca: Sígueme, 1968.

Estado civil e acolhimento da gravidez: dados da pesquisa de campo

Como se percebe, a compreensão personalista do matrimônio é o fundamento da ética conjugal e, conseqüentemente, do planejamento familiar que radica na experiência do amor entre os cônjuges. Devido a esta ênfase anotada nas igrejas cristãs – em situar os filhos no contexto do matrimônio –, é interessante observar o modo como essa realidade acontece na prática dos cristãos, tendo em conta a pesquisa realizada com agentes de pastoral.

No instrumento da pesquisa, a variável “Estado civil na gravidez do primeiro filho” apresenta as sete seguintes possibilidades que apresentamos aqui com seus resultados: solteiro, 50 respostas (18%); casado, 189 (68%); divorciado, 5 (1,8%); viúvo, 2 (0,7%); união estável, 23 (8,3%); separado judicialmente, 4 (1,4%); não respondeu, 5 (1,8%). A Tabela 5 apresenta o resultado das categorias com relevância estatística cruzando esses resultados com a “reação ao anúncio da primeira gravidez”.

Tabela 4 – Anúncio da primeira gravidez e o estado civil

Dados relacionados com reação ao anúncio da gravidez do primeiro filho, cruzados com dados a respeito do estado civil dos participantes da pesquisa no momento da gravidez do primeiro filho					
	Revolta	Preocupação	Surpresa	Aceitação	Alegria
Solteiro	0%	48%	10%	10%	32%
Casado	0,5%	5,3%	4,2%	7,9%	79,9%
União estável	0%	21,7%	0%	4,3%	65,2%

Fonte: Os autores, 2014.

Os dados são relevantes, pois apontam na direção do pensamento da Igreja Católica que insiste na estabilidade do matrimônio e sua relação com ter filhos. Observa-se que para os 48% dos “solteiros” que responderam ter recebido com preocupação o anúncio da primeira gravidez, essa percentagem cai para 21,7% entre as pessoas que indicaram ter uma “união estável”, e é reduzida para 5,3% entre as pessoas que indicaram estar “casadas” no momento da primeira gravidez. Coerentemente o movimento inverso é percebido, pois 79,9% dos “casados” no momento da gravidez do primeiro filho revelam ter reagido à gravidez com “alegria”, sendo que essa percentagem cai para 65% entre os que indicaram “união estável”²¹ e somente 32% dos que se encontravam “solteiros” no momento da gravidez receberam esse anúncio com alegria. Os que se encontravam numa situação de viuvez, separação ou divórcio não foram considerados por se tratar de um inexpressivo número dentro do montante analisado.

A situação apontada na Tabela 4 aponta assim para o fato de que a estabilidade no matrimônio continua sendo uma segurança razoável para aqueles que enfrentam a

²¹ Para compreensão mais aprofundada do conceito de união estável: cf. CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Família, Matrimônio e “União de Fato”*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

empreitada de gerar um filho. Solteiros e os que vivem em união estável lidam com o fato de que o seu vínculo nem sempre oferece uma tutela legal ou religiosa, o que pode acarretar em menor disponibilidade para o acolhimento da gravidez. Isso precisa ser melhor compreendido e é notável que 65,2% dos que vivenciaram a gravidez do primeiro filho em união estável também acolheram com alegria o seu anúncio.

Parentalidade responsável

A posição da Igreja Católica em prol do planejamento familiar surge do acolhimento de expectativas sociais que apresentam uma preocupação crescente com a reprodução humana, que pode ser melhor compreendida hodiernamente impactada por outros elementos – além dos biológicos –, dentre eles processos psicológicos, sociais e culturais. O que se viu inicialmente foi o surgimento da expressão “paternidade responsável” compreendida como a

reflexão e a decisão altamente ponderada, à base de um ato de amor autêntico, tomada depois de um diálogo entre ambos os esposos, sobre a oportunidade de ampliar a família ou o dever de espaçar a transmissão da vida de acordo com o bem pessoal das duas partes dialogantes e da adequada educação dos filhos já nascidos²².

Passamos assim a analisar o modo como a Igreja Católica fala desse tema e depois vamos analisar os dados da pesquisa sobre responsabilidade no planejamento familiar.

Parentalidade responsável na Igreja Católica

Para a Igreja Católica, a parentalidade responsável implica assumir os filhos que naturalmente surgem do relacionamento amoroso dos esposos e que o casal possa educar adequadamente. Nessa perspectiva o planejamento familiar não significa necessariamente diminuir o número de filhos simplesmente, mas ter os filhos que se pode assumir com responsabilidade.²³ Neste contexto, planejamento familiar passa a ser mais aceito do que controle de natalidade, visto que esse termo pode incluir uma redução das taxas de natalidade a qualquer preço. Por certo, muitas vezes o aborto é parte da agenda do planejamento familiar de algumas organizações, o que será visto pela teologia católica, e cristã como um todo, como inadequado: “O aborto é a contradição mais clara contra a paternidade e maternidade responsável, porque é o *não* mais violento contra a vida humana precisamente depois de haver transmitido esta vida”²⁴. Planejamento familiar e amor conjugal andam de mãos dadas. Häring lembra que “o filho nunca pode se tornar objeto de frios cálculos de eficiência. A criança que deve

²² EGUREN, J. A. *Paternalidad responsable y valores humanos: aportación al diálogo sobre la planificación familiar*. Valencia: Edicep, 1976. p. 52.

²³ Cf. MOSER, 1982, p. 29.

²⁴ HÄRING, Bernhard. *Paternalidad responsable*. Madrid: Paulinas, 1971. p. 79.

receber sua vida por uma superabundância de amor, só pode desabrochar sob o sol do amor conjugal”²⁵. Assim a moral cristã, em geral, não determina o número ideal de filhos. Gerar filhos, portanto, não pode ser uma atitude irrefletida e obra do acaso. Häring a considera como uma “responsabilidade assumida com alegria”²⁶. Essa responsabilidade, para um cristão, precisa ser levada muito a sério, pois, como indica o cardeal Suenens, gestar uma nova vida é cooperar de modo sublime com o Criador.²⁷

Acolhimento da gravidez e responsabilidade social: dados da pesquisa de campo

O primeiro aspecto a ser analisado é a questão do número de filhos. Dentre os 278 participantes da pesquisa, 83 (29,9%) indicaram ter apenas um filho, 69 (23,8%) afirmaram ter dois filhos, 88 (31,7%) afirmaram ter três filhos e 35 (12,6%) participantes indicaram ter quatro ou mais filhos, sendo que três (1,1%) não responderam. Neste caso entendemos como muito interessante apresentar os dados relacionados à gravidez do primeiro e do último filho, por isso a Tabela 5 revela a reação ao anúncio da gravidez para essas duas situações.

Tabela 5 – Anúncio da gravidez do primeiro filho e número de filhos

Dados relacionados com reação ao anúncio da gravidez do primeiro filho cruzados com dados a respeito do número de filhos dos participantes da pesquisa					
	Revolta	Preocupação	Surpresa	Aceitação	Alegria
	Primeiro - último				
1 filho	0% - 0%	16,9% - 0%	4,8% - 0%	6% - 0%	68,7% - 0%
2 filhos	0% - 1,5%	10,1% - 17,6%	7,2% - 11,8%	10,1% - 10,3%	69,6% - 57,4%
3 filhos	1,1% - 1,1%	19,3% - 9,2%	3,4% - 4,6%	4,5% - 6,9%	69,3% - 72,4%
4 ou + filhos	0% - 6,1%	5,7% - 21,2%	2,9% - 6,1%	11,4% - 9,1%	80% - 57,6%

Fonte: Os autores, 2014.

Tendo presente agora o número de filhos e a reação causada pelo anúncio da gravidez do primeiro e do último filho, é digno de nota apontar que independentemente da quantidade de filhos, a reação foi de alegria quando do anúncio das duas gravidezes. Destacando, todavia, que pessoas que indicaram ter quatro filhos ou mais revelaram o índice mais alto (80%) de alegria no anúncio da gravidez do primeiro filho e o índice mais baixo (57,6%) quando se tratava da gravidez do último filho. Os dados, no entanto, precisam ser cuidadosamente analisados, pois não revela um padrão constante. Por exemplo, o anúncio da gravidez do último filho provoca uma

²⁵ HÄRING, Bernhard. *Matrimônio em nosso tempo*. Trad. José Antônio G. da Silva Marques. São Paulo: Herder, 1965. p. 340.

²⁶ HÄRING, 1965, p. 350.

²⁷ HÄRING, 1965, p. 351.

reação de menor alegria do que da gravidez do primeiro filho, mas isso para quem teve dois e quatro ou mais, mas não para as pessoas com três filhos. Ou seja, há outras variáveis, além do número de filhos, que podem influenciar nessa reação, que não se podem analisar neste artigo. Um padrão que a tabela revela é que a gravidez do último filho provoca maior reação de surpresa do que a do primeiro filho, o que sugere que o último filho foi menos planejado que o primeiro.

Se, por um lado, o número de filhos não implicou diferença significativa no acolhimento dos filhos, a situação de emprego o faz com clareza. A Tabela 6 revela o quanto o índice econômico pode ser um dos condicionantes de não acolhimento dos filhos.

Tabela 6 – Anúncio da primeira gravidez e a situação de emprego

Dados relacionados com reação ao anúncio da gravidez do primeiro filho cruzados com dados a respeito da situação de emprego dos participantes da pesquisa					
	Revolta	Preocupação	Surpresa	Aceitação	Alegria
Empregado(a)	1,1%	13,7%	5,3%	3,2%	76,8%
Desempregado(a)	0%	44,4%	11,1%	11,1%	33,3%
Autônomo(a)	,0%	20,8%	0%	8,3%	62,5%
Do lar	0%	7,5%	3,8%	11,3%	75%
Outro	,0%	0%	50%	50%	0%

Fonte: Os autores, 2014.

Como se percebe na Tabela 6, a realidade empregatícia vivida durante o tempo do anúncio da gravidez sugere dados importantes. Mais uma vez, o clima de alegria sobressai em relação às outras opções de resposta, variando num percentual entre 33% para “desempregado” a 76% para “empregado”. Um dado elevado apresentado por essa tabela, porém compreensível, são os 44,4% que viviam uma situação de desemprego e acolheram o anúncio da gravidez primigênia com preocupação. Também esse número marcante pode sugerir a compreensão segundo a qual o cuidado para com o filho prescreve um razoável planejamento financeiro estável. Essa realidade de preocupação, outrossim, aparece em percentagens significativas quando se trata daqueles que estavam empregados e que trabalham de forma autônoma. Entre os empregados o clima de preocupação esteve presente em 13,7% das vezes. Entre os autônomos esse número sobe para 20,8%. Mesmo possuindo um equilíbrio financeiro, a realidade de um filho ainda preocupa. Neste mundo que gera necessidades desnecessárias a cada novo dia, um filho se apresenta necessitado de todo carinho, atenção, amor, dedicação e de toda possibilidade de crescer em idade, sabedoria e graça (cf. Lc 2.52). É interessante observar que a situação de emprego “do lar” – usualmente a ocupação da mulher no contexto da economia familiar – manifesta um índice alto de aceitação comparado às respostas dos que indicaram estar “empregados”.

Considerações finais

O planejamento familiar sugere em sua pauta o acolhimento feliz do filho. Quando é fruto de um planejamento responsável, o processo de parentalidade, no que tange ao cuidado e acolhida do filho, acontece de forma natural. Parece ainda ser razoável afirmar e demonstrar que um planejamento familiar acontecido no seio de uma família, cujo filho é expressão do amor conjugal, supera uma simples e tecnicista regulação da natalidade.

A posição da Igreja Católica, também encontrada em outras igrejas cristãs, não determina o número ideal de filhos que um casal deve gerar, mas aconselha que se acolham a todos como dádivas divinas, assim como os servos receberam os talentos do seu patrão (cf. Mt 25.14-30). Aliás, desde São João Crisóstomo (+407) a teologia cristã ensina que os filhos não devem ser frutos de atos impensados e inconsequentes. Em outros termos, do casal humano se exige uma paternidade responsável ou planejamento familiar.

Os dados acima, da pesquisa realizada em 2014 na referida diocese brasileira, apontam para a expressiva presença do clima de alegria que permeia o anúncio da gravidez do primeiro filho. As marcantes percentagens de alegria, no entanto, não escondem a realidade quanto às reações marcadas pela preocupação, surpresa e aceitação. Seja como for, os apontamentos acima precisam ser comparados com outros ambientes ou regiões, pois várias questões locais podem interferir nos resultados.

Talvez se confirme que em nossa sociedade a realidade do planejamento familiar se dá, na maioria das vezes, de forma implícita e é pensado efetivamente apenas depois do primeiro ou segundo filho. Quando se fala em planejamento familiar implícito, pensa-se naquelas situações em que os filhos são aguardados e se inserem nas condições mais amplas do casal e nos seus projetos de vida. Por exemplo, pessoas casadas que constituem famílias, que não planejam explicitamente ter os filhos em um ou outro determinado momento, mas que os acolhem no contexto familiar. Esse tem sido o modo de a parentalidade suceder na maioria dos casos, criando condições, muitas vezes ótimas, para que ela simplesmente ocorra.

Em suma, o acolhimento do filho tanto nas discussões teóricas como nos dados levantados pela pesquisa de campo evidencia que o mesmo está radicado numa compreensão profunda da vida e de seu significado. À medida que cresce a consciência da necessidade de uma parentalidade responsável, mais nos aproximamos do ideal: que cada criança seja de fato desejada antes mesmo de ter sido concebida.²⁸

²⁸ BEÑERAF, Luiz Féder. Los orígenes de la violencia y la segunda revolución en psicoanálisis: la pre-conceptología y la prevención e da violencia. In: SOLÍS-PONTÓN, Leticia; BECERA, Teresa Lartigue; MALDONADO DURÁN, Martín. *La cultura de la parentalidad* – antídoto contra la violencia y la barbarie. México; Bogotá: Manual Moderno, 2006. p. 58.

Referências

- BEÑERAF, Luiz Féder. Los orígenes de la violencia y la segunda revolución en psicoanálisis: la preconceptología y la prevención y de la violencia. In: SOLÍS-PONTÓN, Leticia; BECERA, Teresa Lartigue; MALDONADO DURÁN, Martin. *La cultura de la parentalidad – antídoto contra la violencia y la barbarie*. México; Bogotá: Manual Moderno, 2006.
- BOTERO, Sílvio. *O amor conjugal: fundamento do casal humano*. Trad. Ivo Montanhese. Aparecida: Santuário, 2001.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 2000.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. 15. ed. Trad. CNBB. São Paulo: Loyola, 2002.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Família, Matrimônio e “União de Fato”*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- EGUREN, J. A. *Paternidad responsable y valores humanos: aportación al diálogo sobre la planificación familiar*. Valencia: Edicep, 1976.
- GHIRLANDA, Gianfranco. *O Direito na Igreja: Mistério de Comunhão – compêndio de Direito Eclesial*. Trad. Roque Frangiotti, Edwino Aloysius Royer, Aduari Fiorotti. Aparecida: Santuário, 2003.
- HÄRING, Bernhard. *Matrimônio em nosso tempo*. Trad. José Antônio G. da Silva Marques. São Paulo: Herder, 1965.
- _____. *Paternidad responsable*. Madrid: Paulinas, 1971.
- HORTELANO, Antonio. *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- IBGE. Pesquisa Nacional por amostra de Domicílios (Pnad) 2006. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias>>. Acesso em: 18 mar. 2014.
- MOSER, Antônio. *A paternidade responsável face a uma mentalidade contraceptiva*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. Planejamento familiar atual na Igreja Católica: do ruído estrondoso a um silêncio perturbador. In: SANCHES, Mário Antônio (Org.). *Bioética e planejamento familiar: perspectivas e escolhas*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 59-70.
- PAULO VI. *Carta Encíclica Humanae Vitae*. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- RICCI, Luiz Antonio Lopes. Planejamento familiar à luz da ética teológica. In: SANCHES, Mário Antônio (Org.). *Bioética e planejamento familiar: perspectivas e escolhas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SANCHES, Mário Antônio; et al. *Planejamento da Parentalidade no contexto da bioética: busca de uma nova abordagem para pesquisa*. Ed. Universitária Champagnat, PUCPR. Curitiba, PR, 2015.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *El Matrimonio: realidad terrena y misterio de salvación*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- WOJTYLA, Karol. *Amor e Responsabilidade: estudo ético*. Trad. João Jarski e Lino Carrera. São Paulo: Loyola, 1982.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3106>

LIÇÕES DO ABISMO: REFLEXÕES SOBRE TEOLOGIA, MÍSTICA E POESIA EM RUBEM ALVES¹

*Lessons from the abyss:
Reflections on theology, mysticism and poetry in Rubem Alves*

Breno Martins Campos²
Ceci Maria Costa Baptista Mariani³

Resumo: A resistência à mística no protestantismo histórico brasileiro pode ser observada na realidade da maior parte de suas igrejas e denominações. Na contramão desse modelo hegemônico, este artigo traz à memória a figura de Rubem Alves como um autor que enriqueceu a tradição teológica latino-americana da libertação com uma obra que pode ser considerada teopoética. Em sua vertente mística, a teologia do protestante Rubem Alves encontrou na poesia a forma privilegiada de expressão, a linguagem que propicia a expressão da experiência espiritual do mistério que se dá no corpo. A mística que se encontra na teopoética de Rubem Alves caracteriza-se por uma maneira interessante de lidar com o desejo: sem negar o corpo, entende que a realização humana supõe uma ascese do desejo, isto é, um processo em que a vivência de si como ser desejante encontra-se sempre tensionada pela percepção do Vazio originário, o Mistério inefável e inominável que habita a profundidade do humano, o fundo da alma. Para alcançar a dimensão que a discussão merece e para atingir os objetivos epistemológicos propostos, este artigo, situado no âmbito da pesquisa sobre a linguagem da experiência religiosa, especificamente relacionada à compreensão da mística como crítica, utiliza-se de abordagem teórica e qualitativa, e se fundamenta no levantamento e estudo bibliográficos e seus suportes.

Palavras-chave: Rubem Alves. Teopoética. Mística. Reforma. Linguagem.

Abstract: The bias against the mysticism of Brazilian historical Protestantism can be observed commonly at most of its churches and denominations. Contrary to this hegemonic model, this article brings up Rubem Alves as an author who enriched the tradition of liberation theology in Latin America, with a body of work that can be regarded as theo poetic. In its mystical aspect, protestant Rubem Alves' theology

¹ O artigo foi recebido em 29 de agosto de 2017 e aprovado em 07 de maio de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências Sociais. Membro do corpo docente permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Campinas-SP, Brasil. Contato: brenomartinscampos@gmail.com

³ Doutora em Ciências da Religião. Membro do corpo docente permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. São Paulo-SP, Brasil. Contato: cecibmariani@gmail.com

meets the privileged form of expression in poetry, that is, it finds a language that allows to express the spiritual experience of the mystery that takes place in the body. The mysticism that finds itself in Rubem Alves' theopoetics is characterized by an unconventional way to deal with the desire: without denying the body, he understands that human achievement supposes an asceticism of the desire, in other words, it is a process in which the experience of self as a desiring being is always strained by the perception of the original Void, the ineffable and unnamable Mystery that inhabits the depth of humanness, the depth of the soul. This article falls under the scope of the research on the language of religious experience, specifically related to the understanding of mysticism as a form of criticism. In order to reach the depth that this discussion deserves and to achieve the proposed epistemological objectives, this piece makes use of theoretical and qualitative approach, and it is based on research and study of selected bibliography and its supporting material.

Keywords: Rubem Alves. Theopoetics. Mysticism. Protestantism. Language.

Considerações iniciais

Antes de tratar propriamente de Rubem Alves, e com o objetivo de delimitar o objeto de pesquisa, este artigo parte do pressuposto tácito de que há uma dificuldade na associação da mística com o protestantismo histórico no Brasil, dada a ênfase de suas igrejas e denominações – a maioria de origem missionária – na centralidade da Palavra (Escrituras Sagradas), na iniciativa divina para a salvação e na exigência de um rigoroso comportamento moral de todos os fiéis. A impropriedade teológica de se encontrar uma mística em boa parte da tradição herdeira da Reforma – no mundo todo, pois o caso brasileiro não é uma exceção à regra – é reforçada se a compreensão de mística for assumida como o ápice na união com o divino, ou seja, como uma identificação indiferenciada entre o finito e o infinito, uma metafísica da união.

Segundo Bernard McGinn, a tradição teológica protestante – especialmente a alemã – construiu e sustenta uma avaliação negativa da mística, pois a identifica com a prática da metafísica neoplatônica. Por exemplo, Adolf von Harnack, pai da teologia liberal, entende que a noção de nascimento do *Logos* na alma do crente – o que corresponde à deificação para o cristianismo oriental – implicava panteísmo e, conseqüentemente, uma visão mágica dos sacramentos. A posição harnackiana de crítica à mística pode ser considerada típica do protestantismo na Europa continental do século XX. Mesmo aqueles que reagiram contra a teologia liberal – Karl Barth e Emil Brunner, dentre outros – têm posição semelhante à de Harnack em relação à mística.⁴

Outros estudiosos da mística, no entanto, recorrendo à história da utilização do termo, propõem uma compreensão mais ampla. Tendo nascido no seio da tradição cristã, a palavra mística, que é a transcrição do adjetivo grego *mystikós*, oferece, no contexto de encontro do cristianismo com a cultura grega, recursos simbólicos para fazer referência ao mistério da encarnação do Verbo de Deus. Para os Padres Gregos,

⁴ MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I.

místico é o conhecimento das coisas divinas, às quais se consegue ascender por meio de Cristo.⁵ Na sua origem, o termo tem caráter exegético, isto é, diz respeito à leitura e interpretação da Bíblia, ao esforço de penetrar a profundidade da Palavra de Deus como *locus* da revelação do mistério de Deus.

De importância definitiva para a compreensão do termo *mística* deve ser apresentado o pequeno tratado intitulado *Teologia Mística*, do Pseudo-Dionísio Areopagita, escritor monástico que viveu por volta de 500 d.C. Foi ele que cunhou a expressão “Teologia Mística”, por meio da qual se oferece expressão sistemática a uma visão dialética da relação de Deus com o mundo e que exerce grande influência na teologia.⁶ Mística passa a ser, então, o adjetivo a qualificar um procedimento teológico que tem no seu centro a dialética da negação. Conforme a compreensão do Pseudo-Dionísio Areopagita, mística é a teologia que busca penetrar, mediante a remoção, os mistérios simples, absolutos e imutáveis revelados na “Treva Superluminosa” do silêncio que ensina ocultamente. A Teologia Mística implica, portanto, uma dialética ascendente que envolve afirmações e negações.

Com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermédios às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas coisas às mais originárias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres.⁷

O Areopagita mostra que a relação com o Deus absolutamente transcendente implica êxtase operado pelo procedimento da negação (remoção), com a finalidade última da união transformadora (divinização) pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação. Mística é uma qualidade da teologia, um tipo de sabedoria de Deus em que penetram os iniciados que se dispõem ao despojamento do próprio saber; e que, abandonando-se de forma irrestrita, absoluta e pura, deixam-se conduzir para o alto para viver naquele que a tudo transcende, unindo-se ao princípio superdesconhecido, segundo o melhor de suas faculdades, mas conhecido para além da inteligência.⁸

A palavra mística veio a ser utilizada como substantivo e para designar pessoas somente no século XVII. A partir do estudo de místicos franceses do século XVII, Michel de Certeau demonstrou que houve uma transformação importante no entendimento do fenômeno místico, que passa a ser compreendido como conhecimento experimental dissociado da teologia ou de instituições eclesiais – trata-se de uma passividade gratificada pela qual o eu se perde em Deus.⁹ Essa nova compreensão

⁵ BOUYER, Louis. *Mystique. Essai sur l’histoire d’un mot. Supplément à la Vie Spirituelle*, n. 9, p. 3-23, 15 maio 1949.

⁶ MCGINN, 2012.

⁷ PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005. p. 21-22.

⁸ PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005.

⁹ Michel de Certeau apud MCGINN, 2012, p. 445-446.

assume a iluminação particular e as experiências psicossomáticas incomuns como critérios de identificação do fenômeno; além disso, possibilita caracterizar as pessoas como místicas, bem como distinguir uma tradição mística.

O deslocamento experimentado pelo termo provoca um importante debate no interior da teologia católica entre os que afirmam a mística como uma graça especial e os que defendem a contemplação mística como a meta normal da vida cristã, isto é, a mística como uma forma intensiva de experiência de Deus na fé.¹⁰ Também a contribuição de Karl Rahner é muito significativa no debate: com o tema da orientação do sujeito finito para o infinito, Rahner tem sido um importante porta-voz da tradição apofática, já que, para ele, Deus permanece Mistério. Assim, a mística se articula na obra de Rahner não como uma experiência particular, mas com a teologia fundamental do autor, isto é, com sua compreensão de revelação como autocomunicação de Deus ao sujeito que se abre ao Mistério Último (experiência transcendental).¹¹ Ainda que marcadamente cristocêntrica, a perspectiva de Rahner propicia refletir sobre a mística também fora do cristianismo.

Em face de um amplo estudo histórico como referência, McGinn propõe definir mística como consciência da presença divina. Afirma ainda que, para melhor compreender o termo, é preciso considerar três elementos: mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida, e mística como tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus. Além disso, entende que, em princípio, o elemento místico é aquela parte (da crença ou das práticas) que diz respeito à preparação para a consciência da presença de Deus e à reação ante essa presença captada como presença direta, isto é, sem mediação. Os modos desse encontro têm sido compreendidos de múltiplas formas. É certo, porém – e sobre isso existe muita concordância entre os testemunhos e estudos –, que a experiência mística desafia a conceituação e a verbalização, e só pode ser expressa recorrendo-se a estratégias verbais que não objetivem a informação, mas a condução do ouvinte ou do leitor à consciência da presença divina.¹²

Importa salientar, entretanto, que o modo dessa presença vivenciada e percebida no processo denominado místico revela uma faceta decisiva da relação com o divino, a inefabilidade. Em função da incomensurabilidade entre o Sujeito Infinito e o sujeito finito, os místicos não se expressam usando uma linguagem positiva, mas buscam formas de expressão que indiquem a paradoxal e simultânea experiência de presença e ausência do divino. Ao longo da tradição mística, algumas categorias foram utilizadas como forma de se referir ao fenômeno místico: contemplação, visão de Deus, deificação, nascimento do Verbo na alma, êxtase, obediência à vontade divina presente.¹³

Sob a referência dessa compreensão ampla de mística é que se propõem aqui algumas reflexões acerca da relação entre teologia, mística e poesia em Rubem Alves, focando especialmente o livro *A planície e o abismo*, obra em que é possível distin-

¹⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

¹¹ MCGINN, 2012.

¹² MCGINN, 2012.

¹³ MCGINN, 2012.

guir com clareza elementos místicos na narrativa poética do autor, uma teopoética.¹⁴ Para Rubem Alves, a consciência da Presença se revela na percepção de uma grande Ausência – a presença de um desejo profundo que não tem solução faz emergir a intuição do Transcendente. A teologia poética de Rubem Alves traz em sua base uma compreensão de religião que tem como referência a experiência mística.

Em Rubem Alves, o termo “religião” pode se referir tanto a uma experiência mística quanto à rede de símbolos que essa experiência mística evoca (embora a ênfase se concentre nesta última). A religião (enquanto experiência com o sagrado e mesmo enquanto sistema de crenças) é um universo simbólico que não tem a pretensão de explicar a realidade, mas expressar aquilo que se encontra ausente.¹⁵

Na primeira seção deste artigo, Rubem Alves é apresentado como habitante do mundo protestante tradicional, com destaque para suas críticas ao *modus operandi* de igrejas e denominações protestantes que acabaram por cair na tentação de privilegiar a manutenção do *status quo*. Na segunda, ele aparece como um *reformado sempre se reformando*: intelectual ousado e original, teólogo que soube articular a mística, a poesia e a teologia. Na terceira, pela análise interpretativa de *A planície e o abismo*, são apontados os elementos místicos que caracterizam a narrativa desse livro como um exemplo da teopoética do autor.

Rubem Alves, um habitante do mundo protestante

A palavra *mundo* pode adquirir significados multifacetados em frases ou contextos diferentes, porém, aqui, o sentido pretendido para expressão “mundo protestante” vem da explicação de Rubem Alves ao analisar o que ele chama de ideologia protestante: o mundo protestante é comparado ao jogo de xadrez – com suas peças, regras, objetivos, linguagem, especificidades etc. – ou à receita de um bolo – com seus ingredientes, forma de bater a massa, tempo de cozimento etc.; “[...] ideologias são mundos, círculos, a um tempo lares e túmulos, onde vivemos e morreremos. Entrar numa ideologia é entrar num destes mundos, único, com regras próprias e cores específicas”¹⁶.

Sobre a linguagem como construtora de mundos, Rubem Alves nunca deixou de reconhecer as palavras de um mundo que lhe foi apresentado quando criança, o mundo protestante. Palavras que não se deixam esquecer (não podem ser esquecidas) e por isso mesmo constituíam as memórias do autor; na forma de prelúdio de uma confissão, escreve Rubem Alves: “sou protestante. Sou porque fui”¹⁷ – de modo diferente em cada momento distinto, mas protestante sempre.

¹⁴ ALVES, Rubem. *A planície e o abismo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

¹⁵ REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 126.

¹⁶ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982a. p. 22.

¹⁷ ALVES, 1982a, p. 9.

O meu mundo, único e diferente de todos os outros, é o mundo que conheço e chamo pelo nome. Veio a existir por meio da linguagem. Primeiro a linguagem da minha mãe, pai, irmãos, que me disseram *como* as coisas se chamam, e *por que* elas são do jeito que são. Foram elas que me introduziram ao mundo dos deuses e demônios, do pecado e da culpa, do perdão e da alegria.¹⁸

Rubem Alves corrobora ainda a noção de que a realidade não é contemplada face a face: “Desde que nascemos, as coisas não vêm a nós em sua nudez, mas sempre vestidas pelos nomes que uma comunidade lhes deu, comunidade que já *definiu* como é o mundo e que, portanto, sabe *o que* ele é. Este conhecimento do mundo está cristalizado na linguagem”¹⁹. Linguagem que é sempre uma interpretação, um mapa seletivo da realidade social. Linguagem, propriedade dos falantes, que se encarna num discurso – que é próprio de uma comunidade específica de falantes.

O Protestantismo privilegia a palavra em oposição à contemplação. Isto não é acidental. Tem raízes teológicas. Em contraposição aos católicos, que enfatizam a dimensão contemplativa e visual da experiência religiosa, os protestantes viram no segundo mandamento um interdito que lhes impôs um rigoroso ascetismo artístico. “Não farás para ti imagem de escultura”: o divino não pode ser representado. Representar o divino é idolatria. Já que o divino não pode ser representado pela forma, pela cor e pelo movimento, restou ao Protestantismo indicá-lo por meio da linguagem. Esta é a razão por que o meio por excelência pelo qual os protestantes vivem a religião é a linguagem: eles pregam, eles ouvem, eles cantam.²⁰

É pelo discurso que o protestantismo propõe uma experiência religiosa aos fiéis. As verdadeiras doutrinas e interpretações pressupõem a existência de um grupo que se organiza em torno da verdade. Pode-se dizer que as doutrinas definem o grupo religioso e dão sentido a ele, protegendo-o das novidades que colocam em risco o bem-estar da coletividade. Contra as novidades, a tarefa da teologia protestante tem sido a de interpretar, reconstruir e sistematizar a tradição. Rubem Alves trabalhou o tema de um modo bastante original e provocativo: a interpretação literal ou não dos textos bíblicos, apesar de todos eles estarem dentro do conceito doutrinário da inerrância ou infalibilidade da palavra de Deus, depende do modo em que se encontra o verbo, *indicativo* ou *imperativo*.²¹

Por um lado, a interpretação de algumas passagens bíblicas que se apresentam no modo verbal imperativo não pode ser literal, ou seja, ninguém precisa arrancar o

¹⁸ ALVES, 1982a, p. 22.

¹⁹ ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. 2. reimp. São Paulo: Ática, 1982b, p. 54. Para uma leitura do diálogo crítico de Rubem Alves com a sociologia do conhecimento (de Peter Berger e Thomas Luckmann, dentre outros autores e escolas do pensamento sociológico) quanto à construção e da manutenção do mundo como realidade social, cf. CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. *Protestantismo em Revista*, v. 36, p. 3-20, jan./abr. 2015.

²⁰ ALVES, 1982b, p. 131-132.

²¹ ALVES, 1982b.

olho que faz tropeçar – conforme as palavras de Jesus no sermão da montanha em suas orientações quanto ao tema do divórcio – nem vender tudo o que tem e entregar aos pobres, seguindo o mandato de Jesus ao jovem rico. Por outro lado, existem textos no modo indicativo que exigem uma interpretação literal, por exemplo, o da criação em seis dias ou o da história de Jonas que foi engolido por um peixe. A tese de Rubem Alves é que os textos bíblicos no modo indicativo devem ser interpretados literalmente porque narram os fatos como eles se deram. Representadas por suas autoridades religiosas, as igrejas e denominações protestantes têm interpretado a Bíblia segundo seus interesses, quais sejam, os de garantir a sobrevivência de seu discurso. Daí que Rubem Alves possa introduzir mais uma variante ao tema e à discussão: a tarefa do teólogo protestante no Brasil é repetir e justificar o que está dado.²²

Para excluir a concorrência dos que são portadores de pensamento alternativo, os mantenedores do *status quo* fazem uso de muitos artifícios e instrumentos, sendo que o principal e mais forte dos instrumentos de legitimação é a doutrina. Isso não dispensa o concurso de métodos de natureza inquisitorial: “Nenhuma linguagem pode assimilar conceitos estranhos a si mesma, sem com isso condenar-se à destruição. Conceitos estranhos são germes invasores, daí a necessidade de inquisições, os antibióticos político-sociais. Os hereges têm de ser queimados”²³. Quaisquer variações precisam ser eliminadas, pois a antropologia protestante define o ser humano não simplesmente como um *ser-no-mundo*, mas como um *ser-perante-a-eternidade*.

Que palavras os protestantes usam? Deus, céu, inferno, salvação, Jesus Cristo, conversão, santificação, tentação, o crente, o mundo, pecado, confissão, oração – aqui estão algumas delas. E quando são usadas, um universo se constitui.

É este universo, assim constituído, que forma o mundo protestante. Ele é sagrado. Tem de ser preservado. Os neófitos passam pela cuidadosa preparação que os habilita ao jogo linguístico.²⁴

Assim é que o *além* interfere diretamente na vida humana com promessas de punição ou de recompensa, favorecendo a manutenção do discurso que dá sentido ao *status quo* religioso, e também eliminando o perigo das heresias. “Esta é a razão por que é mais seguro habitar o mundo da linguagem que frequentar a própria vida.”²⁵ Em contrapartida, o tom pessimista ou determinista da discussão alcança outra perspectiva no próprio *corpus* bibliográfico de Rubem Alves. Iuri Andréas Reblin, ao discutir, por exemplo, a teologia de Rubem Alves como poema do corpo, aponta que a mesma linguagem que aprisiona pode libertar, pois ela se revela como “reverberação do corpo”: necessidade de vida, desejo de significado, assim, o mundo pode ser reinventado (de novo e sempre), não há limites para a imaginação.²⁶

²² ALVES, 1982b.

²³ ALVES, 1982a, p. 36.

²⁴ ALVES, 1982a, p. 29.

²⁵ ALVES, 1982b, p. 124.

²⁶ REBLIN, 2009, p. 99-118.

Teologia, mística e poesia de Rubem Alves

O que Rubem Alves escreveu sobre o *modus operandi* de igrejas e denominações protestantes associadas ao dogmatismo, intolerância e repressão, num determinado momento deixou de valer para sua experiência religiosa pessoal; ele tomou distância de tudo isso. Rubem Alves assumiu para a própria vida um dos lemas da Reforma Protestante: *ecclesia reformata semper reformanda est*. Contraindo-se à maneira de utilização da linguagem que tende à cristalização *do que é falado*, Rubem Alves assumiu a poesia como linguagem privilegiada de sua teologia; e enriqueceu a tradição teológica latino-americana da libertação com uma obra teopoética.

Em diálogo com as proposições de Antonio Manzatto, pode-se associar a obra de Rubem Alves à teopoética por se localizar na liberdade da aproximação entre poesia e mística: “A linguagem poética, livre e paradoxal, pode melhor servir para expressar a relação com o mistério, e nesse sentido pode ser extremamente interessante para a experiência mística”²⁷. A poesia foi para Rubem Alves o canal de expressão teológica, já que sua teologia desde as primeiras elaborações revela certa tensão em relação às regras acadêmicas. No prefácio à edição brasileira do livro *Da esperança*, resultante de sua tese de doutorado em Teologia defendida em 1968, Rubem Alves faz uma *mea culpa*:

Peço desculpas por ter escrito um livro assim tão chato. Eu não queria, porque eu não sou assim. Se escrevi desse jeito foi porque me obrigaram, em nome do rigor acadêmico. Eles pensam que verdade é coisa fria e até inventaram um jeito engraçado de escrever, tudo sempre impessoal, como se o escritor não existisse, e assim o texto parece que foi escrito por todos e por ninguém. E foi por causa desse frio que se interditou o aparecimento da beleza e do engraçado nos textos de ciência. O saber deve ser coisa séria, sem sabor²⁸.

Em contrapartida, teologia é algo que se faz por prazer, é jogo que se joga para celebrar a vida, pois ela não vale pela verdade das afirmações sobre Deus, mas pelo bem que faz ao corpo; não se pode falar de Deus, mas de coisas humanas, ele não se deixa apanhar por palavras humanas.²⁹ Em entrevista não publicada até hoje³⁰, embora tenha sido feita há mais de 20 anos, Rubem Alves comenta a especificidade de sua compreensão da teologia:

Você sabe, tem uma citação minha aqui [na dissertação]: “De Deus, o que podemos saber é o bem que faz ao nosso corpo”. Sabe de uma coisa que me assombra, depois

²⁷ MANZATTO, Antonio. Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; VILHENA, Maria Ângela. *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 94.

²⁸ ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papyrus, 1987a. p. 9.

²⁹ ALVES, 1987a.

³⁰ MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *A espiritualidade como experiência do corpo*. São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, 1997. (Dissertação de mestrado.)

que fiquei velho, começo a rever a teologia, o que as pessoas disseram... Por exemplo, isso aqui é uma reformulação de uma fórmula da Teologia Reformada do séc. XVI, e é na verdade a negação da possibilidade do conhecimento de Deus, isto é, Deus, tal como ele é em si mesmo, não posso ter a menor ideia. Existe uma fórmula antiga da filosofia de Kant que dizia isso: “Das coisas, tais como elas são em si mesmas, a única coisa que eu sei é o ‘como eu sei das coisas’, eu sou o centro do universo”³¹.

Sendo um intelectual pouco afeito às regras do pensamento institucional e tão somente racional, Rubem Alves assume a digressão como *método*, fazendo referência a belo texto de Roland Barthes:

O Barthes, no seu texto “A aula”, diz que o método é a digressão. Ora, digressão não é método, é justamente não ter método. É a livre associação. O método é assim: quero ir daqui para lá, então, estabeleço um caminho que me leva até lá. Na digressão, o interesse não é chegar lá, mas estar indo. Pode-se de repente reconhecer um caminho interessante e mudar de rumo. Isso é que é digressão.

[...]

Pois é, a razão marcha em linha reta e o inconsciente dança. [...] Sabe que uma vez uma moça do Rio Grande do Sul me escreveu perguntando de que teoria eu lançava mão para escrever as minhas histórias infantis. Eu respondi que de teoria nenhuma. De repente a história aparece na minha cabeça, não tem método. Na verdade, se você tiver um método, não escreve nenhuma história. As histórias são aparições. Uma coisa, no entanto, é necessária, o grão de areia. Se não tiver o grão de areia, ela não aparece.³²

O corpo e a emoção são elementos centrais na constituição da teologia, que é, para Rubem Alves, tecida com palavras boas para serem comidas, diferentemente da ciência que se faz com palavras boas para serem pensadas.³³ A teologia é poema do corpo:

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo. / O corpo dos sacrificados. / São os corpos que pronunciam o nome sagrado: / Deus... / A teologia é um poema do corpo, / o corpo orando, / o corpo dizendo as suas esperanças, / falando sobre seu medo de morrer, / sua ânsia de imortalidade, / apontando para utopias, / espadas transformadas em arados, / lanças fundidas em podadeiras... / Por meio dessa fala / os corpos se dão as mãos, se fundem num abraço de amor, / e se sustentam para resistir e para caminhar³⁴.

A poesia passa a ser a linguagem que propicia a expressão da experiência espiritual do mistério que se dá no corpo. Deus, para Rubem Alves, habita o inconsciente, lugar das emoções mais profundas. Na mesma entrevista, o teólogo esclarece sua compreensão de inconsciente:

³¹ MARIANI, 2000, p. V.

³² MARIANI, 2000, p. X.

³³ ALVES, 1987a.

³⁴ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 9.

O inconsciente, para mim, é socrático. Sócrates conta que Diotima lhe disse, está no Simpósio, que todos nós estamos grávidos de beleza. Eu acho que a essência da alma é a beleza, é música. Você tem também fezes no caminho, claro que tem, mas isso não é a coisa, você mexe com isso só para chegar na beleza. Isso é coisa dos poetas. O inconsciente é a Bela Adormecida. Você conhece aquele poema do Fernando Pessoa? Então, nesse sentido, eu sou completamente contrário aos psicanalistas. A minha psicanálise é estética. Quero procurar o que existe de bonito. A beleza é que nos salva! O inconsciente, para mim, é isso! É como fala Fernando Pessoa: “Leio o que escrevi. E eu me pergunto: mas como, se nunca pensei nisso?” [...]. Eu não gosto muito do conceito freudiano de inconsciente porque para Freud o inconsciente é um conjunto de coisas recalçadas. Eu acho isso muito pobre. A minha imagem de inconsciente é mais teológica. Ele é esse imenso oceano de mistério que passa por dentro de mim, e não só o produto de um processo de recalque. O inconsciente, para mim, tem a ver com o inefável, com aquilo que não posso dizer, com o poético. É contato com o grande mistério³⁵.

A percepção da dinâmica do inconsciente como lugar do desejo mais profundo é central na teologia de Rubem Alves: o humano é fundamentalmente corpo desejante, pois é habitado por um grande Vazio, com letra maiúscula porque é o Vazio originário, que nada pode preencher, o útero absoluto dentro do qual cada um é gerado/criado: “O Pai nosso que mora nos céus, onde voam as aves, espaço vazio, pura permissão, ausência”³⁶. Vazio, *presença de uma ausência* que mora na profundidade, é o que põe a alma em movimento. A vida é a busca de realização do desejo absoluto que se dá num itinerário de travessia e ultrapassagem de tantas experiências de prazer e dor que se dão na relação com o mundo e com o outro.

É possível captar no fundamento da teopoética de Rubem Alves uma espiritualidade mística; seus escritos teológicos, priorizando a linguagem poética, deixam transparecer um itinerário espiritual que pode ser caracterizado como místico, pois traduzem uma experiência que pode ser compreendida no quadro de certa tradição mística, a da teologia negativa. Conforme a discussão introdutória deste artigo, mística está a se referir à experiência que implica um trabalho pessoal de ascese que conduz ao encontro direto com algo ou alguém que ultrapassa os limites de capacidade humana de compreensão, embora esse encontro seja descrito nas narrativas místicas como uma experiência cognitiva. Trata-se de uma experiência que ultrapassa também as capacidades humanas de apreensão volitiva, embora atraia o objeto de um desejo fundamental.

A mística que está no fundamento da teopoética de Rubem Alves se caracteriza por essa maneira interessante de lidar com o desejo. Sem negar o corpo, ele entende que a realização humana supõe, no entanto, uma ascese do desejo, isto é, um processo em que a vivência de si como um ser desejante encontra-se sempre tensionada pela percepção do Vazio originário, o Mistério inefável e inominável que habita a profundidade, o fundo da alma: “Será isto que é a alma, a Ausência que mora em mim, e faz

³⁵ MARIANI, 2000, p. XI.

³⁶ ALVES, Rubem. *Pai Nosso: meditações*. São Paulo: CEDI; Paulinas, 1987b. p. 43.

meu corpo tremer?”³⁷. A vida, então, desabrocha em liberdade e alegria verdadeiras na medida em que o humano cumpre o itinerário que implicará também e, principalmente, aprender lições do abismo.

Rubem Alves e as lições do abismo

No já citado prefácio do livro *Da Esperança*, Rubem Alves toca implicitamente o tema da teologia da planície ou abismo: “Minha teologia nada tem a ver com teologia. / É vício. / Há muito que deveria ter abandonado este nome. / E dizer só poesia, ficção”³⁸. A crônica passa a ser seu estilo, pois é símbolo da escatologia realizada, expressa a *parusia* de cada instante.

Num momento. Tenho a felicidade instantânea, na hora. Ela aparece! Isso é a coisa mais maravilhosa da crônica. Vou te dar um exemplo. Tem um livro que gosto muito [de autoria dele], *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Porém, ele não deslanchou, não é muito conhecido. Não é bom de ler, os capítulos são muito compridos. A crônica é curta, você lê em qualquer lugar, até na sala de espera do consultório médico. Isso, inclusive, está sendo importante para a minha produção literária. O meu estilo mesmo são as crônicas.³⁹

Diferentemente do tempo em que escreveu o livro *A Theology of Human Hope* (*Da esperança*, em português), considerado uma das primeiras obras de teologia da libertação, essa mudança de estilo reflete também uma nova maneira de conceber a história, de abandono da perspectiva clássica cristã, que entende a história como a conduzir a certo objetivo, para a adoção da ideia de uma escatologia realizada. Seu olhar deixa de estar voltado para a construção de um futuro por meio da ação política. Sua atenção se fixa nos sinais de transcendência do tempo presente.

Quando escrevi a *Teologia da Libertação* [referência ao livro *A Theology of Human Hope*, cujo título em inglês poderia ter sido *Towards a Theology of the Liberation*], isso era muito claro, o corpo tem um projeto de fazer história. Hoje eu não acredito mais na história. Claro que eu acredito nos acontecimentos, numa lógica que permite a existência de uma ciência histórica. Mas naquela ideia clássica cristã de que a história te conduz a um certo objetivo, eu não acredito mais. Creio que existem dois tipos de escatologia. A chamada escatologia consistente, aquela que diz que o fim está lá, o *eschaton*, a *parusia*, o Reino de Deus, a sociedade sem classe... uma utopia a ser realizada. Porém, existe outra. Quando Jesus conta a história do trigo e do joio, onde o fazendeiro diz: “Você quer que tiremos o joio?”. E Jesus responde que não, deixa... Essa história não tem solução, não conduz a nada. Pois bem, eu adoto hoje uma outra escatologia, chamada escatologia realizada. Cada momento tem sua *parusia*.⁴⁰

³⁷ ALVES, 1987b, p. 18.

³⁸ ALVES, 1987a, p. 24.

³⁹ MARIANI, 1995, p. VIII-IX.

⁴⁰ MARIANI, 1995, p. III-IV.

De fato, vários dos escritos alvesianos em estilo de crônicas ou histórias infantis passaram a ser lugares privilegiados de expressão legítima de uma aproximação contemplativa entre poesia e mística, que caracteriza a teopoética do autor; belos textos que revelam também a atenção para os sinais atuais da realidade definitiva, que são motivos de esperança, sinais de transcendência. Dentre esses escritos, destaca-se, aqui, o livro *A planície e o abismo* como obra exemplar para a compreensão da teopoética de Rubem Alves. Publicado em 1991, ele é parte da coleção *Estórias para pequenos e grandes* (Edições Paulinas), um conjunto de histórias escritas em torno de temas dolorosos com o intuito de oferecer símbolos às crianças (e também aos adultos) para poderem enfrentar as situações mais desafiadoras. A história, semelhante às narrativas místicas, descreve as etapas de um caminho de aprofundamento espiritual, que tem como meta a experiência do mistério da “Montanha Encantada”⁴¹.

O sujeito da narrativa é um jovem cavaleiro, personagem sem nome que habita a planície e cuja alegria reside numa boa convivência com os amigos de taverna: música, boa cerveja, conversa; na taverna, não há solidão. Esse jovem, entretanto, sempre que retorna à casa se depara no caminho com uma encruzilhada que lhe causa estremecimento: a encruzilhada onde começa a trilha que leva ao alto da montanha. Não se pode deixar de sentir na história a influência ou releitura do quadro protestante “Os dois caminhos”. Se uma das características da narrativa mística é a liberdade em relação à tradição, então a releitura mística de Rubem Alves do quadro (ou mesmo da figura de um peregrino) ultrapassa a visão dualista de mundo. Para Rubem Alves, a ascese não implica negação do prazer que a vida proporciona neste mundo, mas a ultrapassagem do prazer para que se possa saborear melhor as coisas do mundo com alegria verdadeira.

Atualmente, estou insistindo muito na diferença entre prazer e alegria. O prazer sempre exige a presença do objeto. Quer dizer, se você tem prazer com um copo de vinho, tem que ter o copo de vinho. Depois de tomar três copos, você já não aguenta mais. A alegria, no entanto, acontece mesmo na ausência do objeto. E ela não tem fim, você nunca fica cheio, nunca fica satisfeito.

[...] Acho que a gente nunca transcende o desejo do contato físico que é sempre uma coisa muito boa. A experiência sexual ilustra bem isso. Sexo pode ser só prazer. Ora, do ponto de vista do prazer, a sexualidade é muito simples, pois está relacionada a uma série de reações fisiológicas, semelhantes ao prazer sexual dos bichos. Porém, junto com esse prazer, existe outra dimensão, aquela que tem a ver com orgasmo, coisa que vem de dentro. Neste sentido, você pode até brincar com a ideia de sacramento. Sacramento é isso, uma coisa material, que tem uma dose de prazer, mas que está ligada a uma palavra que dá a espiritualidade. Transcende, expande.⁴²

⁴¹ Propor uma redução de Rubem Alves a Friedrich Nietzsche não faria justiça nem à obra deste nem à daquele. Entretanto, também não é prudente negar a influência da filosofia (aforística) de Nietzsche em boa parte do *corpus* bibliográfico alvesiano. Do geral para o particular, é possível também estabelecer associações do cavaleiro em *A planície e o abismo* com o Zaratustra nietzschiano (cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. 7. ed. Rio de Janeiro, 1994).

⁴² MARIANI, 1995, p. VI-VII.

A ascese que leva à experiência do mistério da “Montanha Mágica”, em *A planície e o abismo*, vai se dar justamente pelas lições do abismo. A história descreve um itinerário composto de várias etapas a serem ultrapassadas no enfrentamento de desafios abissais. A experiência mística é fruto de um caminho, uma jornada. É clássica na tradição mística cristã a expressão *De triplice via*, cunhada por São Boaventura para descrever as três etapas indispensáveis para a ascensão do humano à felicidade perfeita para a qual foi criado: a da progressiva purificação (via purgativa), a da iluminação (via iluminativa) e a da vida unitiva.⁴³

[Cada uma das etapas] comporta a prática de exercícios indispensáveis e comuns às três vias: a meditação, a oração e a contemplação. A elas acompanham a prática de determinadas virtudes, como a humildade, e de exercícios minuciosamente especificados, como o exame de consciência, a mortificação, a reforma de vida, a contrição dos pecados, a via purgativa; a imitação de Cristo, a prática dos conselhos evangélicos e a devoção à Virgem, na via iluminativa; e o exercício do amor, a adoração como forma peculiar de oração, a devoção, a vida eucarística e a contemplação em suas formas mais perfeitas, na via unitiva.⁴⁴

A doutrina espiritual de São Boaventura traduz as exigências de um itinerário que tem em vista o estado propriamente místico descrito por categorias apresentadas como graus sucessivos, dos quais a última fase é descrita como contemplação intelectual e sapiencial, como êxtase da inteligência e da vontade, como raptos e morte mística na condição de cessação do uso das faculdades.⁴⁵ A finalidade última da atividade toda da vida humana, para São Boaventura, é a união com Deus através do amor.

Na história de Rubem Alves, o caminho de subida do cavaleiro começa quando numa noite, ao retornar para casa, depois de ter estado na taverna com os amigos, algo assustou o cavalo em que vinha distraidamente montado. Em consequência, o animal empinou e saltou em direção ao abismo. Na queda, o jovem voou desamparado, até encontrar um galho de árvore, no qual se agarrou para ficar assim: balançando sobre o nada. Começou, então, a ouvir uma voz, era seu anjo da guarda: “‘– Não tenha medo do abismo’ [...]. Os abismos dizem sempre a verdade. Eles têm a sabedoria a ensinar, se fizermos silêncio para ouvir sua voz”⁴⁶. Para Rubem Alves, as muitas palavras cotidianas fazem calar a Palavra que contém a verdade; cobrem-na como roupa, escondem a nudez. Palavras que funcionam como proteção contra a Palavra que mora na profundidade. O barulho cotidiano distrai. No silêncio, os corpos recuperam o desejo adormecido e passam a sonhar, libertam as palavras que falam a verdade, olham para a própria nudez sem vergonha, sem proteção, com as mãos vazias de desejos e ansiedades por vantagens substitutivas, e se dispõem para a experiência da graça.

⁴³ SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 61.

⁴⁴ VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 80-81.

⁴⁵ VELASCO, 2003, p. 81.

⁴⁶ ALVES, 1991, p. 10.

O jovem, distraído com o ruído da taverna, reclamou o anjo, não teria escutado as lições do abismo que ele tentou lhe ensinar, e por isso mesmo estava ali: “Fui eu quem assustou o seu cavalo. Fui eu quem o agarrou sobre o abismo”⁴⁷, disse o anjo, que teve de se fazer escutar por meio do emissário mais terrível, a morte. Rubem Alves nomeia três emissários que convocam o ser humano às lições do abismo. Os mais brandos são “o pôr do sol”, que chama à consciência da finitude, e a “solidão”, que faz ver imagens que residem “em nossas funduras” e falam sobre “nossas verdades”. O terceiro é a morte, que dificilmente alguém consegue deixar de escutar. De fato, de acordo com a tradição mística, a consciência da finitude constitui importante passo no itinerário rumo ao encontro com o Mistério.

Penurado sobre o abismo, o jovem recebeu do anjo as instruções sobre o itinerário a seguir para encontrar a verdadeira alegria, aquela que permite voar como borboleta: “Somos seres abissais. Depois de aprendermos as lições dos abismos, e somente então, poderemos voar como borboletas”⁴⁸. Ao longo desse itinerário, esclareceu o anjo, o jovem deve passar pela árvore dos poetas mortos, pelo penhasco do conhecimento, pela caverna escura da aranha e pela gruta da memória. Três estágios de um mergulho no fundo de si mesmo, onde reside o grande Vazio, Vento/Evento que sopra do futuro e vem ao encontro do Desejo mais profundo, desejo que se revela na ausência de todo o poder, na mais profunda impotência.

Observa-se que o itinerário místico rumo à transformação de si pelo encontro com o Mistério supõe, em primeiro lugar, provar do fruto da árvore dos poetas mortos, poemas que fazem o corpo estremecer e têm poder para ressuscitar os mortos que moram em cada pessoa: “Você começará a sonhar sonhos que nunca sonhou. Você compreenderá que seu corpo é um poema encarnado. E você se sentirá bonito como nunca sentiu”⁴⁹. Os poetas, esclarece o anjo, com sua arte de juntar Amor e Morte, fazem surgir uma Beleza que nenhum golpe pode destruir, pois o amor sem a morte é frouxo e a morte sem o amor é terrível. Não se pode negar que essa relação entre o amor e a morte está associada à mística cristã, isto é, ao mistério da cruz. De fato, só a poesia consegue mostrar a beleza que reside na dor de amor do doar a vida pelo outro. Na árvore dos poetas mortos, o jovem receberá como dádiva um berimbau, instrumento constituído de uma corda esticada por um arco. O berimbau é a metáfora do que são todos os seres humanos, explicou o anjo, a corda é o Amor, Eros; e o arco é a Morte, Tânatos. É na tensão entre o desejo infinito e a consciência da finitude que o humano desabrocha em liberdade. O medo da morte superado pela entrega em amor torna possível a realização da vocação fundamental de ser criado à imagem de Deus.

O segundo momento do mesmo processo está relacionado à experiência do conhecimento. No caminho que leva ao topo da montanha é preciso passar pelo “Penhasco do Conhecimento”. A mística é uma experiência cognitiva, mas tem um caráter noético *sui generis*, que leva à aquisição de uma certeza subjetiva que não vem das condições

⁴⁷ ALVES, 1991, p. 10.

⁴⁸ ALVES, 1991, p. 15.

⁴⁹ ALVES, 1991, p. 17.

intelectuais de conhecimento, mas do contato com o Mistério que se encontra além das possibilidades humanas de compreensão. O conhecimento, avisa o anjo ao jovem, é coisa boa, possibilita ter olhos claros capazes de ver através da neblina, porém só é gracioso para os que aprenderam as lições dos poetas mortos. Apenas quem passou pela poesia poderá comer o Livro da Ciência: “Pois o Conhecimento que só mora na cabeça é logo esquecido. É preciso que ele more no lugar onde o sangue corre”⁵⁰.

O terceiro passo desse itinerário é decisivo, pois implica um grande mergulho no fundo de si mesmo. Para empreender esse salto, entretanto, o cavaleiro há de observar a aranha que tece sua teia sobre o abismo pendurada por um fio que sai de seu próprio corpo. Esse último passo exige a coragem de saltar no vazio abrindo mão de seguranças externas, de todos os apoios. Esse salto, revela o anjo, possibilita ao cavaleiro penetrar a “Gruta da Memória”, lugar dos sonhos e da saudade. Saudade que não é tristeza pela perda do que amamos nem desejo de voltar ao passado.

Na saudade saímos dos nossos pequenos desejos que moram nos caminhos do vale, e nos descobrimos diante de um grande desejo, que é a nossa verdade. Saudade é o lugar da busca do Grande Desejo, esquecido, perdido. [...] Na saudade descobrimos que pedaços de nós ficaram para trás. E descobrimos, na saudade, uma coisa estranha: desejamos encontrar, no futuro, aquilo que já experimentamos como alegria no passado.⁵¹

Na profundidade abissal do humano habita uma grande Ausência, uma Ausência absoluta, originária, geradora do desejo mais fundamental, aquele a que se chega quando se ultrapassam os pequenos desejos. Esse desejo fundamental é o que desloca o ser humano em direção ao futuro definitivo em que se dá a realização de si no cumprimento de sua genuína vocação humana. O trabalho espiritual de ascese tem como objetivo a transformação de si pelo enfrentamento do grande Vazio que habita a profundidade, deixado por uma Presença/Ausência, o grande Mistério Santo que se revela na promessa de uma vida nova.

Chega, então, o desfecho da história, o Anjo da Guarda tira o jovem do abismo e o coloca em terra firme para que ele inicie sua jornada rumo ao cume da Montanha. Depois de atravessados os “patamares” do itinerário previsto pelo anjo, o cavaleiro chega ao alto, entretanto, transformado: ele já não era o mesmo. Ali, no cume da montanha, o extraordinário aconteceu, uma Borboleta luminosa pousou em sua mão: “E ali ficaram eles, como dois namorados, naquele efêmero eterno momento místico, que nenhum poeta, nenhuma ciência, nenhuma saudade jamais pudera dizer”⁵². Desejo, Saudade, Ausência, Vazio são, na obra de Rubem Alves, palavras/experiências do corpo que traduzem um tipo de relação de acolhimento entre humano e divino. Deus e o humano não são existências paralelas, são existências que se contêm. Um acolhe o outro.

Estando o cavaleiro no alto, soprou um vento forte, e no final do itinerário ele se percebe nu como se tivesse acabado de nascer:

⁵⁰ ALVES, 1991, p. 21.

⁵¹ ALVES, 1991, p. 24.

⁵² ALVES, 1991, p. 27.

A Borboleta Encantada foi ficando transparente e começou a desaparecer – e ele foi se sentindo cada vez mais leve, como se tivesse asas, como se pudesse voar sobre o Abismo. Não, a Borboleta não desaparecera. Agora ela morava dentro do seu próprio corpo. Ele era a Borboleta que havia aprendido as lições dos abismos. Nenhum golpe poderia matá-la⁵³.

A aventura do cavaleiro, entretanto, não termina no alto da montanha. A experiência mística para Rubem Alves não termina em fuga do mundo. Depois de trilhar o itinerário que o levou à transformação de si, o jovem volta ao vale, aos mesmos amigos e às mesmas celebrações, porém, sem o mesmo sorriso, pois “traria sempre dentro dele o mistério da Montanha Encantada”⁵⁴. A mística se desdobra, portanto, em nova sensibilidade, nova forma de pensar e nova maneira de ação.

Considerações finais

De dentro do mundo protestante, e até mesmo contra ele, Rubem Alves deixou como legado para a teologia e sociedade uma obra com características místicas, que se soma de forma original à tradição que sabe da inefabilidade do divino e que o afirma através da via negativa como Mistério Santo, ou como o Totalmente Outro. Em Rubem Alves, Deus é Vazio, Ausência, Saudade. A ousadia do autor é, de fato, boa testemunha do potencial crítico da mística, pois faz ver também que, uma vez institucionalizada, toda experiência religiosa – e com o protestantismo não poderia ser diferente – acaba presa nas malhas da organização.

Em contrapartida, observa-se também em seus escritos a afirmação do Mistério Santo como Presença, que se capta como Desejo Profundo e que conduz a uma vida nova, plena de alegria, advinda de um itinerário que supõe a ascensão do desejo. Trabalho interior que não implica negação do desejo, mas uma espécie de simplificação pelo aprofundamento.

A teopoética de Rubem Alves, trazendo a centralidade do corpo e das emoções à teologia, é a linguagem por excelência a anunciar o itinerário espiritual que move o humano ao encontro do Mistério, a expressão alegre e angustiada da Ausência Absoluta que habita as funduras humanas e confere sentido a seu caminhar neste mundo, que tanto vale amar.

Referências

- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982a.
_____. *Protestantismo e repressão*. 2. reimp. São Paulo: Ática, 1982b.
_____. *A menina e o Pássaro Encantado*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1986.
_____. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987a.

⁵³ ALVES, 1991, p. 29.

⁵⁴ ALVES, 1991, p. 29.

_____. *Pai Nosso: meditações*. São Paulo: CEDI; Paulinas, 1987b.

ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *A planície e o abismo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

BOUYER, Louis. *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot. Supplément à la Vie Spirituelle*, n. 9, p. 3-23, 15 maio 1949.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. *Protestantismo em Revista*, v. 36, p. 3-20, jan./abr. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2396>>. Acesso em: 27 mar. 2018.

MANZATTO, Antonio. Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; VILHENA, Maria Ângela. *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 87-98.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *A espiritualidade como experiência do corpo*. São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, 1997. (Dissertação de Mestrado em Teologia.)

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 7. ed. Rio de Janeiro, 1994.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005.

VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*. Petrópolis: Vozes, 2003.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3499>

OS PRIMÓRDIOS DA RELIGIÃO POLITIZADA: A TEOLOGIZAÇÃO DE CONCEITOS POLÍTICOS IMPERIAIS NO ISRAEL ANTIGO¹

*The Beginnings of Politicized Religion:
The Theologization of Imperial Political Concepts in Ancient Israel*

Konrad Schmid²

Resumo: Religiões são produtos políticos, sociológicos e culturais. A religião dos antigos Israel e Judá como refletida na Bíblia Hebraica/Antigo Testamento foi especialmente moldurada pelas suas interações com as ideologias imperiais do antigo Oriente Próximo, ou seja, os pensamentos políticos dos impérios do primeiro milênio antes da nossa era. O livro de Deuteronômio adaptou a estrutura básica de tratados assírios de vassalo (9º a 7º séculos antes da nossa era). No entanto, os transformou radicalmente: em vez de requerer que nações subjugadas teriam que ser absolutamente leais ao rei da Assíria, o livro de Deuteronômio exige que seja exclusivamente leal ao seu Deus. O chamado Documento Sacerdotal (P) na Torá reflete a ideologia do Império Persa (6º a 4º séculos antes da nossa era): os persas administravam seu império de um jeito pluralístico e bastante tolerante, permitindo às nações subjugadas viverem de acordo com sua própria religião e costumes. Neste caso, P estava em concordância com a ideologia imperial dos persas: textos como Gênesis 10 exibem uma concepção do mundo no qual toda nação deve ter sua própria língua, cultura e religião. Reconhecer o pano de fundo político de teologias bíblicas ajuda na compreensão de textos e livros bíblicos, pois muitas vezes interpretaram Deus de um modo inspirado pelo pensamento político da época na qual foram compostos.

Palavras-chave: Ideologia imperial. Israel e Judá. Antigo Oriente Próximo. Deuteronômio. Documento Sacerdotal.

¹ O artigo foi recebido em 07 de novembro de 2018 e aprovado em 09 de novembro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este ensaio é uma versão levemente abreviada e atualizada de SCHMID, Konrad. Anfänge politikförmiger Religion: Die Theologisierung politisch-imperialier Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen. In: LIEDHEGENER, Antonius et al. (ed). *Religion – Wirtschaft – Politik: Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Zürich; Baden-Baden, 2011. p. 161-177. Tradução: Luis Marcos Sander, com financiamento do PROEX/CAPES.

² Doutor em Teologia e livre-docente em Antigo Testamento pela Universidade de Zurique. Professor titular de Ciência Veterotestamentária e História da Religião do Judaísmo Primitivo na Universidade de Zurique, Suíça. Contato: konrad.schmid@theol.uzh.ch

Abstract: Religions are historical, political, sociological and cultural products. The religion of ancient Israel and Judah as reflected in the Hebrew Bible/Old Testament was particularly shaped by its interactions with the imperial ideologies of the ancient Near East, that is the political thoughts of the empires of the 1st millennium BCE. The book of Deuteronomy adapted the basic structure of Assyrian vassal treaties (9th to 7th centuries BCE). However, it transformed them radically: Instead of claiming that subdued nations need to be absolutely loyal to the Assyrian king, the book of Deuteronomy demands that Israel is exclusively loyal to its God. The so-called Priestly Document (P) in the Torah reflects the ideology of the Persian empire (6th to 4th centuries BCE): The Persians administered their empire in a pluralistic and relatively tolerant way, allowing the subdued nations to live according to their own religions and customs. In this case, the Priestly Document (P) was in agreement with the imperial ideology of the Persians: Texts like Genesis 10 exhibit a notion of the world in which every nation is meant to have its own language, culture, and religion. Acknowledging the political background of biblical theologies helps to understand the texts and books of the Bible, as they often interpreted God in ways that were inspired by the political thinking of the era in which they were composed.

Keywords: Imperial Ideology. Israel and Judah. Ancient Near East. Deuteronomy. Priestly Document.

Introdução

Existe uma predileção em discutir a relação entre religião e política com base em escritos e textos de pensadores, filósofos e teólogos como Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Nicolau Maquiavel, Martin Lutero, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Carl Schmitt, Eric Voegelin e outros.

Essa abordagem a um campo temático altamente complexo como esse é, naturalmente, possível, legítima e proveitosa. Pode, porém, ser útil voltar para trás desses pensadores cujos nomes são tão conhecidos até aquelas figuras anônimas que, na história da literatura, teologia e filosofia da Bíblia inauguraram a condição de possibilidade da interação posterior entre religião e política por terem começado a interpretar a relação entre Deus e Israel em terminologias e concepções políticas, que, por sua vez, tomaram de empréstimo das potências imperiais da época – ou seja, pelo fato de começarem a conceber a religião, de certo modo, de maneira “politizada”.

Ao fazer isso, depara-se com a surpreendente constatação de que, no tocante às conexões históricas de fundamentação da religião bíblica na Antiguidade, encontra-se, de certa forma, o contrário daquilo que Carl Schmitt acreditou poder observar em relação à Modernidade, a saber, que “todos os conceitos marcantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”³. Não precisamos discutir e menos ainda decidir aqui se as reflexões de Schmitt são acertadas ou não. No Israel antigo se podem, em todo caso, constatar correlações claras entre conceitos marcantes

³ „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“; SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. ed. Berlin, 2004. p. 43.

das expressões intelectuais de sua religião e ideologias políticas correspondentes das respectivas potências hegemônicas, de modo que, para esse estágio da formação da religião bíblica, torna-se plausível a ideia de uma teologização de conceitos políticos⁴ que adquiriu grande importância em termos dos efeitos que produziu na história.

Em seus traços básicos, essa percepção da teologização de conceitos políticos na religião de modo algum é revolucionária, mas passa a fazer sentido com base na circunstância de que as noções de ordens e estruturas da esfera numinosa foram, em todas as culturas da humanidade, concebidas em certa correlação com as realidades terrenas. Essa é a *particula veri* [partícula de verdade] na crítica da religião desde Ludwig Feuerbach até Sigmund Freud, que, aliás, também combina com um elemento fundamental no pensamento de Karl Barth e, já neste sentido, de modo algum tem a conotação de algo teologicamente ilegítimo: a religião é, nas palavras de Barth, “obra humana”⁵. As religiões são claramente sistemas historicamente construídos e culturalmente determinados e, neste sentido, não pode surpreender que sejam decisivamente influenciadas pelas respectivas realidades políticas de seu período histórico.

No caso da religião bíblica, isso pode ser demonstrado com suficiente clareza no tocante a algumas noções fundamentais. No que segue se abordará primeiramente a articulação histórico-cultural do Israel antigo com o Antigo Oriente, a qual é, aliás, a condição de possibilidade de tais processos de recepção. Depois seguem três estudos de caso brevemente esboçados que mostram, com base na transposição subversiva do sistema contratual assírio, do distanciamento em relação à tradição jurídica neobabilônica e da recepção positiva da ideologia imperial persa, como surgiram as noções bíblicas – que na sequência se tornaram muito influentes – de aliança, direito divino e teocracia.⁶ Essa contribuição será concluída com uma breve avaliação.

A articulação histórico-cultural do Israel antigo no Antigo Oriente

O Israel antigo não é um corpo estranho, uma entidade *sui generis*, e sim um subconjunto do Antigo Oriente, estando articulado de muitas formas com seus vizinhos em termos de história cultural e intelectual. Na atualidade, essa percepção pode ser considerada *communis opinio* [opinião comum, consenso]. Que isso seja assim é algo que se pode mostrar apenas com base nas realidades geográficas e históricas elementares do Israel antigo. O Israel antigo é, por um lado, do ponto de vista espacial, um Estado pequeno dentro do Antigo Oriente e, por outro lado, do ponto de vista temporal, um temporão. Israel aparece no cenário mundial, em seus primeiros traços, não antes do ano 1000 a.C., enquanto que as grandes civilizações desenvolvidas na Mesopotâmia e no Egito são pelo menos dois mil anos mais antigas.

⁴ Quanto a isso, cf. ASSMANN, Jan. *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München, 2000.

⁵ BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik: Die Lehre vom Wort Gottes – Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik* 1,2 §§ 16-18. Studienausgabe. Zürich, 1993. v. 4, p. 358.

⁶ Quanto a isso, cf. pormenores em SCHMID, Konrad. *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*. 2. ed. Darmstadt, 2014.

Seguindo o egiptólogo James Henry Breasted, designa-se a área geográfica cultivável entre o Egito e a Mesopotâmia, unida pelo Levante, como “Crescente Fértil”. É perfeitamente claro e previsível que a história de Israel jamais tenha se desenvolvido em *splendid isolation* [esplêndido isolamento], mas tenha sido profundamente marcada pelas interações com o mundo da Antiguidade da época, principalmente com o Egito e a Mesopotâmia. Por isso, do ponto de vista histórico, também não se deveria falar do entorno ou mundo circundante do Israel antigo, pois este não era o *centro* desse mundo da Antiguidade, e sim uma *parte* dele – provavelmente, de início, uma parte bastante sem importância.

Na pesquisa bíblica, esse entrelaçamento nem sempre foi percebido em grau suficiente. Ele se arraigou claramente na consciência dessa pesquisa no fim do século XIX e início do XX. O século XIX foi marcado pelas grandes descobertas arqueológicas no Egito e na Mesopotâmia, e esse entusiasmo fascinou toda uma geração de jovens biblistas dentre os quais surgiu a chamada “escola da história das religiões”⁷. Dela faziam parte figuras como Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, Hugo Gressmann, Hermann Gunkel e outros. Eles estavam convencidos de que só se poderia entender a Bíblia adequadamente dentro do contexto histórico-cultural dela. No início dos anos 20 do século XX, contudo, o rumo da discussão mudou decisivamente e a teologia dialética, que então despertava em torno de Karl Barth, empurrou a escola da história das religiões cada vez mais para a periferia teológica. Então, após a Segunda Guerra Mundial, a teologia dialética conseguiu se estabelecer como corrente principal na teologia protestante de língua alemã, e isso também se refletiu incisivamente nas disciplinas exegéticas do Antigo e Novo Testamentos.

O paradigma explanatório – predominante até poucas décadas antes – de derivação de noções bíblicas da história das culturas e religiões desapareceu quase inteiramente. O que passou para o primeiro plano agora foi a ausência de analogias da fé bíblica. Na sequência, os biblistas do Antigo Testamento encontraram a distinção fundamental entre teologia natural e teologia da revelação – central na teologia dialética – também na história das religiões do Oriente Próximo. Na esteira dessa concepção, o Israel antigo era tido como uma entidade toda especial no Antigo Oriente. Israel era, usando a terminologia da teologia dialética, totalmente diferente de seus vizinhos, que, assim, acabaram passando para o segundo plano do interesse.

No tocante à articulação do Israel antigo e da Bíblia com seu entorno em termos de história da religião e da cultura, em meados do século XX se estava, a rigor, mais uma vez aquém do nível de conhecimento da escola da história das religiões na virada do século XIX para o XX.

Isso só voltou a mudar fundamentalmente nos últimos 30 anos. São vários os fatores que levaram a uma nova sensibilidade histórico-religiosa e histórico-cultural na ciência bíblica.

⁷ LÜDEMANN, Gerd; ÖZEN, Alf. Religionsgeschichtliche Schule. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: De Gruyter, 1997. v. 28, p. 618-624.

Primeiramente devem-se mencionar os progressos feitos na arqueologia na terra de Israel: desde os anos 80 do século XX, a ciência bíblica dispõe de numerosas descobertas e informações novas sobre como se deve imaginar Israel na época bíblica, e essas descobertas confirmam substancialmente a ideia de que em todo caso o paradigma da descontinuidade que conseguiu se estabelecer na esteira da teologia dialética e acentuou tão fortemente as diferenças entre Israel e seu entorno não pode estar correto como tal.

Além disso, a situação global da teologia se alterou decisivamente: na esteira da Segunda Guerra Mundial, a teologia dialética se tornou uma espécie de corrente principal, mas desde os anos 70 do século XX a teologia se tornou de novo muito mais pluralista, o que se mostrou, particularmente no que diz respeito à ciência bíblica, em um certo movimento de descolonialização intelectual.

E, por fim, também se percebeu que o paradigma romântico que definia os autores da Bíblia como gênios religiosos também não é historicamente sustentável: na maioria e decerto também em suas mais importantes partes a Bíblia não remonta a indivíduos dotados do Espírito que redigiram seus textos tomados por zelo religioso, como se costumava supor na época dos fundadores da ciência bíblica, no início do século XIX. Antes, partes consideráveis da Bíblia devem ser um produto de escribas para escribas. Hoje em dia se diria que, em partes substanciais, ela não é literatura de edificação, nem literatura popular, mas apresenta um discurso erudito sobre corpos de conhecimentos da época.

A influência histórico-cultural das potências do Antigo Oriente sobre Israel deixou marcas diversas. No primeiro milênio a.C., os assírios (séculos IX-VII a.C.), os babilônios (VII/VI), os persas (VI-IV) e os gregos (IV-II) se alternaram no exercício da hegemonia sobre o Levante. Basicamente, pode-se observar que a diminuição da opressão militar, que no Império Assírio ainda representou o elemento central na garantia do poder imperial, trouxe consigo uma culturalização do poder, que assegurava a existência de um império de forma alternativa.⁸ Em consonância com isso, o domínio estrangeiro dos persas é visto de modo muito mais positivo no Antigo Testamento do que o assírio, principalmente porque a culturalização do poder persa tinha uma orientação substancialmente mais pluralista e aberta para a autonomia local do que, *mutatis mutandis*, a propaganda assíria tinha previsto.

Com base na situação das descobertas amplamente disseminadas, não se deve duvidar da possibilidade fundamental da existência de contatos culturais vastos, também em termos geográficos, no Oriente Próximo da Antiguidade⁹: há descobertas de fragmentos que mostram que em Amarna, no Egito, está documentado o mito babilônico de Adapa, em Ugarit, no norte da Síria, se conhecia a epopeia de Atrahasis, e em Megido, no norte de Israel, lia-se a epopeia de Gilgamesh. Na ilha egípcia de

⁸ Cf. MÜNKLER, Herfried. *Imperien: Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Berlin, 2005. p. 87s.

⁹ Cf. HOROWITZ, Wayne; OSHIMA, Takayoshi; SANDERS, Seth. A Bibliographical List of Cuneiform Inscriptions from Canaan, Palestine/Philistia, and the Land of Israel. *Journal of the American Oriental Society*, v. 122, p. 753-766, 2002.

Elefantina está documentada uma versão aramaica da inscrição iraniana de Behistun. Os contatos culturais dentro do Antigo Oriente eram tão estreitos que a posição intermediária de Israel e sua dependência política quase contínua das respectivas grandes potências no Eufrates e no Nilo (dentro do chamado “Crescente Fértil”) fazem com que seja não apenas possível, e sim mais do que provável que as concepções culturais e religiosas fundamentais e correntes fossem conhecidas em Israel e recebidas com distanciamento ou aprovação.

Portanto a literatura israelita da Antiguidade deve ser interpretada em seu contexto do Antigo Oriente – e livre dos entraves pseudoteológicos da disputa em torno da influência da religião babilônica sobre o Antigo Testamento do início do século XX.¹⁰ A originalidade da Bíblia não reside na ausência de analogias para seus materiais, e sim nas interpretações e transformações destes que, entretanto, só podem ser captados adequadamente lançando-se um olhar para além da Bíblia. Isso será exposto brevemente a partir dos três estudos de caso mencionados.

A transposição da concepção assíria de contrato para Deus

Com o início da supremacia assíria no Oriente Próximo, que atingiu seu auge inicial em meados do século VIII a.C. e se manteve até o final do século VII, antes de retroceder diante dos neobabilônios, Israel e Judá ficaram sob a influência de uma grande potência imperial que exerceu uma pressão política, militar e, mais e mais, religiosa e cultural extraordinariamente grande. Os assírios podem ser considerados a primeira das potências que buscou decididamente o controle político, econômico e militar sobre o mundo antigo conhecido na época.

Nessa mesma época, o século VIII a.C., situa-se, segundo conhecimentos mais recentes, a primeira formação de um certo grau de estatalidade em Israel e Judá, de modo que, neste tocante, Israel e Judá se encontraram desde o início sob a influência assíria. Pode-se ir até um passo adiante: provavelmente foi a influência histórico-cultural de Assur que desencadeou o desenvolvimento que levou à estatalidade em Israel e Judá, que, por conseguinte, podem ser tidos como “estados secundários”¹¹. No caso do Reino do Norte, Israel, contudo, foi também a pressão militar vinda de Assur que levou, depois de poucas décadas, em 722 a.C., ao ocaso desse jovem Estado.¹² Mas, do ponto de vista da história das ideias, justamente essa catástrofe deve ter tido importância considerável: a reflexão sobre ela causou, em diversas áreas, uma formação intensiva de tradições. No Reino do Sul, Judá, foi então, no final do século VII, principalmente a formação e demarcação de uma identidade cultural e religiosa própria frente à potência assíria que se encontrava em declínio e, tradicionalmente, fazia uma propaganda intensiva que se refletiu na literatura contemporânea. Nessa época se formaram concepções decididamente antiassírias, que transpuseram as demonstra-

¹⁰ Cf. LEHMANN, Reinhard G. *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. Fribourg; Göttingen, 1994.

¹¹ KNAUF, Ernst-Axel. *Die Umwelt des Alten Testaments*. Stuttgart, 1994. p. 80.

¹² BECKING, Bob. *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*. Leiden, 1992.

ções de lealdade exigidas pelos assírios à relação com o próprio Deus.¹³ Neste tocante se deve mencionar especialmente o livro de Deuteronômio, que pode ser visto como uma recepção subversiva do sistema neoassírio de contratos ou tratados com vassalos.

Pode-se perceber isso na própria estrutura do Deuteronômio: ele consiste de uma introdução histórica, um corpo de leis e é concluído com o anúncio de bênção e maldição – dependendo de as estipulações contidas na parte principal serem cumpridas ou não. Essa estrutura corresponde aos contratos assírios com vassalos: se a potência assíria subjugava determinados povos, eles eram declarados vassalos e, substancialmente, obrigados a manter uma lealdade incondicional para com o rei assírio. Os vassalos leais recebiam a bênção do império, e os desleais se tornavam vítimas da máquina militar assíria.

E com o tema da lealdade já se menciona o ponto de vista decisivo, em termos de conteúdo, que define a assunção dessa concepção na Bíblia: também o livro de Deuteronômio exige uma lealdade incondicional, mas não ao rei assírio, e sim ao próprio Deus. Isso pode ser percebido com a maior clareza no chamado *Shma Israel* (“Ouve, Israel”) em Deuteronômio 6.4s: “Ouve, Israel: Javé, nosso Deus, é um Javé. Amarás, pois, Javé, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força”. Especialmente a exigência de “amar” a Deus tem uma conotação política no mundo do Antigo Oriente: “amar” não é um termo emocional, e sim político, que designa a submissão fiel. Assim, nos contratos assírios de vassalagem também aparece de modo proeminente a exigência de “amar” o rei da Assíria.¹⁴ O Deuteronômio afirma, em contraposição a isso, que essa forma de “amor”, de lealdade absoluta, cabe somente a Deus.

Por causa desses contatos, duas coisas ficam claras: por um lado, pode-se perceber que o livro de Deuteronômio com sua teologia é inspirado pela Assíria. Por outro lado, porém, deve-se constatar que essa influência é, ao mesmo tempo, acompanhada de uma reinterpretação fundamental: a relação contratual é transposta do rei assírio para o próprio Deus. Exige-se lealdade a ele, e não mais ao rei. Naturalmente, divindades também se fazem presentes nos contratos assírios, mas lá sempre como garantes, e nunca como partes do contrato. No livro de Deuteronômio essa questão é diferente: o Israel antigo reinterpreto a relação contratual, fazendo dela um contrato entre Deus e seu povo.¹⁵

O potencial subversivo desse processo é evidente: ele é profundamente crítico para com o Império Assírio. Em consonância com isso, é plausível supor que, historicamente, ele só tenha se tornado possível em uma época em que o próprio Império

¹³ Essa percepção, que conta atualmente com grande apoio, já foi defendida nos anos 60 e 70 do século XX por WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford, 1972, e outros. Quanto à discussão mais recente, cf., p. ex., STEYMANS, Hans Ulrich. *Deuteronomy 28 and Tell Tayinat*. *Verbum et Ecclesia*, v. 34, p. 1-13, 2013.

¹⁴ Cf. MORAN, William L. *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 25, p. 77-87, 1963.

¹⁵ Cf. OTTO, Eckart. *Treueid und Gesetz: Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts*. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, v. 2, p. 1-52, 1996.

Assírio já se encontrasse em declínio – portanto, na segunda metade do século VII a.C., antes de a capital, Nínive, ter caído em 622 a.C. – e não tivesse mais força para deter militarmente tais correntes dissidentes na periferia do império.

A avaliação teológica da interpretação imperial de Deus empreendida pelo livro de Deuteronômio pode ser posta de lado aqui, mas deve ser óbvio que ela tem ao menos traços ambivalentes. Mas ela é uma das mais elementares raízes do zelo religioso na história posterior do judaísmo, do cristianismo e do islã, que levou repetidamente adeptos dessas religiões a realizar, em dependência incondicional para com seu Deus, ações que decerto nem sempre resistem a uma avaliação crítica.

O surgimento do direito divino

Um dos componentes naturais da compreensão ocidental de direito é que o direito escrito é normativamente vinculante. Do ponto de vista histórico, contudo, particularmente com vistas à história do direito no Antigo Oriente e na Bíblia, é preciso constatar que as tradições jurídicas tinham primeiramente uma orientação mais descritiva e não apenas normativa, que elas não representavam diretrizes vinculantes, e sim subsídios para a resolução de questões jurídicas.¹⁶ É claro que, nas monarquias do Antigo Oriente, o rei era a instância legislativa última, e não um texto. Neste sentido, as coletâneas jurídicas do Antigo Oriente – Código de Hamurabi, Código de Lipit-Ishtar, Código de Ur-Nammu etc. – foram designadas de maneira equivocada pela pesquisa moderna como *códigos*, pois o termo *código*, em si, encerra a normatividade do que contém.

Seria mais correto designá-los como livros jurídicos que não oferecem uma cobertura completa da vida jurídica, mas descrevem, além de alguns casos gerais, também particularmente casos especiais complicados com base nos quais se pretende mostrar como a atividade jurisdicional pode se dar. O fato de esses textos não serem normativos por si mesmos pode ser percebido não só a partir de seu caráter eclético, mas também a partir da comparação com documentos processuais do Antigo Oriente que mostram que, às vezes, sentenças concretas podiam divergir claramente dos respectivos casos exemplares contidos nos livros jurídicos.

As coletâneas jurídicas na Bíblia Hebraica, que se encontram todas no Pentateuco, ainda mostram claramente em suas passagens mais antigas o enraizamento nessa tradição jurídica do Antigo Oriente. No chamado Código da Aliança (Êxodo 20-23) encontram-se compilações de preceitos jurídicos que regulamentam, de modo semelhante a seus equivalentes do Antigo Oriente, particularmente casos especiais e,

¹⁶ Cf. GREENGUS, Samuel. Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M. (Org.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Peabody, Mass., 2000. v. 2. p. 469-484; MANTHE, Ulrich (Org.). *Die Rechtskulturen der Antike: Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*. München, 2003.

como eles, decerto tinham sobretudo um caráter de orientação, e não de norma, na atividade jurisdicional.¹⁷

Ao mesmo tempo, porém, fica claro a partir das coletâneas jurídicas da Bíblia Hebraica que elas, *em sua forma presente, revisada redacionalmente*, distinguem-se fundamentalmente das do Antigo Oriente na medida em que estão redigidas como direito divino, e não como direito régio. Na Bíblia Hebraica, a instância legislativa é sempre Deus, e não o rei. Entre as questões incontestes na ciência bíblica está a percepção de que essa qualificação não se situa nos primórdios da história do direito da Bíblia Hebraica, mas só ocorreu paulatinamente por meio de revisões literariamente produtivas. Portanto ela não é inerente à substância textual das tradições jurídicas desde o início, mas foi acrescentada redacionalmente a ela aos poucos.¹⁸

Com a introdução e elaboração do direito divino na Bíblia Hebraica se dá, contudo, um passo importante: o direito assim configurado reivindica ser vinculante e normativo a partir de si mesmo. As razões disso podem ser identificadas historicamente. Por um lado, essa transferência de normatividade¹⁹ do rei para um corpo textual está enraizada na recepção subversiva – descrita na seção anterior – da teologia contratual neoassíria no Deuteronomio, dentro da qual o rei assírio foi substituído pelo Deus de Israel como soberano decisivo. Por outro lado, ela foi vigorosamente apoiada e ampliada pela perda do reinado próprio em Israel e Judá na sequência da conquista e destruição de Samaria em 722 a.C. pelos assírios e de Jerusalém em 587 a.C. pelos babilônios e – particularmente na sequência do segundo acontecimento – pela referência oposicional à tradição jurídica babilônica bastante ampla que via o rei como instância normativa por excelência. Com a eliminação do reinado se perdera em Israel, por assim dizer, a instância legislativa última. Encontrou-se uma substituição instalando a Deus na função de poder legislativo, que, porém – por razões compreensíveis –, não possui capacidades executivas concretas, não podendo, portanto, simplesmente fazer cumprir o direito instituído. Por isso não surpreende que o direito bíblico – depois de ascendido à condição de direito divino – disponha agora, em mais de 50% dos preceitos jurídicos, de admoestações e fundamentações que conclamam incisivamente a que as disposições jurídicas sejam cumpridas. Sem um poder executivo externo, a própria consciência jurídica precisa fazer com que o direito seja reconhecido e cumprido.

Entretanto, o surgimento do direito divino ainda foi acompanhado por um outro processo: um direito classificado como direito divino não podia simplesmente ser

¹⁷ Cf. HOUTMAN, Cornelis. *Das Bundesbuch: Ein Kommentar*. Leiden, 1997; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*. Berlin; New York, 1990.

¹⁸ Cf. OTTO, Eckart. „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...“: Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne. In: MEHLHAUSEN, Joachim (Org.). *Recht – Macht – Gerechtigkeit*. Gütersloh, 1998. p. 107-145; SCHMID, Konrad, Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context. In: DUBOVSKÝ, Peter et al. (Orgs.). *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*. Tübingen, 2016. p. 129-153.

¹⁹ Cf. OTTO, Eckart. Exkarnation ins Recht und Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel: Zu einem Vorschlag von Jan Assmann. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, v. 5, p. 99-110, 1999.

mudado ou até revogado, mas só interpretado e explicado. A partir do momento em que o direito bíblico passou a dispor dessa qualificação, praticamente não restou outro caminho senão fazer as atualizações – naturalmente necessárias – do direito por meio de uma exegese intrabíblica. A atualização interpretativa do direito bíblico pode ser atestada claramente em diversos sentidos, de modo particularmente incisivo, por um lado, na retomada do Código da Aliança (Êx 20-23) no livro de Deuteronômio²⁰ e, por outro, na retomada do Deuteronômio na Lei de Santidade (Lv 17-26) e de sua compensação com outros textos legais.²¹

Esse ponto é de importância decisiva para a tradição jurídica concebida como direito divino na Bíblia: ela é atribuída a Deus como autor e legislador, mas é, ao mesmo tempo, interpretada como condicionada pelo tempo, carente de atualização e passível de atualização. Pelo fato de que, no cânone bíblico, o texto e o comentário formam um conjunto, a dinâmica da interpretação já está implantada na própria Bíblia e tem, assim, ao menos o potencial de barrar desde o começo todo e qualquer fundamentalismo que poderia se derivar da concepção de direito divino e – como se pode, com facilidade, documentar historicamente – de fato se derivou dela.

Teocracia

Enquanto que a mais importante linha de recepção de elementos de tradições da potência assíria e babilônica no Israel da Antiguidade se caracterizavam por uma fundamental rejeição e subversão, pode-se observar o contrário disso no tocante ao Império Persa e sua supremacia sobre Israel. Os persas são vistos positivamente no Antigo Testamento. Assim, chama a atenção, por exemplo, o fato de que nos textos veterotestamentários não há um único oráculo sobre outros povos que se volte contra os persas. Essa circunstância se deve a que os persas, diferentemente dos impérios que os antecederam, praticavam uma política relativamente tolerante para com os povos que subjugavam e lhes concediam amplamente autonomia linguística, cultural, jurídica e cultural – decerto mais por causa da pura necessidade que as dimensões do império acarretavam do que a partir de reflexões (pré-)humanísticas.²²

Essa ideologia imperial persa de um Estado pacificado formado por muitos povos mediante conservação das respectivas particularidades culturais e religiosas, expressa, por exemplo, na inscrição de Behistun de Dario I (TUAT I, 419-450), que – como mostram as descobertas de sua versão aramaica em Elephantina – também circulava como texto didático, foi retomada e apropriada positivamente em diversas concepções da literatura da época do domínio persa no Antigo Testamento, como, por exemplo, no Escrito Sacerdotal ou em Crônicas.

²⁰ Cf. LEVINSON, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York, 1997.

²¹ Cf. NIHAN, Christophe. *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*. Tübingen, 2007.

²² Cf. FREI, Peter; KOCH, Klaus. *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 2. ed. Fribourg; Göttingen, 1996.

Esses escritos partem da premissa de que, com o domínio persa, a meta salutar da história de Javé com Israel – carregando nas tintas, nos moldes de uma “escatologia realizada”²³ – foi alcançada. Naturalmente, essa meta ainda precisa ser completada em diversos aspectos, mas basicamente a virada salvífica é tida como consumada. Essa posição não é, a rigor, outra coisa do que a recepção judaica da ideologia imperial oficial da Pérsia. Em Crônicas, leem-se Davi e Salomão em sua qualidade de iniciadores e construtores do templo praticamente como os modelos “proto-históricos” para Ciro e Dario, que, por um lado, possibilitaram a construção do templo (Ciro por meio de seu edito) e, por outro, mandaram executá-la (Dario).

Dentro da literatura contemporânea do Escrito Sacerdotal, essa imagem – inspirada pela época do domínio persa – de um mundo organizado se encontra na chamada tabela das nações em Gênesis 10, que descreve o repovoamento do mundo após o dilúvio (Gn 6-9). Ela dispõe de um refrão que descreve a ordem linguística e culturalmente diversificada do mundo:

Gênesis 10.5: [...] São estes os filhos de Jafé em suas terras, cada qual segundo sua língua, segundo seus clãs, em suas nações.

Gênesis 10.20: São estes os filhos de Cam segundo seus clãs, suas línguas, em suas terras, segundo suas nações.

Gênesis 10.31: São estes os filhos de Sem segundo seus clãs, suas línguas, em suas terras, segundo suas nações.

No marco dessa visão teocrática do mundo se situam também as designações conspícuas de soberanos estrangeiros como adoradores e até eleitos do Deus bíblico. Assim, por exemplo, o rei babilônico Nabucodonosor, que, afinal, destruiu Jerusalém e seu templo, é chamado de “servo” de Deus em Jeremias 25.9; 27.6; 43.10, e em Isaías 44.28 o rei persa Ciro é designado de “meu messias”.

Do ponto de vista histórico, isso é compreensível não antes do que contra o pano de fundo da época do domínio persa, em que se desenvolveu a noção de que Deus também pode lançar mão de reis estrangeiros para governar o mundo. Essa concepção “teocrática” pressupõe o desprendimento da religião do Israel antigo de um pensamento orientado pelo próprio Estado e reinado bem como da ampliação universalizante desse pensamento, que só estão dados a partir da época do domínio persa.

Avaliação

A religião não é apenas um fator que se faz presente na política, mas, inversamente, também se pode dizer que a política é um fator presente na religião. Isso se aplica com destaque para as fases historicamente perceptíveis da formação da história da religião veterotestamentária, em especial, que definiram duradouramente as decisões teológicas fundamentais e as formas de expressão do posterior judaísmo e cristianismo.

²³ *Realized eschatology* é um termo cunhado por DODD, Charles Harold. *The Parables of the Kingdom*. London, 1935. p. 51, que, porém, o relaciona com a pregação de Jesus.

Com vistas à percepção da Bíblia, essa circunstância deve ser inicialmente reconhecida e interpretada: do ponto de vista histórico, a Bíblia não é literatura de revelação, mas surgiu em um discurso muito próximo dos elementos do conhecimento e marcos de orientação das potências que na época eram relevantes em termos de história da cultura. Suas posições são contingentes do ponto de vista histórico e de conteúdo e devem ser avaliadas criticamente como tais. A teologia da Bíblia é, em partes específicas e efetivamente proeminentes, filha da política da época.

O que é particularmente digno de nota é que a religião bíblica, segundo as observações apresentadas, tem um cunho “imperial” em conteúdos substanciais de seus enunciados e noções – seja na rejeição do conteúdo, mas na assunção estrutural de concepções assírias ou babilônicas no âmbito contratual e jurídico, ou então na recepção positiva da ideologia política do Império Persa.

Do ponto de vista histórico, isso se deve inicialmente ao fato de que Deus, ao que tudo indica, foi concebido também no Israel antigo como *id quo maius cogitari nequit* (“aquilo em relação ao qual não se pode pensar nada maior”). Deve ser óbvio que, no mundo da Antiguidade, a instituição de um rei imperial se oferecia estruturalmente para a caracterização de uma concepção universal de Deus. Nas religiões monoteístas, particularmente em suas expressões ortodoxas, fundamentalistas e estritamente orientadas por uma Escritura, esse contexto interpretativo imperial se refletiu, às vezes, em estruturas ou formas de pensamento de cunho fortemente autoritário, que dificultam consideravelmente a possibilidade de negociação de alguns elementos tradicionais, mas relevantes para a política nessas religiões. “Antes, importa obedecer a Deus do que aos seres humanos” (At 5.29) – onde quer que esse argumento seja utilizado, ele tem suas raízes históricas últimas na história das ideias de cunho imperial do Israel antigo que marcou a ideia bíblica de Deus de diversas formas.

Seria, porém, um equívoco achar que essa tradição só merece e pode ser criticada. Em termos de conteúdo, essa descrição “imperial” de Deus acarreta, isto sim, uma ambivalência fundamental. Por um lado, Deus é, assim, o soberano incondicional a quem cabe obediência integral e em cujo nome se decide o que é verdadeiro e falso, mas, por outro lado, com isso também se relativiza fundamentalmente todo poder secular: o verdadeiro soberano do mundo é o próprio Deus, e todos os demais soberanos são apenas detentores indiretos de poder.

A mesma ambivalência caracteriza a interpretação da tradição jurídica do Antigo Testamento como direito divino. Por um lado, destaca-se com isso o caráter provisório de todo sistema jurídico secular, mas, por outro, dessa concepção resulta uma certa propensão à ideologia, pois naturalmente também o direito divino como tal é uma construção humana que pode se aproveitar dessa fachada metafísica.

É tarefa da crítica histórica da Bíblia esclarecer as condições de surgimento de concepções bíblicas como aliança, direito divino ou teocracia que se tornaram relevantes na história da interpretação, mas com isso submetê-las, ao mesmo tempo,

a uma crítica objetiva e adequada. “A verdadeira crítica do dogma é sua história”²⁴ – isso se aplica aos dogmas pós-bíblicos e também às posições da própria Bíblia. Neste sentido, contudo, o processo da crítica deve ser mantido aberto em termos de resultado: mesmo que ideias e dogmas avulsos tenham de cair, outras também poderão se reafirmar. Em regra, porém, haverá de se constatar que não são as ideias e dogmas como tais, mas suas interpretações que proporcionarão os pontos de vista decisivos para perceber se elas são de valor ou dano duradouro.²⁵

Referências

- ASSMANN, Jan. *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München, 2000.
- BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik: Die Lehre vom Wort Gottes – Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik I,2 §§ 16-18*. Studienausgabe. Zürich, 1993. v. 4.
- BECKING, Bob. *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*. Leiden, 1992.
- DODD, Charles Harold. *The Parables of the Kingdom*. London, 1935.
- FREI, Peter; KOCH, Klaus. *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 2. ed. Fribourg; Göttingen, 1996. (OBO, 337).
- GREENGUS, Samuel. Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia. In: SASSON, Jack M. (Org.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Peabody, Mass., 2000. v. 2.
- HOUTMAN, Cornelis. *Das Bundesbuch: Ein Kommentar*. Leiden, 1997. (DMOA 24).
- KNAUF, Ernst-Axel. *Die Umwelt des Alten Testaments*. Stuttgart, 1994.
- LEVINSON, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York, 1997.
- LÜDEMANN, Gerd; ÖZEN, Alf. Religionsgeschichtliche Schule. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: De Gruyter, 1997. v. 28, p. 618-624.
- MANTHE, Ulrich (Org.). *Die Rechtskulturen der Antike: Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*. München, 2003.
- MORAN, William L. The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 25, p. 77-87, 1963.
- NIHAN, Christophe. *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*. Tübingen, 2007. (FAT, II/25).
- OTTO, Eckart. „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...“: Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne. In: MEHLHAUSEN, Joachim (Org.). *Recht – Macht – Gerechtigkeit*. Gütersloh, 1998. (VWGTh, 14).
- OTTO, Eckart. Exkarnation ins Recht und Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel: Zu einem Vorschlag von Jan Assmann. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, v. 5, p. 99-110, 1999.
- OTTO, Eckart. Treueid und Gesetz: Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, v. 2, p. 1-52, 1996.

²⁴ STRAUSS, Daniel Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. Tübingen, 1840. v. 1.

²⁵ Quanto a isso, cf. SCHMID, Konrad. Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie. *Evangelische Theologie*, v. 77, p. 327-338, 2017.

SCHMID, Konrad. Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context. In: DUBOVSKÝ, Peter et al. (Orgs.). *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*. Tübingen, 2016. (FAT, 107).

_____. Anfänge politikförmiger Religion: Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen. In: LIEDHEGENER, Antonius et al. (Orgs.). *Religion – Wirtschaft – Politik: Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Zürich; Baden-Baden, 2011.

_____. Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie. *Evangelische Theologie*, v. 77, p. 327-338, 2017.

_____. *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung*. 2. ed. Darmstadt, 2014.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. ed. Berlin, 2004.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*. Berlin; New York, 1990. (BZAW, 188).

STEYMAN, Hans Ulrich. Deuteronomy 28 and Tell Tayinat. *Verbum et Ecclesia*, v. 34, p. 1-13, 2013.

STRAUSS, Daniel Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. Tübingen, 1840. v. 1.

WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford, 1972.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.2925>

ESBOÇO TEÓRICO PARA UMA SOCIOLOGIA DO MOVIMENTO DE JESUS A PARTIR DA TESE DE GERD THEISSEN¹

*Theoretical outline for a sociology of the movement of Jesus
from the thesis of Gerd Theissen*

Jorge Martins de Jesus²
Walter Ferreira Salles³

Resumo: O artigo apresenta uma introdução ao instrumental teórico científico de investigação do movimento de Jesus a partir da sociologia. Como forma de estratégia básica de investigação é utilizado o método qualitativo, o qual irá auxiliar na descrição da teoria e dos métodos empregados. Como método de abordagem e de coleta de dados é utilizado o método bibliográfico por meio de literatura especializada. Uma das hipóteses obtidas como resultado é de que o movimento de Jesus não foi somente um monumento à fé e explicável apenas do ponto de vista religioso, mas, antes, uma realidade histórica e socialmente situada, demonstrável por um modelo social aplicável. As discussões que disso resultam são de que uma sociologia do movimento de Jesus pode fornecer quatro pontos de vista importantes como análise: descrever o comportamento inter-humano típico do movimento e seu papel social, analisá-lo como um fenômeno coletivo, verificar as influências recíprocas entre o movimento e a sociedade e, finalmente, realizar uma análise das ideias e dos valores nos quais o movimento de Jesus refletiu sua situação social.

Palavras-chave: Sociologia. Religião e sociedade. Cristianismo. Movimento de Jesus. Teoria e Método.

Abstract: The article presents an introduction to the scientific theoretical instrument of investigation of the Jesus movement from Sociology. As a form of basic research strategy, the qualitative method is used, which will aid in the description of the theory and the methods employed. As method of approach and data collection, the bibliographic method is used through specialized literature. One of the hypotheses obtained as a result is that the Jesus movement was not only a monument to the faith and explicable only

¹ O artigo foi recebido em 15 de janeiro de 2017 e aprovado em 16 de janeiro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Contato: jorgemartinsdejesus@hotmail.com

³ Doutor em Teologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Contato: wfsalles@puc-campinas.edu.br

from the religious point of view, but rather a historical and socially situated reality, demonstrable by an applicable social model. The resulting discussions are that a sociology of the Jesus movement in a sociological perspective can provide four important points of view as an analysis: to describe the typical interhuman behavior of the movement and its social role, to analyze it as a collective phenomenon, to check the reciprocal influences between the movement and society and, finally, to carry out an analysis of the ideas and values in which the movement of Jesus reflected its social situation.

Keywords: Sociology. Religion and society. Christianity. Jesus movement. Theory and method.

Introdução

Este trabalho é fruto do interesse sobre os estudos dirigidos à história social dos escritos bíblicos. Uma história social dos escritos bíblicos situa-se dentro da trajetória da exegese histórico-social bíblica. Essa trajetória sugere uma divisão em quatro linhas de pesquisa: história sociodescritiva, socioquermática, sociocientífica e materialista. A linha de pesquisa adotada por Theissen e refletida nas páginas que seguem pertence à linha sociocientífica, a qual abrange, entre outros estudos, a antropologia cultural. Seu objeto inicial de pesquisa é o radicalismo itinerante praticado por líderes carismáticos durante o nascimento do cristianismo primitivo. Na Palestina daquele tempo, sociedade e religião dinamizavam a busca por uma transformação radical da realidade política, social e econômica que viviam. Nessa relação, fosse ela de troca ou de conflito, a sociedade ideal pressupunha uma religião. Tal afirmação afiança a ideia de que a religião é algo eminentemente social. Assim, a Sociologia da Religião ocupa-se em estudar como as instituições e organizações religiosas funcionam, sobretudo, em relação à criação de ações, espaços e estruturas organizacionais de troca entre sociedade e religião.

Um dos objetivos da Sociologia da Religião, próprio da Sociologia, é estudar o equilíbrio relativo entre a influência da sociedade no indivíduo, principalmente a partir da religião, e sua liberdade para agir e influenciar a sociedade. Como resultado, constatou-se que a religião pode ser liga social e impulso inovador, pode também intimidar e adaptar pessoas a um determinado *status quo*, mas também pode ajudá-las a agir com autonomia e ser criativas. Outro fator conclusivo é que, à medida que as tradições religiosas tradicionais perdem influência, a religiosidade parece ser canalizada em novas direções em uma série de novos movimentos religiosos. Todas essas funções sociais podem ser encontradas no cristianismo primitivo, em especial naquela responsável pelo desenvolvimento ou a recuperação do ideal de sociedade – a função social do reino de Deus, desenvolvida pelo movimento de Jesus. Ela determinou o objetivo de transformação da sociedade e até mesmo a transformação do mundo por meio da luta pela redistribuição de oportunidades e chances de vida pelo grupo. As páginas seguintes sugerem um esboço teórico introdutório capaz de analisar e entender o movimento de Jesus a partir do instrumental científico da Sociologia. Devido ao espaço e escopo do presente trabalho, não é possível esboçar uma teoria e um método de forma exaustiva, bem como

de questionar seus limites. A estratégia utilizada é antes um ensaio, uma tentativa de provocar outras pesquisas ou até mesmo refutações sobre esta. De qualquer modo, situa-se como análise aberta ao debate propriamente acadêmico.

Esboço teórico e metodologia

No campo das pesquisas sobre arte, cultura, política e religião de sociedades do passado, a sociologia científica, unida a outras correlatas, é capaz de oferecer instrumental teórico eficaz aos interessados pela pesquisa, principalmente sobre os aspectos epistemológico e metodológico da investigação. Resulta, assim, em uma abordagem criativa, sobretudo, quando aplicada, por exemplo, sobre as diversas camadas de estudos sedimentadas a respeito do cristianismo primitivo. Outros campos de pesquisa, como a história territorial, a cartografia e a arqueologia também têm desempenhado papel fundamental na análise do movimento de Jesus. Por meio dessas ciências, pode-se hoje, diz Theissen, opinar de forma mais segura sobre a região originária do movimento de Jesus, distinguir as diversas outras regiões e vincular a cada uma o pensamento helenista, filosófico ou religioso dominante. Importância deve ser dada também à Antropologia Cultural da Antiguidade, que, aplicada ao cristianismo primitivo, trouxe sensibilidade para antigos valores e normas gerais que são diferentes das conhecidas pela modernidade. Foi justamente esta última “que deu nível programático ao trabalho com modelos das modernas ciências sociais”⁴. Por meio delas, podem ser testados modelos de formação de grupos, formas de recrutamento, tipos de liderança sobre massas e outros diversos modelos de sistemas e de atitudes comportamentais, de forma que possam ser analisados a fundo os movimentos de renovação religiosa, como foi o movimento de Jesus.

Fundamental para uma investigação como essa é compreender o que é designado por movimento de Jesus. É a identificação sociorreligiosa dos primórdios dentro do judaísmo que formaram historicamente o primeiro círculo de seguidores de Jesus. É o que alguns pesquisadores identificaram como protocristianismo⁵. Além disso, o movimento de Jesus distingue-se, historicamente, do posterior cristianismo primitivo. Este último pode ser considerado um fenômeno já desenvolvido a partir do último terço do primeiro século, fora da palestina, consolidado como organização e que, até mesmo, sob certos aspectos, refreou o caráter carismático do movimento de Jesus.⁶ Geograficamente, o movimento de Jesus pode ser caracterizado como um fenômeno

⁴ THEISSEN, Gerd. *O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 40.

⁵ O conceito de protocristianismo é utilizado por pesquisadores como Ekkehard e Wolfgang Stegemann. Segundo eles, o termo refere-se a diversos fenômenos do seguimento de Jesus que geográfica e temporalmente cobrem um período que compreende a protocomunidade de Jerusalém, as comunidades da Judeia – assim chamadas por Paulo – e as comunidades messiânicas na terra de Israel no período após a destruição do segundo templo. Para mais detalhes, ver a introdução que eles apresentam ao tema. STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. p. 13-16.

⁶ THEISSEN, 2008, p. 14.

religioso próprio das regiões da Palestina e da Síria, limitando-se como um movimento de renovação religiosa apenas no âmbito intrajudaico. Em termos sociológicos – e esse é o principal foco aqui –, o uso do termo *movimento* dá o verdadeiro tom à prática, ao ensino e à vivência de Jesus junto à primeira comunidade de discípulos. Isso porque a ideia de *movimento*, sociologicamente, estrutura-se como uma tentativa coletiva de alcançar um objetivo comum, por meio de ações populares e fora das instituições estabelecidas. Assim, pode-se dizer, de forma concisa, que o movimento de Jesus foi um movimento intrajudaico de renovação religiosa, desencadeado por Jesus no âmbito popular sírio-palestino, o qual floresceu entre 30 e 70 d.C.

Além da definição de conceitos, a possibilidade de uma sociologia do movimento de Jesus depende do uso de fontes e das afirmações sociologicamente relevantes nelas contidas. Nisso, dois desafios logo se apresentam: 1) o material das fontes do cristianismo primitivo que descrevem o movimento de Jesus é esparso e esquivo; 2) essas fontes não objetivavam em sua composição original comunicar realidades sociológicas. Sendo assim: “Todos os dados sociológicos têm de ser penosamente desvendados”⁷. Para isso, três métodos de inferência podem servir como matriz metodológica: 1) métodos de inferência construtivos; 2) métodos de inferência analíticos; 3) e métodos de inferência comparativos.

Pelo método de inferência construtivo, todas as declarações de teor sociológico que fornecem dados prosopográficos, como os de origem, propriedade e condição social de indivíduos, ou dados sociográficos sobre programas, formas organizadas e modos de comportamento de grupos inteiros, são apreciadas de forma crítica. Pelo método de inferência analítico, os textos que, implicitamente, lançam luz sobre dados sociológicos são examinados em detalhes. Textos contendo normas e regras, declarações sobre episódios isolados, conflitos entre grupos, bem como a linguagem e formas literárias contidas nesses textos “permitem depreender um certo mundo social”⁸. Finalmente, pelo método de inferência comparativo, é possível a comparação do movimento de Jesus com outros movimentos análogos, seja no contexto daquela época, seja em outras culturas. Além de dedicar atenção especial aos movimentos de renovação intrajudaicos, paralelos ao movimento de Jesus, realizando assim uma comparação intercultural, Gerd Theissen dedica-se também a comparar o movimento de Jesus com, por exemplo, movimentos milenaristas de outras culturas. Seja qual for o método, os textos produzidos pelo cristianismo primitivo são de vital importância para a análise. São resultados do agir humano, que ultrapassam os limites do código escrito para nos atingir, razão pela qual, além do dever de serem compreendidos no contexto do agir, devem também ser compreendidos no contexto do sofrer das pessoas. “São janelas pelas quais pode-se [sic] ver o cenário vivencial que deu vida àquele texto.”⁹

⁷ THEISSEN, 2008, p. 24.

⁸ THEISSEN, 2008, p. 26.

⁹ THEISSEN, 2008, p. 28.

Análise de caso: uma sociologia da ideia de reino de Deus vivenciada pelo movimento de Jesus

Como um pequeno exemplo de investigação, levando-se em conta um pouco do que foi exposto acima, será verificada, concisamente, a possível função social do reino de Deus desenvolvida a partir do movimento de Jesus. Antes, é oportuno expor o significado que se pretende com a expressão *função social*. Função social foi o termo utilizado pelo sociólogo Émile Durkheim (1858-1917) em suas Regras do Método Sociológico para explicar um fenômeno social a partir do papel que esse fenômeno desempenha e a função que cumpre no organismo social que o desenvolve. Mais como um método de interpretação do que de investigação, o conceito define que a vida em sociedade acontece mediante o papel, isto é, a função desempenhada por cada grupo ou instituição que a compõe. Com essa função, a sociedade é compreendida como uma grande e complexa estrutura de agentes que, por meio de ações e reações sociais inter-relacionadas, formam um sistema organizado de atividades cuja operação assemelha-se a um organismo vivo. O papel de cada agente, grupo ou instituição nesse todo é compreendido simultaneamente como funções a serem realizadas. A partir de tal entendimento, pode-se frisar que, além de necessárias, as funções sociais na religião são importantes meios à sua manutenção, legitimação e integração no mundo. Os sujeitos religiosos de uma dada religião não esperam hoje, como também já não esperavam na Palestina do século I, somente serem livres de uma condenação eterna, de terem consolo na solidão ou de meios contingentes aos flagelos existenciais. Eles querem também agora, como no passado, assumir uma postura social diante da existência. Querem que a religião também forneça “justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes”¹⁰.

Essa afirmação enquadra-se consideravelmente na experiência das primeiras comunidades cristãs no primeiro século. Segundo a análise feita por Theissen, o movimento de Jesus surgiu de uma crise da sociedade judaico-palestina devido às transformações e tensões sociais ocasionadas como reação à contracultura helenista. Ao contrário de outros movimentos de resistência da época, o movimento de Jesus reagiu a essa crise com ações revolucionárias no âmbito dos valores morais, éticos e sociais e não no âmbito do poder e da violência, como faziam os movimentos de banditismo social.¹¹ Com essa atitude, o movimento “Contrapôs à realidade de fato sua visão do

¹⁰ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 48.

¹¹ Segundo Eric Hobsbawm, o termo *banditismo social* refere-se a um fenômeno social originário de sociedades baseadas na agricultura e de economias pastoris, nas quais há uma enorme quantidade de camponeses e trabalhadores sem terras sendo governados, oprimidos ou explorados por representantes de outra classe social. Esse banditismo manifestava-se basicamente de três maneiras: pelo ladrão nobre, pelas unidades de resistência na forma de guerrilha e pelo vingador que procurava espalhar o terror (HOBSBAWM, Eric. *Bandidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1967. p. 13). Para uma análise do conceito de banditismo social aplicado aos estudos acerca do Jesus histórico e de seu movimento, ver o cap. 9, *Bandido e Messias*, de Dominic Crossan (CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês*

reino de Deus, e à luta pelo poder suas estratégias não-violentas¹², resultando, assim, em uma revolução de valores e não de poder.

Para realizar essa revolução, o movimento de Jesus utilizou uma estratégia de revolução carismática. Theissen explica que carisma “é o dom de exercer autoridade sem se apoiar em instituições e papéis pré-estabelecidos”¹³. Ele chega a essa conclusão a partir da sociologia da religião de Max Weber. Segundo o sociólogo, carisma designa a qualidade de uma personalidade considerada fora do cotidiano, em razão da qual é avaliada como dotada de forças ou qualidades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou pelo menos extracotidianas. Ainda, segundo Weber, Jesus é um dos modelos ideais de carisma¹⁴.

É importante saber que, com frequência, os carismáticos rompiam com as expectativas de papéis que lhes eram impostos, entrando em conflito direto com as instituições que tinham por função regulamentar comportamentos e distribuir posições na época, como, por exemplo, a religião. Os carismáticos faziam isso contrapondo como inabaláveis suas convicções aos valores vigentes da época, abalando a legitimidade desses últimos. Essa contraposição de valores foi estrategicamente vivenciada pelo movimento de Jesus. Os textos judaicos da tradição judaica pós-exílica e helenista, por exemplo, convergiam em grande parte para demonstrar que o reinado de Deus seria manifesto quando imposto pela vitória sobre os inimigos de Israel (Is 24.22; Zc 14.9; 1QM 6,6 [*Milhamah* – manuscrito da Guerra]; Ass 10.1ss [Ascensão de Moisés]). Ao invés disso, para o movimento de Jesus, o reinado de Deus estava ligado a concepções de política interna e familiar. Pessoas do povo simples, como os discípulos (Lc 22.28ss), poderiam fazer parte do governo e julgar as tribos de Israel; pessoas pobres, famintas e devedoras teriam uma vida farta; também a distribuição de bens seria em favor dos fracos, pois era a eles a quem estava garantida a posse de terra (Mt 5.5s).

No reinado de Deus projetado pelo movimento de Jesus, todos teriam acesso à distribuição de oportunidades de vida, fossem pobres, impotentes ou marginalizados. Theissen destaca que os sonhos do movimento de Jesus de um reinado de Deus “não são sonhos de sacerdotes, eruditos das escrituras e poderosos”¹⁵. Nos sonhos projetados pelo movimento de Jesus, foram as expectativas de tradição popular que balizaram o caminho para o reinado de Deus. Deram início, assim, à utopia. Antes, é importante

judeu do mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 203-259); como também a análise sobre *Bandidos, Profetas e Messias* de Richard A. Horsley e J. S. Hanson, (HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995).

¹² THEISSEN, 2008, p. 351.

¹³ THEISSEN, 2008, p. 45.

¹⁴ A partir do carisma, a sociedade vê no indivíduo, ou no grupo, uma pessoa enviada por Deus, o que geralmente nas sociedades pré-industriais era entendido como potencialidade a um líder. Além disso, é característico que o corpo administrativo do senhor carismático seja selecionado segundo critérios carismáticos, ou seja, não existe instalação, eleição ou deposição, apenas a convocação segundo a inspiração do líder. Os discípulos vivem com o líder carismático em comunismo de amor por meio de doações ou patrocínio. Importante elemento presente em um domínio carismático é também a frase: “Está escrito – Eu porém vos digo”. Todas essas considerações foram introduzidas antes de Weber por R. Sohm, o qual, pelos estudos sobre o Novo Testamento, propôs que no cristianismo primitivo cada membro da igreja tivesse um carisma. THEISSEN, 2008, p. 45-46.

¹⁵ THEISSEN, 2008, p. 358.

resgatar o significado desse conceito quando aplicado às sociedades. Quando as políticas e formas de governos fazem com que se perca qualquer esperança no mundo ou na sociedade em que se vive, gesta-se, então, a busca por um outro mundo, o mundo de uma sociedade melhor, uma sociedade ideal. Nasce, assim, a utopia. Além de ser desejo essencialmente social e de crítica política, também é aspiração religiosa. Durante o período de ação do movimento de Jesus, o ideal político e religioso do imaginário popular buscava alcançar a emancipação da tirania estrangeira, a paz e a ordem no país, a ascensão de governantes justos, a fertilidade do solo e o direito da terra para todos, ou seja, uma utopia social própria de uma nação agrária. Além disso, almejavam uma grande celebração em família, pois alimento e fraternidade eram de que mais necessitavam. Esperava-se, assim, um reinado de Deus em que se pudesse comer e beber (Lc 6.20ss; Mc 14.25). A imagem de reinado de Deus exposta pelo movimento de Jesus era de “[...] uma festa em família para aqueles que não têm família”¹⁶.

No reino de Deus projetado pelo movimento de Jesus, noções da vida familiar e da prática de poder deveriam estar conciliadas. O reino de Deus seria um reinado de pessoas simples cujo principado seria notado, por exemplo, na pessoa e nos cuidados de um pai. A oração do Pai-Nosso ensinada por Jesus, ao dizer “Pai [...] que o teu reinado venha”¹⁷, adquiria uma função pedagógica. Ainda assim, a pregação do reinado de Deus feita pelo movimento de Jesus não colocava entre parênteses os valores da elite, pelo contrário, abordava também noções de distribuição de poder, de prestígio, de posses e de educação. O movimento de Jesus assinalou vários conselhos sobre como lidar com esses bens. Ao mesmo tempo em que criticava os ricos e poderosos, também encorajava pessoas humildes a adotar atitudes da elite. Com isso, é uma hipótese de que o movimento de Jesus, como fenômeno religioso de transformação social, defendeu uma transferência descendente de valores, isto é, a transferência de valores da classe alta às classes mais baixas e não a total abolição dos valores das classes mais altas.

Na luta por distribuição de poder ou de chances de vida sempre estão em jogo bens objetivos como poder, prestígio, riqueza e educação. Segundo Theissen, não foi por acaso que tais temas foram precisamente associados ao reinado de Deus pelo movimento de Jesus em contraposição aos reinados vigentes à época. Nesse sentido, o movimento de Jesus combinava a crítica severa ao exercício do poder ao mesmo tempo em que encorajava seus discípulos à apropriação do mesmo poder, desde que seus seguidores fizessem o que os governantes deveriam fazer e não faziam: construir a paz e reconciliar seus inimigos. Isso representava uma revolução de valores: pessoas afastadas do poder demandavam concretizar o que os soberanos apenas haviam prometido. No processo revolucionário desencadeado pelo movimento de Jesus, pessoas simples deveriam apropriar-se dos valores das camadas mais altas e ser capazes de colocá-los em prática em favor da vida em coletividade, não de forma seletiva e ex-

¹⁶ THEISSEN, 2008, p. 359.

¹⁷ Aqui utilizo a tradução literal do grego disponibilizada pela Bíblia de Tradução Ecumênica Brasileira (TEB).

cludente, marginal àqueles que não os possuíssem, mas, antes, de forma inclusiva e integralizadora.

Análogo às formas de comportamento associadas ao poder, o movimento de Jesus também propôs uma revolução na maneira de lidar com os bens materiais. Para ele, gente humilde deveria lidar com sua impotência e pobreza como se agisse em papéis conhecidos e praticados somente pela aristocracia da época, pois, desta última esperavam-se ações como generosidade, liberalidade e perdão de dívidas. Para muitos ricos da época, como César, a generosidade nas doações representava, tão somente, importante meio de se obter lealdade. A tradição da “moeda da viúva pobre”, desenvolvida pelo movimento de Jesus, mostrava algo novo: “as doações dos pobres valem mais que as doações dos ricos”¹⁸.

O perdão das dívidas naquele período era atributo somente conhecido a partir de reis e deuses (cf. oração do Pai-Nosso). Por meio de parábolas como a do devedor implacável (Mt 18.23ss), o movimento de Jesus encorajava seus seguidores a observar o exemplo da generosidade do rei, conforme na parábola e a perdoar as dívidas das pessoas independentemente do valor emprestado. Esse ensino foi posteriormente consolidado na tradição do Evangelho de Lucas: “[...] fazei o bem e emprestai sem esperar a devolução de nada” (Lc 6.35). Tal proposta ganhou um tom ainda mais revolucionário quando comparada às circunstâncias em que viviam os interlocutores do movimento de Jesus, pois eles não eram como os ricos da época, que emprestavam e nada lhes faltava. Antes, eram pessoas que emprestavam do necessário ao próprio sustento cotidiano. Ainda assim, eram encorajados a assumir atributos das camadas da elite ao praticarem a doação, o perdão das dívidas e o empréstimo daquilo que possuíam em mãos, mesmo que precariamente.

Em relação às formas de conduta relacionadas à educação, o movimento de Jesus buscou tornar a sabedoria acessível para todos os que dela estavam excluídos. Segundo Theissen, aspectos como educação, sabedoria e *status* social formavam uma só unidade. Essa era uma realidade bem presente nos textos da época. No livro de Jesus Ben Sira (conhecido pela tradição judaica como Sirácida e pela tradição cristã como Eclesiástico), escrito por volta de 163 a 167 a.C., afirma-se que a pessoa sábia era quem desempenhava funções entre os grandes e quem se fazia presente entre os chefes (Sirácida 38,24). Essa característica de sabedoria já era presente desde Aristóteles, uma sabedoria que excluía de seus agentes todos que exerciam algum trabalho braçal: camponeses, construtores, ferreiros, oleiros. Naquela realidade educacional, o próprio Jesus, um carpinteiro, estava excluído do direito de acesso à sabedoria. Os contemporâneos de Jesus, entretanto, reconheciam que nele a sabedoria rompia barreiras de *status*. Segundo a tradição de Marcos, eles se admiravam com ele, dizendo: “Donde lhe vem isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada? Não é ele o carpinteiro?” (Mc 6.2-3). Assim, “esse mestre de sabedoria, vindo do povo, dirigia-se a todos os trabalhadores braçais que o

¹⁸ THEISSEN, 2008, p. 367.

Sirácida tentava excluir¹⁹. Novamente, o movimento de Jesus realizava a partir do povo o que as camadas instruídas no poder haviam fracassado.

Para o movimento de Jesus, o amor ao próximo significava uma síntese de atitudes pró-sociais, que implicava fundamentalmente a superação das diferenças de *status*. A troca de posição como substituição dos primeiros pelos últimos (Mc 10.3) e a questão de humilhar e exaltar (Lc 14.11) é uma das tradições que o movimento fundou para encorajar a opção voluntária por uma posição de servo e, com isso, uma valorização da humildade. Tal postura chocava-se de modo direto com o antigo código de honra largamente utilizado nas sociedades mediterrâneas e bem exposto na sociedade judaico-palestinese. Por tal código, defendia-se a todo custo o *status* e as posições de poder. De forma revolucionária, o comportamento comunitário dos discípulos deveria ser imagem e prática de contraste com o domínio político: “entre os discípulos, deveria ter autoridade aquele que estivesse disposto a ser servo e escravo de todos”²⁰.

A humildade era assim valorizada como renúncia ao *status* e como crítica ao domínio desumano. Além da humildade como valor do povo simples, o movimento de Jesus soube também combiná-la como ideal que deveria ser também utilizado no âmbito aristocrático. A partir da própria pessoa de Jesus, a humildade foi apresentada como *imitatio* do Senhor do universo, que voluntariamente renuncia seu *status* e desce até os seres humanos para servi-los. Com isso – e unida ao amor ao próximo –, a humildade também era válida como princípio a ser seguido pelas camadas mais altas: todos os chefes e governantes deveriam seguir o exemplo de Jesus em suas atribuições.

Já as ações simbólicas de Jesus e de seu movimento demonstraram a nova visão de reinado de Deus em relação a conflitos políticos. Apesar de Jesus e de seu movimento não terem exercido, de fato, nenhuma política de poder, eles realizaram uma crítica ao poder pelas ações denominadas por Theissen de político-simbólicas. Não há dúvidas de que Jesus e seu movimento dominavam a linguagem e ações simbólicas e que o aumento delas à época não foi por acaso. De um lado, as casas de Herodes e de Pilatos tencionavam conduzir a sociedade judaica cautelosamente a aceitar os símbolos do mundo greco-romano; por exemplo, por símbolos culturais gentílicos e as imagens do imperador postas em Jerusalém. De outro lado, grupos judaicos de oposição e de cunho profético protestavam com outras imagens simbólicas: o batismo como purificação de todos os pecados e, principalmente, purificação da contaminação gentílica.²¹ O movimento de Jesus também utilizou o símbolo do batismo, porém como crítica ao templo. Enquanto no templo havia os ritos de expiação e purificação de pecados, o movimento de Jesus, em contraposição, ensinava que somente por meio do batismo, pela fé em Jesus e em suas ações, é que seria possível o perdão de pecados, desconsiderando, assim, a eficácia do templo.

¹⁹ THEISSEN, 2008, p. 369.

²⁰ THEISSEN, 2008, p. 381.

²¹ THEISSEN, 2008.

Considerações finais

O crescente número de estudos acerca da relação recíproca entre religião e sociedade no processo de evolução, desenvolvimento e reinvenção de ambas, mostra uma temática quase inesgotável das abordagens e dos resultados que podem ser obtidos. Vale lembrar que não somente as áreas de saber religioso como a Teologia, as Ciências da Religião ou a História das Religiões, foram responsáveis por elaborar estudos que explicassem essa relação. Também áreas como a Filosofia, a Antropologia, a História e, principalmente, a Sociologia, produziram um vasto material de estudos que ainda não foi exaurido. Alguns desses estudos, sobretudo da relação entre modernidade e religião, identificaram que em certos períodos da história a religião foi o fator decisivo na construção das sociedades, com resultados dos mais variados até o presente.

Com relação à sociedade, o esboço teórico mostrou a importância que um símbolo religioso, como o reino de Deus, por meio da função social que lhe é atribuída, pode adquirir, determinando ou ao menos influenciando consideravelmente a estrutura social. Quanto a considerações de nível propriamente religioso, é importante ressaltar diante de um estudo como esse o papel que a religião tem em quase todos os âmbitos da vida em sociedade. Marginalizar a religião ou circunscrever seu raio de ação apenas ao alcance individual ou coletivo de seus grupos redundaria com certeza em perdas e fragmentação da própria sociedade, pois ambas infundem reciprocamente valores na trajetória de seu desenvolvimento. Foi visto que o movimento de Jesus atuou como fenômeno religioso de transformação social. Para isso, defendeu uma revolução de valores, pela qual se redistribuíam valores imateriais. Preponderante no movimento foi sua proposta de solução de conflitos pela não violência, mas por formas político-simbólicas. Talvez por isso seu projeto de transformação sobreviveu por tanto tempo na história das sociedades.

Ademais, uma análise sociológica como esta aplicada ao movimento de Jesus mostra como o arquétipo de mundo a partir da ideia e visão de reino de Deus torna-se uma ferramenta poderosa de ação e estrutura social. É poderosa em seu papel de projeção e construção de uma imagem ideal de civilização e sociedade. De forma que sua aplicação em forma de proposta à sociedade é, além de múltipla em sentido, variável e criativa. Graças ao seu poder simbólico com sua força polissêmica de sentidos, pela qual mantém sempre uma reserva de significações. Contudo, sua relação positiva e recíproca com a sociedade se valida a partir da função social que o símbolo religioso desempenha. Tudo depende de como são manipulados o símbolo e sua função social pela religião. De qualquer forma, o complexo religioso resultante é altamente incisivo na sociedade. Este ensaio ofereceu, além das discussões já apresentadas, a proposta de formas criativas e atualizadas de estudos que podem ser aplicadas à atualidade de uma determinada tradição religiosa por meio do emprego de instrumental teórico científico da Sociologia. As aberturas, tanto do religioso como da sociedade, no caso brasileiro, são várias.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- HOBSBAWM, Eric. *Bandidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1967.
- HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- STEGEMANN, Ekkehard W. Pluralismo religioso na terra de Israel no período helenístico-romano. In: STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. Cap. 3, p. 164-216.
- THEISSEN, Gerd. *O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. São Paulo: Loyola, 2008.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3112>

LIBERDADE, RELAÇÃO, PERTENÇA E DOM NA FAMÍLIA: CONTRIBUIÇÕES DA SOCIOLOGIA DE PIERPAOLO DONATI E DA FILOSOFIA DE FRANCESCO BOTTURI¹

*Freedom, relationship, belonging and self-giving within family:
contributions of Pierpaolo Donati's Sociology and Francesco Botturi's Philosophy*

Rafael Cerqueira Fornasier²

Resumo: Por meio de uma revisão de literatura de algumas obras da sociologia relacional de Pierpaolo Donati e da antropologia filosófica de Francesco Botturi, o presente artigo, articulando o pensamento dos dois autores, desenvolve uma reflexão que aparenta não ser lugar comum na reflexão científica atual no que diz respeito à noção de liberdade, autonomia e pertença, bem como à percepção do dom e da gratuidade nas relações humanas em contexto familiar, em vista de oferecer uma contribuição para os estudos teológicos e interdisciplinares. Tal reflexão se faz em contexto de relações familiares por ser o âmbito das relações primárias em sociedade. Na perspectiva do agir em, com e por meio da família, como lugar privilegiado de epifania do sujeito agente, o tema da articulação entre liberdade e autonomia dos sujeitos é abordado segundo a noção de *liberdade em relação*.

Palavras-chave: Liberdade. Relação. Pertença. Dom. Família.

Abstract: Through a literature review of some works of the relational sociology of Pierpaolo Donati and the philosophical anthropology of Francesco Botturi, this article, articulating the thoughts of the two authors, develops a reflection that seems not to be common place in the current scientific reflection, concerning the notion of freedom, autonomy and belonging, as well as the perception of self-giving and gratuity in human relations in family context, in order to offer a contribution to the theological and interdisciplinary studies. Such reflection is made in the context of family relationships because it is the scope of primary relations in society. In the perspective of acting in, with, and through the family, as the privileged place of the agent's epiphany, the subject of the articulation between freedom and autonomy of the persons is approached according to the notion of *freedom in relation*.

Keywords: Liberty. Relationship. Belongness. Self-giving. Family

¹ O artigo foi recebido em 30 de agosto de 2017 e aprovado em 06 de junho de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia com Especialização em Ciências do Matrimônio e da Família. Professor do PPG em Família na Sociedade contemporânea e do Curso de Teologia da Universidade Católica do Salvador-BA, Brasil. Contato: rafael.fornasier@pro.ucsal.br

Introdução

A ação em Francesco Botturi é entendida como “lugar de nascimento do humano”³, com “um significado epifânico”⁴ do sujeito, uma realidade que é “lugar de manifestação fenomenológica e de realização ontológica do ser-pessoa”⁵. O conceito de liberdade está nisso implicado como *liberdade relacional*, a qual pretendemos aqui retomar, em particular no que concerne à liberdade vivida no âmbito das (rel)ações familiares. No entanto, não se trata de retomar esse conceito tal e qual foi desenvolvido por Botturi, mas, antes, deixando-nos iluminar por aquele e com o auxílio da sociologia relacional de Pierpaolo Donati pensar a liberdade a partir da experiência humana em sociedade em vista da família e na família. A liberdade pensada somente e de modo absoluto parece ser hoje presa fácil para a fome do individualismo contemporâneo em todas as suas facetas (econômica, jurídica, política etc.).

O fazer família, o agir em, a partir e em função da família aparenta colocar a humanidade em uma situação paradoxal no que diz respeito à liberdade da pessoa, na medida em que tal liberdade tende, na atualidade, a se desprender da ou a não reconhecer a necessidade relacional do sujeito para gerar-se a si mesmo e, por conseguinte, diminuir o campo de ação em função da responsabilidade que vincula os sujeitos entre si em suas decisões, por meio de sua autodeterminação do agir voluntário. Desde tempos remotos, a família pôde ser interpretada, segundo certas leituras do seu fenômeno, como geradora de vícios, como uma entidade que dificultaria a plena igualdade de direitos de seus membros e o exercício da *absoluta* liberdade dos mesmos. Todavia, o estudo que é aqui realizado, em chave sociológica e antropológica, nos autoriza a não somente afirmar o contrário a respeito de tais teses, mas nos dá a ocasião de aprofundar certos conceitos ligados à realização do ser humano em íntima relação com o fenômeno familiar. Trata-se de pensar a insubstituível contribuição da família ao conhecimento do ser humano sobre si mesmo e, conseqüentemente, do favorecimento da sua plena realização.

Família, lugar da liberdade sem independência⁶

A relação familiar suscita, inegavelmente, a questão da dependência de outros, pois, segundo Donati, ela é uma “relação de pertença”, na qual o amor conjugal e a abertura à geração significam assumir um projeto de vida para o outro; ou, para o dizer

³ BOTTURI, Francesco. *La generazione del bene: Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e Pensiero, 2009. p. 249.

⁴ BOTTURI, 2009, p. 251.

⁵ BOTTURI, 2009, p. 251. Em suas reflexões sobre o agir humano, Botturi retoma a ideia de A. Gehlen segundo a qual o “homem é um ser que age”. Cf. BOTTURI, Francesco. *Prospettiva dell'azione e figura del bene*. Milano: Vita e Pensiero, 2008. p. 23.

⁶ Inspiramo-nos aqui na expressão “liberté sans indépendance” de Fabrice Hadjadj aplicada à família. Cf. HADJADJ, Fabrice. *Qu'est-ce qu'une famille?: Suivi de la transcendance en culottes*. Paris: Salvator, 2014. p. 43.

com Pedro Morandé, na família se desenvolve um espaço constituído por um *vínculo de pertença* entre os seus membros.⁷ Essa é uma concepção de difícil aceitação na atual compreensão e vivência da liberdade, em particular no que concerne aos vínculos familiares. Contudo, a família continua sendo esse espaço onde a convivência com a diferença é colocada à prova⁸, onde a noção de pertença é elemento basilar, nos antípodas de uma experiência de convívio de tipo “pensão”, própria da convivência individualista que caracteriza o consumo das relações sem vínculos.

A *liberdade como relação* de Botturi sugere um aprofundamento em perspectiva antropológica da noção de pertença ou dependência, que hoje em dia se coloca de modo premente quando se trata do tema da escolha do sujeito em relação ao fazer, viver e agir em família e, ao mesmo tempo, de perceber as implicações sociais para a pessoa e para a própria sociedade. Com efeito, a escolha de gerar vínculos – e vínculos duradouros – com um cônjuge e eventuais filhos surge no campo de estudos da liberdade, com frequência, como limitadora da liberdade e da autonomia das pessoas. Uma ideia de realização pessoal acaba passando por cima do bem comum e da justa compreensão de realização na comunhão de pessoas, em que liberdade e autonomia são colocadas respectivamente em oposição à responsabilidade e à dependência.

A liberdade não raramente é assumida num sentido negativo, como sendo liberdade absoluta ou ausência de vínculos, de condicionamentos, de obrigações; ela é anômica, independente, indeterminada, ou seja, o oposto de uma liberdade que, de fato, tem sempre um conteúdo e um direcionamento em vista da realização de relacionamentos sociais de pertença estáveis, entre eles os da família. Isso incorre em sérias consequências para a pessoa e para a sociedade pelo fato de os vínculos serem desfeitos e refeitos ao bel-prazer.⁹ Nesse sentido, torna-se difícil integrar e admitir uma ideia de pertença entre sujeitos livres e autônomos, ou mesmo admitir que possa existir uma realização do ser humano que deva passar necessariamente através de vínculos que envolvem ao mesmo tempo a liberdade, a autonomia, mas igualmente a dependência¹⁰, a responsabilidade, a pertença ao outro por meio da autodeterminação do sujeito agente.

⁷ MORANDÉ, Pedro. *Persona, matrimonio y familia*. Lecturas Escogidas. Chile: Universidad Católica de Chile, 1994. p. 30.

⁸ RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*: Trois études. Paris: Gallimard, 2004.

⁹ DONATI, Pierpaolo. Società liquida: la vera libertà ha bisogno di una direzione, 2008. Disponível em: <<http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2008/9/25/SOCIETA-LIQUIDA-Donati-la-vera-liberta-ha-bisogno-di-una-direzione/5913/>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

¹⁰ A esse respeito, são de grande pertinência as reflexões de MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. Chigago: Open Court, 1999. p 1-9, sobre a relação entre vulnerabilidade e aflição, de um lado, e a dependência a outros, de outro.

Liberdade, relação e pertença

Sem nos determos longamente sobre a *ontologia dialética da liberdade* em Botturi¹¹, é importante adentrar sucintamente sua compreensão de autonomia, colocada em articulação com a “necessidade intrínseca que a liberdade tem de outra liberdade”¹², ou ainda – o que nos autoriza a insistir no tema da pertença – manter a necessidade de que, na base da relação entre liberdades, encontra-se “uma *ontologia da participação*”¹³, a fim de que haja um instituir-se da própria liberdade por meio do reconhecimento. Em Botturi, a noção de *pertença* se faz presente no contexto da relação entre liberdades e a geracionalidade, por meio do reconhecimento que disso provém, e também do fato de que a liberdade está sempre em “simbiose inevitável com a necessidade”¹⁴, num processo relacional de afirmação da própria pessoa.

A autonomia da liberdade é pensada não “como autonomia da individual liberdade anárquica, mas como autonomia da universal razão prática”¹⁵, à qual a liberdade está vinculada. Botturi pensa a autonomia da liberdade no âmbito de uma liberdade transcendental, distinta da possibilidade de escolha ou do livre-arbítrio. Essa distinção, retomada de Kant, fundamenta a autodeterminação da liberdade, que “é exercício da *independência* da ação dos seus antecedentes e da representação dos seus consequentes: enquanto a liberdade se autodetermina à ação, essa se põe por si mesma, livre justamente de qualquer dependência”¹⁶. Essa precisão é fundamental para não se cair no erro, não raro, de confundir a liberdade como sinônimo de liberdade de escolha e assim deixar de perceber a autonomia como fundadora da característica de autodeterminação da liberdade, que é critério de identidade.

Se for verdade que na sua condição histórica a liberdade se dá sempre como exercício de eleição ou ao menos de decisão, é também verdade que a natureza da liberdade não consiste como tal nem na liberdade de escolha (como pensa Sartre), nem na liberdade de bem e de mal (como afirmam Schelling e Pareyson), mas no poder de automotivação, na autoafirmação positiva que *não tem necessidade do múltiplo ou do negativo para definir-se*. Por isso, em linha de princípio, é hipotetizável que a liberdade venha a encontrar-se existencialmente na plena expressão da sua natureza *para além da condição de eleição e de decisão*.¹⁷

Também se apoiando nas reflexões de Kant e reforçando as teses de Botturi, Jean-Louis Chrétien postula que a liberdade de escolha da pessoa humana se caracte-

¹¹ Veja-se BOTTURI, Francesco. *L'ontologia dialettica della libertà*. In: _____. (Org.). *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*. Milano: Vita e Pensiero, 2003. p. 125-147.

¹² BOTTURI, 2003, p. 139.

¹³ BOTTURI, 2003, p. 140.

¹⁴ BOTTURI, 2003, p. 137.

¹⁵ BOTTURI, 2003, p. 131.

¹⁶ BOTTURI, 2003, p. 131.

¹⁷ BOTTURI, Francesco. *La generazione del bene: Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e Pensiero, 2009. p. 140-141.

riza por suas imperfeições, cheia de hesitações. A imperfeição da razão e da vontade do ser humano faz com que este nunca se entregue totalmente ao bem ou ao mal, reunindo-se numa única decisão. Essa “feliz imperfeição”, segundo Chrétien, não está, na verdade, dividida entre o bem e o mal, mas, sendo boa, ela o é totalmente, e sendo má, igualmente.¹⁸ “A partir do instante em que o ser humano decide, ele decide sobre si, e decide de si todo inteiro.”¹⁹

Para Botturi, a ausência de necessidade de uma múltipla escolha como *conditio sine qua non* de existência da liberdade fundamenta a autonomia da liberdade, que define a função de identidade da autodeterminação da própria liberdade. Nesse sentido, a autodeterminação não comporta em si nenhuma responsabilidade. No entanto, essa sua identidade é reveladora também de sua fragilidade, que se encontra em sua vontade de poder e de autodisposição, assumindo qualquer conteúdo de escolha como sendo “livre”, no qual a escolha “celebra o seu poder como disponibilidade sempre aberta, intensiva, em última instância orgiaca”²⁰, o que representa um aspecto nocivo para a liberdade, pois, dessa maneira, seu exercício se dá de modo enclausurado em sua autorreferencialidade. De fato, na experiência concreta da liberdade, devem-se manter juntos o seu início absoluto (elemento a partir do qual se pode falar de liberdade absoluta) e o seu exercício relativo (elemento a partir do qual se pode falar de liberdade relativa).²¹

Segundo Botturi, uma *conduta virtuosa* poderia vir em ajuda de uma equilibrada atuação, ou ativação, da capacidade de escolha no horizonte transcendental da liberdade, fazendo com que o bem seja, de certo modo, conaturalizado ao agente.²² Segundo o autor, esse é o caso, por exemplo, do amor humano, quando este

Atinge uma variante de força tal que crescendo se distancia sempre mais da condição inicial de e-leição para se tonar pre-dileção válida não por comparação, mas por si só, quase como se a vontade, escolhendo o amado, decidisse imediatamente de si mesma: quanto mais forte é o valor do que é amado, menos isso é objeto de escolha e mais está próximo do decidir-se da vontade como tal, porque o amado se identifica doravante com o íntimo centro intencional do amante²³.

Por outro lado, Botturi também deixa claro que as escolhas²⁴ exercem papel não negligenciável no que diz respeito à interdependência entre as liberdades no processo de identificação ou geração do sujeito. Se a liberdade traça o limite entre o

¹⁸ CHRÉTIEN, Jean-Louis. *La voix nue*: Phénoménologie de la promesse. Paris: Minuit, 1990. p. 72. Ver também a referência que faz Chrétien a Kierkegaard sobre a liberdade que não pode escolher entre o bem e o mal sem já ser totalmente inclinada a um ou ao outro: p. 170.

¹⁹ CHRÉTIEN, 1990, p. 117.

²⁰ BOTTURI, 2009, p. 143.

²¹ BOTTURI, 2003, p. 133.

²² BOTTURI, 2003, p. 129.

²³ BOTTURI, 2003, p. 129.

²⁴ O que requer uma formação moral, segundo Botturi. Cf. BOTTURI, Francesco. *Formazione della coscienza morale: un problema di libertà*. In: BRENA, Gian Luigi; PRESILLA, Roberto (Orgs.). *Per una libertà responsabile*. Padova: Messaggero Padova, 2000. p. 73-95.

que depende e o que não depende de si mesma (os acontecimentos de primeira e de terceira pessoa), a escolha é funcional na emergência e na expressão da identidade subjetiva, na sua distinção da alteridade. Por isso, no exercício da autodeterminação se expressa correlativamente o sentido do outro, ou melhor, dos outros e, portanto, a experiência da relação. Não é por nada que a percepção do próprio poder de escolha é fundamental para a autoidentificação nos diferentes níveis do amadurecimento humano desde a infância à idade adulta.²⁵

Completando o percurso de reflexão sobre a liberdade feito pelo autor, surge a ideia de *autorrealização* como aquela que, ao mesmo tempo, distingue-se e realiza a autodeterminação da liberdade, e isso através da *vertente do tempo*. Com efeito, a livre autodeterminação tem como característica o *instantâneo*, pois sua estrutura se retrai, de certo modo, do fluxo temporal, subtraindo-se, assim, à conexão determinística dos acontecimentos. Para que a liberdade seja realmente uma liberdade de libertação, faz-se necessário compreendê-la no dinamismo de autorrealização, que, “como tal implica uma *história da liberdade*, impensável se se limita a liberdade à pontualidade da escolha”²⁶. Nessa perspectiva “não somente as categorias de opção fundamental, de prova e de responsabilidade assumem relevo, mas também as de *risco* e *aventura* se tornam indispensáveis para falar de liberdade segundo o seu componente ‘dramático’”²⁷.

As relações familiares podem ser assumidas como sendo a máxima expressão da autorrealização de uma história da liberdade entrelaçada com outras *histórias de liberdades*, devido, ao mesmo tempo, à natural intimidade das pessoas que compõem uma família, mas à proximidade assumida livre e responsabilmente, no quotidiano da vida, quando se abraça o risco e a aventura que fazem parte de uma realização da liberdade, distinta da soma das escolhas empreendidas pela pessoa, ao fundar no tempo vínculos de pertença que manifestam a identidade do sujeito livre. Do que se pode depreender das conclusões de Botturi sobre o amor, percebe-se algo que também é verdadeiro para os próprios cônjuges, pois, ainda que, de certo modo, se escolhem, não deixam de realizar, como afirma Karl Rahner, um abandono confiante no mistério da liberdade do outro.

Quando, de fato, um homem, na plenitude da sua liberdade existencial, dispõe inteiramente de si e ousa confiar a um outro ser humano o seu coração, a sua vida, o seu destino e a dignidade eterna da sua pessoa, abandonando-se assim ao mistério, sempre inefavelmente novo, desconhecido e impenetrável, de uma outra pessoa – o que é possível somente no supremo risco do amor e da fidelidade [...] – o milagre sempre único do amor [...] impregna todo o homem e todo o seu destino [...].²⁸

²⁵ BOTTURI, 2003, p. 131.

²⁶ BOTTURI, 2003, p. 136-137.

²⁷ BOTTURI, 2003, p. 137.

²⁸ RAHNER, Karl. *Sul matrimonio*. Meditazione teologiche. Brescia: Queriniana, 1966. p. 9.

Dom e família

A categoria de dom pode ser vista como síntese de uma verdadeira realização da pessoa, pois ou a liberdade é dom ou ela é déspota, demasiadamente segura de si mesma, em sua capacidade de autonomia, mas negligenciando sua dependência relacional. O dom realiza a conciliação entre essa abertura ao absoluto da autônoma liberdade e sua concretização histórica na relação com outras liberdades. Nesse encontro de liberdades aparece a figura da *gratuidade*, constituída pela própria relação entre as liberdades, ou seja, uma “relação à graça de uma outra liberdade”²⁹. Porém seu significado deve ser refletido haja vista que sua compreensão aparenta estar ligada ao ideal de um “amor puro”, totalmente desinteressado, contrariando a troca, a transação e também a reciprocidade.³⁰ Nessa reflexão, deve-se também ter em conta o paradoxo ligado à experiência do dom na vida do ser humano, em que há uma “ontologia finita”³¹. De acordo com Botturi:

O seu ser em relação com outros por meio do dom do reconhecimento, o seu hospedar outros junto a si não pode acontecer sem que a margem da própria dependência jorre no âmbito do bem gratuito do reconhecimento; isso é suficiente para introduzir na relação o temor alienante de que o dom seja também dano para o doador, a angústia que o doar-se na relação seja perder, e em última análise, se perder. Nessa vertigem, ao homem vem espontaneamente agarrar-se às mais próximas certezas da imediata conservação de si e do seu poder sobre o outro. A assimetria no reconhecimento torna o sujeito propenso a fazer os outros dependentes de si, quase como a garantir uma relação ameaçada pela recíproca fraqueza ontológica, ou ainda, torna-o disposto a se fazer súdito de uma relação que deveria torná-lo livre³².

A reflexão empreendida por Botturi sobre o entrelaçamento de liberdade, dom, gratuidade e reciprocidade lança mão do aporte das reflexões de Jacques Derrida e Jean-Luc Marion, e realiza, ao mesmo tempo, uma crítica ao primeiro confrontando-o com o segundo. Seguindo a leitura que Botturi faz dos autores, pode-se dizer que, para Derrida, há certo traço de paradoxo no dom, que aparenta existir somente dentro de um regime de “esquecimento absoluto”, tanto do lado do doador quanto do donatário: o dom acontece, como fenômeno que se coloca para fora da relação de troca, somente se não aparecer como dom a nenhum dos interessados³³. Segundo Derrida, só existiria dom na medida em que esse fosse incondicionado, e, de certo modo, ignorado e invisível. Botturi reage a essa concepção dizendo que, se assim fosse, “o dom se daria em condições de experiência totalmente excepcionais e o gratuito seria arremessado para fora do

²⁹ BOTTURI, 2003, p. 142.

³⁰ BOTTURI, 2009, p. 175.

³¹ BOTTURI, 2009, p. 191.

³² BOTTURI, 2009, p. 191.

³³ BOTTURI, 2009, p. 175.

âmbito da vida cotidiana”³⁴. “Se o dom fosse pensado como pura oposição à troca, para salvaguardar sua peculiaridade, seria necessário colocá-lo ‘fora de circuito’”³⁵.

Por outro lado, no que tange ao pensamento de Marion, Botturi afirma:

Dar razão do dom significa demonstrar que ninguém doa sem dar/dar-se conta disso e, portanto, sem conferir a cada um dos momentos da doação uma razão de troca. O dom é possível ser salvo somente se “reduzido à doação”, a um puro doar compreendido sem “um doador recompensado” mesmo somente na sua (boa) consciência, um “donatário quitado”, isto é, marcado de uma qualquer consciência de débito, “um dom valorizado”, em uma certa medida recuperável a um valor de troca. É indispensável um doar em grau de dar razão de todas as dimensões do dom [...]”³⁶.

Botturi utiliza aqui o exemplo da paternidade, remetendo-se à realidade familiar, para evidenciar como nessa experiência humana se coloca em cena a justa relação entre doador e donatário por meio do ato de doação. Nesse caso, “o doador se retrai no instante mesmo da sua procriação e deve ausentar-se para continuamente retornar à relação com o filho; na qual o filho donatário não pode constitutivamente satisfazer a mínima pretensão de restituição de débito”³⁷, haja vista que o dom da vida não poderá jamais se tornar algo utilizável. Ou ainda, se “o pai deseja ser reconhecido pelo filho como pai e espera a sua resposta, [...] ele [mas, se é bom pai] não gera o filho ‘para’ esta resposta”³⁸. Por outro lado, afirma o filósofo italiano,

Um dom desinteressado de uma resposta grata (isto é, o exercício benéfico da liberdade também por parte de outros) não seria expressão de gratuidade, mas celebraria a autossuficiência orgulhosa e o sentido imperial da própria potência e assinalaria uma consideração servil do outro, sendo servo justamente aquele que se espera servir, mas não a iniciativa da sua liberdade³⁹.

A contribuição de Marion às reflexões de Botturi está no fato de o fenomenólogo francês conseguir resolver a aporia do dom ao deslocar a atenção do seu conteúdo para a dimensão mesma de doação em perspectiva relacional, ao passo que em Derrida o problema se encontra justamente na consideração abstrata do dom, sem ligação com a relação de reconhecimento entre sujeitos, e isso devido à preocupação de evitar que o dom seja, de certo modo, contaminado pelo regime econômico de troca. Assim, sobre a base das reflexões de Marion, Botturi afirma que se pode repensar o gratuito de modo positivo, sem que seja necessário evacuar a concepção de troca e reciprocidade, como o faz Derrida, mas como uma qualidade de relação entre sujeitos, relação esta marcada pelo reconhecimento e pela liberdade. Para Botturi, o que é gratuito não

³⁴ BOTTURI, 2009, p. 175.

³⁵ BOTTURI, 2009, p. 175.

³⁶ BOTTURI, 2009, p. 176.

³⁷ BOTTURI, 2009, p. 176.

³⁸ BOTTURI, 2009, p. 179.

³⁹ BOTTURI, 2009, p. 179.

é o dom, nem o próprio ato de doar, mas a categoria de reconhecimento como expressão concreta da relação com o outro não intercambiável, da qual a doação é uma expressão simbólica.⁴⁰ No âmbito da relação de reconhecimento, o que Botturi chama de *ideal de gratuidade*⁴¹ aparenta encontrar o seu equilíbrio na medida em que lhe é atribuída como conteúdo a existência de uma relação entre liberdades, na qual o motor seja o interesse na liberdade de outrem como tal. “A gratuidade não é, em definitivo, outra coisa senão a *‘graça’ de uma relação de uma liberdade a outra liberdade*.”⁴² Tal definição, segundo o autor, é certamente ideal, mas é “também critério regulador que produz efeitos seguramente reais, a partir do momento em que o sujeito livre, antes de tudo, deseja ser tratado segundo as exigências da sua pluridimensional liberdade”⁴³.

Por isso, o dom do reconhecimento não afasta de si uma expectativa de uma resposta livre na mesma medida: a expectativa de uma resposta grata. Certamente não como equivalente da ação de reconhecimento, que seria antes de tudo ilusória porque privada de medida possível; mas como cumprimento da própria gratuidade do reconhecimento, que em um ato de igual reconhecimento gratuito possui o testemunho da sua benéfica eficácia. Como afirma oportunamente P. Gilbert, “o dom é feito em todo caso para induzir a uma ação”, e, como completa P. A. Sequeri, “o dom é sempre em vista de um vínculo, de uma troca, de uma correspondência: mas o gesto da doação vive justamente da intenção de isso zerar a necessidade: na esperança que esses brotem da liberdade”; poderíamos dizer que a ação que solicita o dom gratuito de reconhecimento é principalmente aquela da “restituição”, no sentido de que, se o logos do reconhecimento é instituição de subjetividade, a relação de reconhecimento, enquanto doação, traz em si a instância da *re-instituição*.⁴⁴

Nesse contexto, é pertinente a afirmação de Paolo Gomasasca de que “o dom é a afirmação da liberdade através de uma *dependência*”⁴⁵, o que corrobora nossa insistência em tratar a concepção da liberdade também numa perspectiva de *pertença* ao outro, sobretudo no contexto familiar.

Em tal modo, a experiência da liberdade como relação torna compreensível o *sentido do dom e da reciprocidade*, pois é disso o fundamento e ao mesmo tempo o caso paradigmático. O dom para sê-lo deve salvaguardar o gratuito, mas isso [...] invoca também reciprocidade. De fato, exatamente porque a essência do dom é a própria gratuidade da relação livre a outra liberdade, enquanto o conteúdo do dom (objeto ou prestação) é disso o sinal simbólico, o dom é intrinsecamente solicitado pela liberdade e, por conseguinte, também pela reciprocidade. Está, portanto, na natureza do dom a espera do

⁴⁰ BOTTURI, 2009, p. 176.

⁴¹ BOTTURI, 2009, p. 179.

⁴² BOTTURI, 2009, p. 179.

⁴³ BOTTURI, 2009, p. 179.

⁴⁴ BOTTURI, 2009, p. 178.

⁴⁵ GOMARASCA, Paolo. Emozioni, affetti, legami. In: ANSELMO, Daniele et al. (Orgs.). *Lessico della libertà: Percorso tra 15 parole chiave*. Milano: Paoline, 2005. p. 66.

retorno [*ri-cambio*], não certamente como troca de equivalente, mas como sinal de uma liberdade grata [*ri-conoscente*].⁴⁶

A reflexão sobre o dom remete necessariamente às relações sociais, isto é, à própria identidade do sujeito em relação através dos vínculos que tece, e, dentre eles, os mais estreitos e primários se encontram no âmbito da família. Donati traz capital contribuição para a reflexão da experiência do dom em família e em sociedade que aqui é integrada como complementação dos desenvolvimentos antropológicos de Botturi e receptividade desses no âmbito do cotidiano da vida familiar e social.

Segundo Donati, o dom, como “categoria universal do espírito humano”⁴⁷, foi colocado às margens da sociedade moderna durante muito tempo, mas emerge nos últimos tempos como “elemento indispensável da ação social generalizada”⁴⁸ e, por isso, requer ser redescoberto. Para Donati, “o dom é um universal antropológico que expressa a sociabilidade do indivíduo quando este se faz pessoa (indivíduo-em-relação)”⁴⁹. Sem nos delongarmos sobre a detalhada análise que faz o autor sobre o modo como a sociedade moderna interpretou e integrou – ou colocou às margens – a categoria do dom, cabe aqui perceber sua concepção de dom, que, inevitavelmente, está em estreita relação com o tema da gratuidade. Segundo Donati, essa relação nem sempre é óbvia, até mesmo no âmbito da família, onde o dom sobrevive “mais do que em qualquer outro lugar”⁵⁰.

Assim como Botturi, Donati sublinha o problema da atualidade ou a dificuldade de colocar em relação o dom e a troca, e, por conseguinte, a ideia de reciprocidade como sendo um problema fundamental da sociedade hodierna, haja vista que a troca é cada vez mais de tipo instrumental e, por isso, tende a anular o dom.⁵¹ O autor também identifica em Derrida e outros a perplexidade em tentar postular a ideia de dom verdadeiro ou absoluto, no contexto da gratuidade, furtando-o a uma lógica mercantilista, ao mesmo tempo em que rejeitam qualquer tipo de troca ou reciprocidade entre doador e donatário, de tal modo que o dom se torna impossível ou impensável⁵², sempre numa abordagem da gratuidade vista como sendo negativa e o dom visto como uma morte.

Em vez de falar de “aporia” do dom, como o faz Botturi, Donati evoca a “ambiguidade do dom”, que se assemelha àquela do amor. Para solucionar tal ambiguidade, faz-se necessário especificar a gratuidade, e isso por meio da qualidade do agir, “na qual e pela qual um sujeito doa alguma coisa ou por inteiro a outros – conhecidos ou estranhos – sem esperar, antes sem querer nem desejar de algum modo, nenhum

⁴⁶ BOTTURI, 2003, p. 142-143.

⁴⁷ DONATI, Pierpaolo. Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali. In: SCABINI, Eugenia; ROSSI, Giovanna. *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*. Milano: Vita e Pensiero, 2000. p. 55.

⁴⁸ DONATI, 2000, p. 55.

⁴⁹ DONATI, 2000, p. 78.

⁵⁰ DONATI, 2009, p. 78.

⁵¹ DONATI, 2000, p. 59-60. Quanto ao problema da articulação entre dom e troca, que implica também a noção de reciprocidade, veja-se igualmente DONATI, Pierpaolo. *L'amore come relazione sociale. Società e mutamento politico*, v. 2, n. 4, p. 26-27, 2011.

⁵² DONATI, 2000, p. 63.

retorno”⁵³. A ênfase aqui está também na relação, pois a gratuidade é definida não somente “em sentido negativo (como ausência de compensação e remuneração), mas igualmente em sentido positivo, como afirmação de um bem, como presença, como valorização da relação enquanto tal e com tudo quanto esta traz (porta) a quem está nela”⁵⁴. Consequentemente, a função primária do dom é “afirmar o valor em si da relação através da qual, com a qual e pela qual o humano pode ser reafirmado e regenerado no seu sentido mais profundo”⁵⁵. A verdadeira relação humana requer a existência de uma doação que significa “reconhecer o Outro como dotado de uma dignidade, depositar neste confiança e envolver-se com sua própria realidade”⁵⁶; sem o que a relação acaba se tornando menos humana. A respeito da gratuidade, Melanie Klein afirma que “um dos principais derivados da capacidade de amar é o sentimento de gratidão. A gratidão é essencial à construção da relação com o objeto bom e é também o fundamento da apreciação do que há de bom nos outros e em si mesmo”⁵⁷.

Mas Donati insiste igualmente no aspecto moral do agir em relação ao qual a gratuidade está implicada. Segundo o autor, e numa maneira muito vizinha à de Botturi de pensar a gratuidade, “o atributo de ‘gratuito’, de fato, não se refere a um objeto, a uma ‘coisa’ dada, que deixa descoberta a eticidade da ação, mas se refere precisamente ao agir enquanto implica escolhas morais: gratuito é o atributo ético do ato humano, do gesto, do serviço, e somente disso [...]”⁵⁸. Com efeito, nas suas considerações sobre o modo de se referir ou não ao dom e à gratuidade, existe uma grande atenção aos aspectos éticos do agir, haja vista que, para Donati, o dom e a gratuidade requerem o primado da ética, e não uma moral autônoma e eficaz, sob pena de desaparecerem diante de imperativos de ordem econômica e política da sociedade contemporânea privados de ética pública adequada.⁵⁹

A partir disso, pode-se dizer que Donati sintetiza assim a articulação entre dom, relação e gratuidade:

O dom é com frequência considerado como uma manifestação do sujeito-pessoa, e, neste caso, se coloca o acento sobre as motivações espirituais, de consciência, psicológicas do indivíduo. Isso não é errôneo, antes é essencial. Mas constitui somente um lado da moeda. De fato, haja vista que o indivíduo abstrato não existe, um dom como manifestação do sujeito puro é, por sua vez, uma pura abstração. O dom gratuito existe em uma relação e assume substância e significado *na* e *a partir* dessa relação. Na relação se tem necessidade de ser ao menos dois, e a relação possui uma existência própria que não pode ser reduzida às características de quem faz e de quem recebe o dom. O dom

⁵³ DONATI, 2000, p. 57.

⁵⁴ DONATI, 2000, p. 78.

⁵⁵ DONATI, 2000, p. 97.

⁵⁶ DONATI, 2000, p. 97.

⁵⁷ KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão e outros trabalhos* (1946-1963). Rio de Janeiro: Imago, 1991. p. 219.

⁵⁸ DONATI, 2000, p. 79.

⁵⁹ DONATI, 2000, p. 63.

gratuito existe somente em um contexto e como expressão de sujeitos que o exprimem intersubjetivamente⁶⁰.

No seguimento de sua leitura do modo de interpretação e integração ou não das categorias de dom e gratuidade na família e na sociedade, Donati propõe abordar essas categorias a partir da sua teoria social relacional, para fins de sua ascensão no sistema social da atualidade. Trata-se não somente de identificar, mas teorizar o lugar do dom na sociedade diferenciada, e isso segundo o esquema AGIL redefinido em chave relacional⁶¹, segundo o qual **A** = *adaptation* (que se refere aos **meios** da ação); **G** = *goal-attainment* (que se refere aos **fins** da ação); **I** = *integration* (que se refere às **normas** da ação); **L** = *latency, pattern maintenance, latent pattern maintenance* (que se refere aos **valores** em torno da ação). Assim **A** é identificado com a economia, **G** com o sistema político, **I** com a comunidade societária e **L** com o complexo fiduciário da família e do parentesco.⁶² Não compete aqui acompanhar passo a passo todos os desdobramentos da sistematização do autor no avançar dessa sua aplicação teórica no que concerne ao dom em família e em sociedade, mas sucintamente ressaltar o lugar da família na diferenciação do agir gratuito.

Com a diferenciação das relações sociais em esferas que prescindem do humano (esferas técnicas) e em esferas que se qualificam somente ou prevalentemente pela qualidade relacional (esferas humanas), emergem também “lugares” da sociedade que são incumbidos de institucionalizar o momento generativo dos dons, em particular daqueles gratuitos, segundo processos criativos de bens e serviços que, como dons individuais tendo características diversas, se tornam em seguida circulares, em certas condições, nas outras esferas da sociedade.⁶³

Tais lugares generativos de dons, segundo Donati, são justamente a família, por um lado, e o complexo que o autor chama de *privado social*, por outro lado. O grande desafio reside no fato de esses lugares serem reconhecidos, incentivados ou não pelas outras esferas da sociedade, em particular pelas duas principais, isto é, o Estado e o mercado, nesse seu insubstituível papel de geradores de gratuidade.⁶⁴ Assim, seguindo o esquema AGIL, e após desenvolver a “diferenciação do dom e da gratuidade no privado social”⁶⁵, percebe-se como o sociólogo italiano coloca sempre a família na área de latência dessa sua bússola relacional, não somente para o privado social, mas também no que diz respeito à identificação do lugar do dom numa sociedade ultramoderna como um todo.

⁶⁰ DONATI, 2000, p. 75.

⁶¹ DONATI, 2000, p. 67-68.

⁶² Para aprofundar o modo de aplicação desse esquema no pensamento de Donati, veja-se DONATI, Pierpaolo. *Teoria relazionale della società: Sociologia e politica sociale*. Collana Diretta da P. Donati. Milano: Francoangeli, 1998. p. 175-303.

⁶³ DONATI, 2000, p. 86.

⁶⁴ DONATI, 2000, p. 86.

⁶⁵ DONATI, 2000, p. 86.

Recorde-se aqui que esse pré-requisito funcional de latência (L) da ação social no esquema AGIL corresponde a uma espécie de modelo latente de manutenção, que se refere aos valores em torno da ação e que com frequência vem atribuído ao organismo fiduciário da família e da parentela. Como conclusão de suas reflexões, o autor afirma que se faz necessário “liberar o dom”, ou seja, “liberar a sociedade através de/com/pelas suas relações humanas generalizadas e particulares, a partir da família”⁶⁶. A razão pela qual uma sociedade altamente globalizada e modernizada deve sempre reconhecer a família como seu recurso está no fato de que esta

[...] gera a sociedade enquanto é – antes, torna-se cada vez mais – o lugar no qual o agir criativo das pessoas pode responder melhor às exigências do dom como motor das relações humanas e sociais. Somente na família o dom é hoje verdadeiramente liberado, e se não é gerado na família, não pode circular nas outras esferas da sociedade. O dom está na base das relações de fidelidade, reciprocidade, cooperação, e não deve ser confundido com a caridade ou beneficência privada ou pública, que é totalmente outra coisa⁶⁷.

Sem retomar as consequências de uma liberação do dom, em particular das amarras que o moderno domínio econômico e político lhe impôs, para cada pré-requisito da ação social do esquema AGIL, no que concerne à família, o autor afirma que isso significa “configurar as relações entre os *genders* e entre as gerações como ações recíprocas que exaltam a doação recíproca sem outro fim que não o de viver o valor de se estar numa relação de familiaridade”⁶⁸.

O sentido humano do dom exige uma cultura que saiba abarcar o sentido transcendental das relações sociais.⁶⁹ Segundo Donati, para que isso ocorra,

[...] o dom deve ser visto como ponto de contato e de fronteira com o que é “sagrado”, enquanto digno de ser respeitado, amado, querido por si mesmo: e isso é o sentido religioso da existência. Já que, em fim de contas, o *enigma* do dom gratuito, tanto discutido e tanto indagado, não é outra coisa senão a própria vida quando vista como relação que vem dada com a/pela/através da qualidade humana da relação, sem a qual não poderemos ser *consortes divinae naturae*. O enigma do dom é aquela “vida” especial (não biológica, e nem mesmo somente psíquica) que é dada com a relação, na relação e pela relação com o Outro, sem a qual não poderemos participar da substância do que é divino⁷⁰.

⁶⁶ DONATI, 2000, p. 94.

⁶⁷ DONATI, Pierpaolo. *La famiglia, il genoma che fa vivere la società*. Soveria Manelli: Rubbetino, 2013. p. 209.

⁶⁸ DONATI, 2000, p. 95.

⁶⁹ Para aprofundar a questão de uma transcendência das relações sociais, vejam-se as reflexões sobre uma sociologia que saiba levar em conta o aspecto teológico da realidade e sua consequente relação, em DONATI, Pierpaolo. *La matrice teologica della società*. Soveria Manelli: Rubbetino, 2010. p. 161-204.

⁷⁰ DONATI, 2000, p. 96-97.

Considerações finais

Na perspectiva do agir em, com e por meio da família, como lugar privilegiado de epifania do sujeito agente, o tema da articulação entre liberdade e autonomia dos sujeitos foi abordado segundo a noção de *liberdade em relação*. Tal perspectiva, que evoca a dependência, ajudou-nos a perceber o quanto as relações familiares estão na base da realização plena da liberdade, não vista em seu aspecto de autonomia ontológica unicamente, mas na sua concretização relativa por meio de vínculos, e vínculos de pertença. Contrariamente a uma visão anárquica da liberdade, a família proporciona uma real experiência responsável, a partir do momento em que tal liberdade se insere no tempo da família como possibilidade de sua plena assunção. Por conseguinte, a categoria de dom, ligada àquela de gratuidade, tanto numa abordagem antropológica quanto sociológica, segundo a qual a família está na base de sua gênese e manifestação, ilumina o caminho de cumprimento da liberdade em relação, pois preconiza uma reciprocidade desinteressada, mas real, por meio da qual desponta o valor da própria relação a ser mantido para o bem da pessoa e da sociedade como um todo.

A família pode ser considerada como uma promessa de realização da pessoa, do ser humano, segundo sua natureza sempre aberta ao transcendente e, por isso mesmo, ao aspecto religioso. Uma promessa, um projeto a ser assumido e sempre realizado para a pessoa, para a sociedade, pois na família se encontra, em primeiro lugar, o banco de provas de todas as promessas humanas capazes de expressar a identidade e vocação do próprio ser humano no exercício da liberdade traduzida em amor duradouro.

Referências

- BOTTURI, Francesco. L'ontologia dialettica della libertà. In: BOTTURI, Francesco (Org.). *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*. Milano: Vita e Pensiero, 2003.
- _____. *Prospettiva dell'azione e figura del bene*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- _____. *Formazione della coscienza morale: un problema di libertà*. In: _____. *La generazione del bene: Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e Pensiero, 2009.
- BRENA, Gian Luigi; PRESILLA, Roberto (Orgs.). *Per una libertà responsabile*. Padova: Messaggero Padova, 2000. p. 73-95.
- _____; CHRETIEN, Jean-Louis. *La voix nue: Phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit, 1990.
- DONATI, Pierpaolo. *Teoria relazionale della società: Sociologia e politica sociale*. Collana Diretta da P. Donati. Milano: Francoangeli, 1998.
- _____. *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*. In: SCABINI, Eugenia; ROSSI, Giovanna. *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*. Milano: Vita e Pensiero, 2000. p. 55-102.
- _____. *La matrice teologica della società*. Soveria Manelli: Rubbetino, 2010.
- _____. *L'amore come relazione sociale*. *Societàmutamentopolitica*, v. 2, n. 4, p. 15-35, 2011.
- _____. *La famiglia, il genoma che fa vivere la società*. Soveria Manelli: Rubbetino, 2013.
- _____. *Società liquida: la vera libertà ha bisogno di una direzione*, 2008. Disponível em: <<http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2008/9/25/SOCIETA-LIQUIDA-Donati-la-vera-liberta-ha-bisogno-di-una-direzione/5913/>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

- GOMARASCA, Paolo. Emozioni, affetti, legami. In: ANSELMO, D. et al. (Orgs.). *Lessico della libertà: Percorso tra 15 parole chiave*. Milano: Paoline, 2005. p. 41-68.
- HADJADJ, Fabrice. *Qu'est-ce qu'une famille?: Suivi de la transcendance en culottes*. Paris: Salvator, 2014.
- KLEIN, Melanie. *Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- RAHNER, Karl. *Sul matrimonio*. Meditazione teologiche. Brescia: Queriniana, 1966.
- RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance: Trois études*. Paris: Gallimard, 2004.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. Chigago: Open Court, 1999.
- MORANDÉ, Pedro. *Persona, matrimonio y familia*. Lecturas Escogidas. Chile: Universidad Católica de Chile, 1994.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3124>

A XILOGRAVURA *OS TRÊS CAMINHOS PARA A ETERNIDADE*, DE FRANÇOIS GEORGIN:

UMA EXPRESSÃO DA CULTURA VISUAL POPULAR CATÓLICA DO SÉCULO 19¹

*The woodcut The Three Roads to Eternity, by François GeorGIN:
an expression of the catholic popular visual culture of the nineteenth century*

Helmut Renders²

Resumo: O artigo investiga um motivo popular da cultura visual católica antes do século 19, a xilogravura *Les trois chemins de l'éternité* (Os três caminhos para a eternidade), de François GeorGIN (1801-1863), criado entre 1825 e 1830. Como método, aplica-se a análise pré-iconográfica, iconográfica e iconológica segundo Ernst Panofsky. A xilogravura revela um imaginário religioso em transição, composto por elementos tradicionais e, pontualmente, já mais modernos. Entre os últimos consta o desaparecimento de anjos e demônios do cotidiano das pessoas retratadas.

Palavras-chave: Cultura visual católica. Xilogravura. *Les trois chemins de l'éternité*. François GeorGIN.

Abstract: The article investigates a popular motif of the Catholic visual culture in the 19th century, the wood engraving *Les trois chemins de l'éternité* (The three roads to eternity) by François GeorGIN (1801-1863), created in 1825. As a method, we apply the pre-iconographic, iconographic and iconographic analysis of Ernst Panofsky. The woodcut reveals a religious imagery in transition, composed of traditional elements and in certain cases, of more modern ones. Among the latter, there is the disappearance of angels and demons from the daily life of the people portrayed.

Keywords: Catholic visual culture. Woodcut. *Les trois chemins de l'éternité*. François GeorGIN.

¹ O artigo foi recebido em 15 de setembro de 2017 e aprovado em 25 de maio de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Esta pesquisa foi financiada com verbas da FAPESP para uma reunião internacional [processo 2016.24674-9].

² Professor associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Contato: helmut.renders@metodista.br

Introdução

Dentro do nosso projeto de pesquisa de investigação da cultura visual evangélica, focamos, em nossos últimos artigos, no mapeamento de possíveis influências dessa cultura e dos seus significados. Em um primeiro momento, concentramo-nos na obra *O livrinho do coração* de Johannes Evangelista Gossner, um padre católico alemão que se tornou luterano posteriormente. Em um segundo momento, dedicamos nosso tempo ao famoso cartaz *Os dois caminhos*, de Charlotte Reihlen (1805-1868), criado em 1866.³ Entendemos que a “[...] história dessa gravura [...]” não “[...] começa nos círculos pietistas da Alemanha, na metade do século 19”⁴, mas que a obra cita outras obras, curiosamente, da reforma católica, como, por exemplo, duas gravuras com o mesmo nome – *De smalleen de brede Weg*⁵ –, de Hieronymus Wierix⁶, de 1600⁷ e de 1619.^{8,9} Dessa forma, esses estudos comparativos da cultura visual religiosa revelam um intercâmbio de imagens e compartilhamento de imaginários entre as confissões que devem chamar a atenção da pesquisa brasileira.

Em seguida, apresentamos outra possível fonte de Reihlen, a obra *Les trois chemins de l'éternité*, de François Georgin (1801-1863). Daqui para frente, em todos os títulos e subtítulos mencionamos o título em sua tradução para português: *Os três caminhos para a eternidade*.¹⁰ No presente artigo, dedicamo-nos à interpretação dessa gravura em si e deixamos a questão da comparação com a obra de Reihlen para outro momento. Como método, propomos seguir a proposta de Ernst Panofsky, desenvolvida originalmente para a interpretação da arte renascentista. Panofsky inicia com

³ Cf. SCHARFE, Martin. *Die Religion des Volkes: Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1980. p. 84-87, apud MASSING, Jean Michel. The Broad and Narrow Way from German Pietists to English Open-Air Preachers. *Print Quarterly*, v. 5, n. 3, p. 258-267, set. 1988; SCHARFE, Martin. *Evangelische Andachtsbilder: Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes*. Stuttgart: Müller u. Gräff, 1968. p. 149-150 e 267-270; SCHARFE, Martin. *Volksfrömmigkeit: Bildzeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Spectrum, 1967. p. 70-71; LANG, Friedrich G. *Charlotte Reihlen (1805-1868) – Lebensweg und Zwei-Wege-Bild*. Stuttgart: Verein für württembergische Kirchengeschichte, 2014.

⁴ CAMPOS, Leonildo Silveira. O caminho estreito da “salvação” e o caminho largo da “perdição”: observações sobre uma iconografia protestante do século 19. In: CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura; RENDERS, Helmut. *O estudo das religiões: entre a história, a cultura e a comunicação*. SBC, Campinas: Editora da Unicamp; Editora da Umesp, 2014. p. 143-144.

⁵ Holandês: “O caminho estreito e largo”. O título não aparece na gravura.

⁶ Ele pertenceu a uma oficina familiar que contava também com Jan (1549-1625) e Antonius (1555/59-1604) Wierix. Quanto à obra dos três gravadores, cf. MAUQUOY-HENDRICK, Marie. *Les estampes des Wierix*. Bruxelas: 1978-1983. 691p. 4 v. 2.335 ilustrações. Quanto à família, cf. STRATEN, Roelof van. *The Wierix family*. Leiden: Folcor, 2010.

⁷ WIERIX, Hieronymus. *De brede em de smalle weg*. Antuerpia: Plantin, 1600.

⁸ WIERIX, Hieronymus. *De brede em de smalle weg*. Antuerpia: Plantin, [antes de 1619].

⁹ MASSING, 1988, p. 258-267, desenvolve uma ideia parecida.

¹⁰ Como introdução na xilogravura francesa popular, consulta CHAMPFLEURY, Jules Husson. *Histoire de l'imagerie populaire*. Paris: Dentu, 1869 e DUCHARTRE, Pierre-Louis; SAULNIER, René. *L'imagerie populaire: les images de toutes les provinces françaises du XVe. siècle au Second Empire*. Paris: Librairie de France, 1925.

uma descrição pré-iconográfica, seguida de uma análise iconográfica e interpretação iconológica.¹¹ Recentemente, Peter Burke sugeriu, entre as três abordagens para o estudo da cultura visual popular – o método iconográfico, o método regressivo e o método comparativo –, dedicar-se mais à proposta de Erwin Panofsky, considerando justamente as xilografuras de Épinal, às quais a nossa obra pertence:

A iconografia foi definida por um dos seus maiores praticantes, o falecido Erwin Panofsky, como “aquele ramo da história da arte que se interessa pelo tema ou significado das obras de arte, em oposição à sua forma”. O método inclui tarefas prosaicas, como a identificação dos santos pelos seus atributos e um nível de análise mais profundo, que Panofsky chamou de “iconologia”, que envolve a diagnose das atitudes e valores cujos sintomas são as obras de arte. Grosso modo, pode-se dizer que a iconografia se refere ao que os contemporâneos sabiam sobre obras de arte e a iconologia ao que eles não sabiam sobre si mesmos – ou, pelo menos, não sabiam que sabiam. Não há por que não estudarmos dessa forma o imaginário popular, tal como se estudam as obras de arte produzidas para príncipes e nobres, quer olhemos as figuras de cerâmica de Staffordshire, as peças de madeira entalhada e colorida à mão feitas em Épinal ou as pinturas camponesas de Dalarna¹².

Panofsky desenvolve esse método no início do século 20, quando percebeu que seus alunos e alunas não entendiam mais as linguagens simbólicas e alegóricas da arte renascentista. Para isso, conduzia o olhar para a imagem a partir de três passos, que, até um certo grau, acompanham a distinção entre signo, significante e significado da semiótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914). Para nós, o método oriundo da história da arte é um convite para investigar com mais precisão expressões da cultura visual religiosa¹³, em busca de significados religiosos e teológicos distintos dos textos, mas articulados pela cultura visual. Panofsky trabalhou com Aby Warburg, como ele, um especialista na arte renascentista. Warburg desenvolveu a ideia que, em obras de arte da Renascença, “renasçam”, muitas vezes, motivos da antiguidade.¹⁴ O método

¹¹ PANOFSKY, Ernst. Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença. In: *Significado nas Artes Visuais*. Tradução Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 47-65.

¹² BURKE, Peter. *A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 76. De fato, encontramos essa citação de Burke depois de submetermos este artigo e também devido ao pedido de explicitar melhor o método de Panofsky. Em um ponto, Burke se refere estritamente à época até 1800. Nas xilografuras de Épinal, depois de 1824, substituiu-se a coloração à mão pelo uso de diferentes modelos ou formas de madeira.

¹³ O método conduz o/a cientista da religião para se aprofundar mais sobre os aspectos religiosos das linguagens visuais simbólicas, alegóricas e teológicas da cultura visual religiosa e o/a teólogo/a para, primeiro, reconhecer a existência da cultura visual como linguagem própria e, segundo, para identificar a sua originalidade e autonomia parcial em comparação com fontes textuais.

¹⁴ Warburg referiu-se ao “*Nachleben*” de motivos anteriores. A literatura especializada inglesa traduz a palavra por “*afterlife*”, e a literatura brasileira, por “sobrevivência”. Sugerimos uma compreensão paralela à palavra alemã “*Nachleben*”, que quer dizer, terremoto (tremor) secundário. Motivos são reaproveitados, citados, remodelados etc.: não se nega sua vida anterior; contudo, às vezes, não se sabem as origens, e ressignificações transparecem, especialmente através da identificação de alterações, sutis, grosseiras, mais ou menos abrangentes.

de Panofsky contribui para a identificação desses motivos e, dessa forma, do(s) seu(s) significado(s). Contudo, depois dessa arqueologia do saber, chamada nível pré-iconográfico, Panofsky procura entender a obra como expressão da sua época (iconográfico) e, finalmente, com o conhecimento contemporâneo (iconológico).

Na leitura teológica de uma obra como essa, em primeiro lugar, é preciso incluir, na procura de motivos anteriormente configurados, além de motivos da Antiguidade¹⁵, motivos religiosos, isto é, a visualização de narrativas, metáforas e conceitos bíblico-teológicos. Acreditamos que o método de Panofsky pode ter um valor pedagógico interessante para os/as cientistas da religião e os/as teólogos/as. Apesar da sua aproximação, digamos, um pouco esquemática, Panofsky conduz o/a pesquisador/a a um estudo mais criterioso e detalhado de cada obra, o que favorece a descoberta da unicidade de sua narrativa visual. Já outro aspecto da contribuição de Panofsky é descrever o impacto das imagens no imaginário religioso pelo viés da memória, da identificação, da recepção e da releitura. Essa ênfase mais antropocêntrica de sua teoria faz dela mais acessível ao mundo da ciência e, em parte, ao mundo protestante, especialmente calvinista.¹⁶

Aspectos formais e pré-iconográficos da xilogravura *Os três caminhos para a eternidade*, de François GeorGIN

No primeiro nível de interpretação, o pré-iconográfico, procuramos descrever o conteúdo temático primário tal como ele se evidencia para um observador comum. Para tanto, identificamos os conteúdos usando elementos mais formais da xilografia “Os três caminhos para a eternidade”, de François GeorGIN (figura 1, veja anexo)¹⁷, criada entre 1825 e 1830.

Para facilitar a orientação na obra, dividimo-la em quatro setores, conforme eles se encontram de cima para baixo nessa xilografia:

- Setor 1: a Jerusalém celestial e a Trindade;
- Setor 2: o primeiro caminho, que leva à Trindade;
- Setor 3: o segundo caminho, que acaba conduzindo à morte;
- Setor 4: o terceiro caminho, que leva diretamente ao inferno.

¹⁵ Especialmente, mas não unicamente, encontram-se em obras católicas mais clássicas combinações de motivos bíblicos, filosóficos e mitológicos. Conforme nosso exemplo mostra, evidencia-se essa tendência, aparentemente, menos em obras mais populares.

¹⁶ Conceitos como “ato icônico” (Hans Belting) ou “força performativa” de uma imagem tendem a identificar esse potencial mais na obra em si e seguem modelos da teoria iconográfica já discutida desde os jesuítas. Confira e compare BOER, Wietse de; ENENKEL, Karl; MELION, Walter. *Jesuit image theory*. Leiden: Brill, 2016 (Coletânea: Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture, v. 45) e BELTING, Hans. *A verdadeira imagem*. Entre a fé e a suspeita das imagens – cenários históricos. Porto: Dafne, 2011.

¹⁷ Uso a reprodução autorizada para o objeto D 996.1.7695 C por Martine Sadion, do Acervo do Museu da Imagem, Épinal, França; © Musée de l’Image – Ville d’Épinal. Nome do objeto em francês: *La Nouvelle Jérusalem*, 1824, François GeorGIN, graveur e Pellerin, Épinal.

Setor 1: a Jerusalém celestial e a Trindade

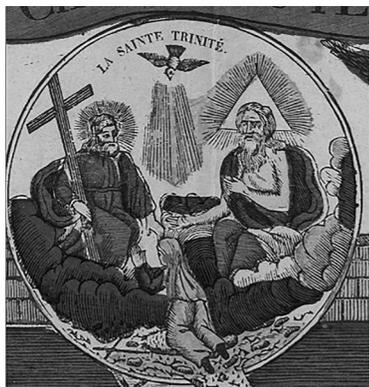
No setor 1, encontramos uma cidade cercada por um muro com quatro torres, dois deles com portões abertos e duas pontes que dão acesso à cidade. À sua frente, existe um canal de água na cor verde. As casas parecem estar ocupadas: no mínimo, de duas sai fumaça das chaminés. Ao lado esquerdo, encontra-se uma árvore com folhas verdes e duas frutas penduradas. Além disso, há seis pessoas na cidade. Quatro delas têm asas; duas, não. Das quatro figuras com asas, duas estão acima das duas torres centrais e seguram um *banner* com as palavras: “Os três caminhos para a eternidade”. As duas figuras restantes, com asas maiores, dão as mãos ou seguram as mãos de uma figura feminina ao lado esquerdo e uma figura masculina ao lado direito, o que parece ser uma cena de recepção ou acolhida. As figuras sem asas têm tamanhos distintos: a figura masculina ao lado direito é bem menor do que a figura feminina à esquerda. Em termos técnicos, há a combinação de duas perspectivas. Enquanto as casas na parte superior dos lados esquerdo e direito seguem as regras da perspectiva a partir do olhar do observador supostamente posicionado no meio da obra, todas as torres são vistas do lado esquerdo. Como as torres são maiores, a obra adquire uma dinâmica da esquerda para a direita.

Figura 2: François Georquin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830]
Detalhe: a Jerusalém celestial [setor 1]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Figura 3: François Georquin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830].
Detalhe: a Trindade [setor 1]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

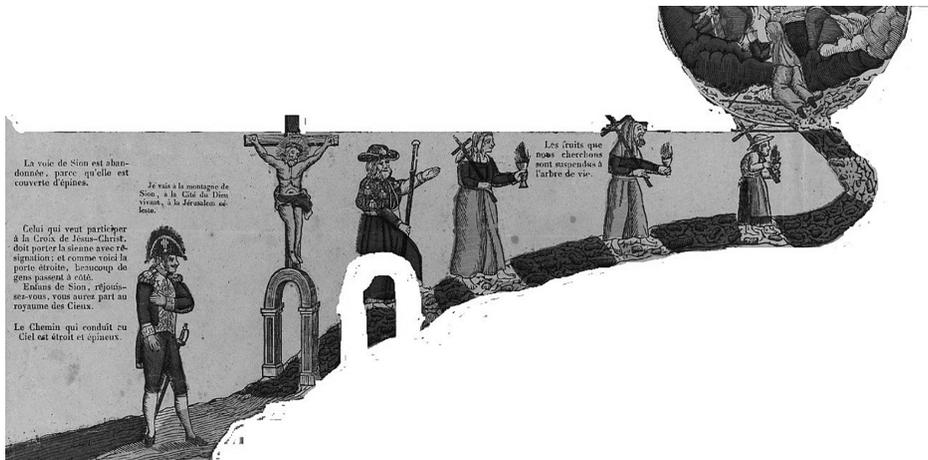
No centro e, eventualmente, à frente do muro, existem quatro figuras organizadas em um círculo com a inscrição “A Santa Trindade”. Das três figuras humanas, duas são masculinas e maiores do que a terceira – inclusive maiores do que as figuras maiores com asas –, vestidas com togas e acompanhadas por atributos distintos. A primeira, ao lado esquerdo, segura uma cruz na mão direita. A segunda, ao lado direito, tem um triângulo ao redor da sua cabeça. Ambas têm uma barba. Finalmente, na parte superior central, há uma pomba, que parece descer. As duas

figuras masculinas e a pomba têm raios de cor dourada ao redor da cabeça ou saindo de uma delas para baixo. Em frente dessas três figuras, encontra-se uma figura humana ajoelhada, as mãos juntas em postura de oração, vestida com uma calça e um véu. Supomos que o uso do véu deve indicar tratar-se de uma pessoa feminina. Enquanto a figura parece estar ajoelhada sobre uma base com pedras de cor amarela que parece ser uma extensão de um caminho (das pedras), as duas figuras masculinas maiores estão sentadas em algo predominantemente azul, parcialmente amarelo e branco, que parecem nuvens.

Setor 2: o primeiro caminho, que leva à Trindade

O caminho superior tem como entrada um arco com um crucifixo acima. Em comparação com os outros dois arcos, encontrados nos setores 3 e 4, é o mais estreito e o mais baixo.

Figura 4: François Georjin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830].
Detalhe: O primeiro caminho, que leva à Trindade [setor 2]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Ao seu lado esquerdo, encontra-se uma figura masculina em uniforme militar com uma espada e um chapéu. O chapéu a identifica como um oficial francês do Grande Exército da época de Napoleão.¹⁸

Ao lado direito do arco com o crucifixo, há quatro pessoas: entre elas, uma figura masculina e três femininas. A pessoa masculina, com um chapéu, segura um bastão, e as figuras femininas carregam uma cruz na mão direita e uma lâmpada com

¹⁸ Essa localização é rara. Numa versão anterior da xilogravura, com o título *A nova Jerusalém*, criada em 1824, o oficial se encontra no caminho da perdição junto a dois soldados da jovem guarda do Grande Exército de Napoleão.

uma chama acesa na mão esquerda. O caminho mesmo parece ter uma superfície irregular, coberto de pequenas pedras e matérias pontiagudas.

Setor 3: O segundo caminho, que acaba conduzindo à morte

No setor 3, encontra-se novamente um caminho que, desta vez, não tem mais espinhos e parece não ter obstáculos. Ele se inicia com um portal maior do que o portal acima e menor do que o portal abaixo dele. Aparecem oito pessoas: cinco homens e três mulheres (figura 5). As oito figuras podem ser divididas em dois grupos: as primeiras quatro estão paradas, as próximas quatro estão em movimento. A primeira figura, ao lado esquerdo, um homem está parado, com as mãos nas bolsas das calças. Ao lado dele, também não em movimento, encontra-se um casal olhando um para o outro. Segue uma mulher olhando ainda para o casal, mas, em movimento, para seguir adiante.

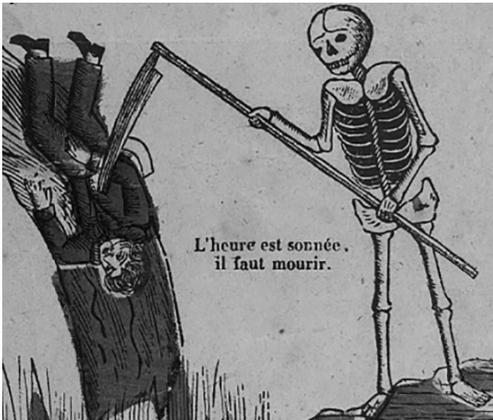
Figura 5: François Georjin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830].
Detalhe: O segundo caminho, que acaba conduzindo à morte [setor 3]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

O caminho tem uma subida menos acentuada do que o caminho de setor 2, seguido por uma brusca queda. No seu ponto mais alto encontra-se uma pessoa com as mãos erguidas como se estivesse se lamentando ou assustada. Já a última figura ao lado esquerdo está caindo, de cabeça para baixo, como em queda livre para um abismo (figura 4 e 5).

Figura 5: François Georjin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830].
Detalhe: A morte leva uma vida [setor 3]



Ao seu lado encontra-se o esqueleto com uma foice de cabo longo nas mãos. A ponta da foice está no peito da pessoa em queda livre como se a estivesse arrastando para baixo.

Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Setor 4: O terceiro caminho que leva diretamente ao inferno

O último caminho (figura 6) é o mais populoso e inclui 13 pessoas (contadas a partir dos dois jovens abaixo do arco mais largo). Isso seria quase o dobro das pessoas ao caminho retratado no setor três e aproximadamente três vezes mais que o número de pessoas no caminho desenhado no setor dois – o caminho mais inclinado e estreito –, somando um total de cinco mulheres e oito homens, ou seja, novamente, o número dos homens passa o das mulheres. As mulheres são representadas, da esquerda para a direita, por uma adolescente, uma serva jovem, duas mulheres de idades mais avançadas que carregam algo nas suas costas, e uma mulher burguesa casada ao lado do marido.

Figura 6: François Georjin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830].
Detalhe: O terceiro caminho, que leva diretamente ao inferno [setor 4]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Os homens são um jovem, dois soldados (um granadeiro e um soldado da jovem guarda do exército de Napoleão), um negociante, uma esposa de idade mais avançada, usando um bastão para se apoiar, e três músicos. Vistos em conjunto, representam tanto as mulheres como os homens o ciclo da vida.

Aspectos iconográficos da xilogravura *Os três caminhos para a eternidade*, de François Georjin

Esta segunda parte procurar analisar os conteúdos, as figuras e as cenas, identificando temas e tradições iconográficas. Procuramos trazer para a análise narrativas textuais e visuais contemporâneas da gravura ou anteriores a ela. Já que o artista exibe uma legenda baseada, pontualmente, em versículos bíblicos, consideramos três aspectos: o possível uso de outras referências bíblicas ou da tradição cristã além daquelas encontradas na legenda, contribuições acadêmicas que podem iluminar aspectos específicos e a própria legenda oferecida pelo artista.

Figura 7: François Georjin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830]: identificar as passagens textuais integradas na xilografia



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Em termos formais de gênero, essa xilogravura lembra um emblema. Há um *inscriptio* – “Os três caminhos para a eternidade”, uma *pictura* – que envolve todas as partes visuais, e um *subscriptio* – um conjunto de textos que acompanham diversas figuras e cenas da xilogravura. De fato, o detalhe da integração do texto na imagem é

a única diferença de um emblema clássico. Para identificar as passagens textuais no seu contexto, apresentamos a imagem anterior.

Setor 1: a Jerusalém celestial e a Trindade

No setor 1, há três breves textos.¹⁹ O texto 1.2 se destaca pelo tamanho das letras, o que nos levou à sugestão de entendê-lo como *inscriptio* ou título. Além disso, há duas descrições ou, talvez ainda melhor, identificações textuais (textos 1.1 e 1.3) de elementos visuais.

Nº	Texto no setor 1
1.1	A Jerusalém celeste
1.2	Os três caminhos da eternidade
1.3	A Santa Trindade

Todas as três passagens textuais do setor 1 interpretam parte da imagem teologicamente: a primeira (1.1) identifica o desenho da cidade com a metáfora bíblica da Nova Jerusalém, ou seja, como uma representação de um lugar do último descanso e gozo depois da morte; a terceira (1.3) indica que o grupo composto de quatro pessoas (figura 3) representa uma pessoa fiel na presença da Trindade. As passagens textuais parecem indicar o aspecto catequético da xilogravura e, de certo modo, aparece através delas a própria voz do catequista ou daquele que explica a imagem para outros.²⁰

Já o próprio título da xilogravura (1.2) parece fazer referência a uma compreensão clássica da catequese católica. O foco nos “... três caminhos da eternidade” evoca de imediato a segunda parte das novíssimas, compostas pelos quatro elementos da ressurreição dos mortos, do julgamento da humanidade por Cristo, da recepção dos fiéis no céu e da salvação eterna e da expulsão dos infiéis no inferno e da sua condenação eterna. Mesmo assim, encontramos uma modificação da doutrina clássica por omissão: caminhos para o purgatório e o limbo não aparecem nem textual nem visualmente. Apesar de ser um argumento *ex silentio*, esse silêncio parece-nos falar alto: ainda que se refira a três (!) caminhos, o caminho clássico que passa pelo purgatório não é mencionado. No meio da cidade aparece ainda uma árvore da vida, e as figuras com asas são certamente anjos.

Setor 2: O primeiro caminho, que leva à Trindade, e o caminho estreito

As imagens do setor 2 são acompanhadas por comentários explicativos (2.1; 2.4, 2.6, 2.7), orientadores (2.2), motivadores (2.3) e afirmativos (2.5). A primeira impressão

¹⁹ Agradeço à doutoranda Ivna Fuchigami a tradução do francês.

²⁰ Uma das poucas pesquisadoras que fala da função catequética das xilogravuras de Épinal é DUPRAT, Annie. “L’imagerie populaire”. In: *Domínios da Imagem*, v. 3, n. 5, p. 23-32, 2009. A autora se dedicou também à questão do método; cf. DUPRAT, Annie. *Images et Histoire. Outils et méthodes d’analyse des documents iconographiques*. Paris; Berlin: [s.e.], 2007.

é que, diferente do setor 1, essas narrativas acabam agora sendo independentes das figuras visuais no sentido de não se referir a essas figuras de forma explícita. Por exemplo, justamente a longa passagem do texto 2.2 – Aquele que quer participar da Cruz de Jesus Cristo – se encontra ao lado de uma pessoa retratada sem cruz qualquer. Assim, cada uma das passagens textuais cria o próprio texto e independente da linguagem visual. Esse fenômeno parece afirmar que o texto funciona de maneira igual à voz de um catequista convicto que a imagem requer uma interpretação. Da mesma forma contribui outra passagem fora de lugar, a passagem 3.1 do setor 3, que faz referência ao texto bíblico de Mateus 25.1-13, para a compreensão da cena. As pessoas com uma lâmpada acesa correspondem ao bom exemplo das dez virgens que saíam para encontrar seu[s] noivo[s] e que conseguem encontrá-lo[s] por mostrarem perseverança.

Nº	Texto no setor 2
2.1	O caminho de Sião está abandonado porque ele está coberto de espinhos.
2.2	Aquele que quer participar da Cruz de Jesus Cristo deve levar a sua com resignação; e como eis aqui a porta estreita, muitas pessoas passam ao lado.
2.3	Filhos de Sião, regozijem-se, vocês vão herdar o Reino dos Céus.
2.4	O Caminho que conduz ao Céu é estreito e espinhoso.
2.5	Eu vou à montanha de Sião, à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celeste.
2.6	Os frutos que buscamos estão suspensos na árvore da vida.
2.7	Muitos serão chamados; mas poucos serão escolhidos.

É importante ver as particularidades de cada narrativa, textual ou visual. Por exemplo, essa xilogravura tem uma clara ênfase quanto ao gênero: no caminho estreito, encontram-se um homem e três mulheres, ou um homem e quatro mulheres, se considerarmos ainda a figura feminina, que já concluiu sua caminhada (setor 1, figura 3). Os atributos iconográficos – as cruzes e as lâmpadas – aparecem somente indiretamente num comentário textual do setor 3 (texto 3.1). Todavia, eles são importantes e caracterizam as pessoas como em uma atividade incomum ou não do cotidiano. A primeira figura masculina, que parece ser um peregrino ou um cardeal – seu chapéu lembra o chapéu de um cardeal – e as três outras figuras seguidas, todas com cruzes e lâmpadas, relembram participantes de uma procissão, senão até de um ato – espinhoso (textos 2.1 e 2.4) – de penitência, lembrando também o detalhe de que todo caminho estreito é cheio de espinhos e pedras.

Figura 8: François Georjin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830]
Detalhe: o caminho que leva ao inferno [setor 4]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Essa interpretação aproximaria inclusive os comentários 2.6 e 2.7 dessas três figuras: no caso, a penitência se mostra necessária pelas suas buscas errôneas, que precisam, ainda e constantemente, ser mortificadas, esforço que, até o fim dessa luta, não permite descanso: todas podem ainda perder a coroação celestial.²¹ Finalizamos essa análise com uma observação em relação a uma surpreendente omissão: no caminho estreito não aparecem crianças. De fato, elas são raríssimas em toda a xilografia, embora não totalmente ausentes: pode-se identificar uma criança junto à família em frente do portal do caminho largo (cf. figura 8).²² Essa ausência pode indicar que a obra simplesmente não se dirige a crianças. A favor dessa interpretação seria mais um detalhe visível na figura 7: a criança é apresentada como dependente, e o alerta poderia dirigir-se aos pais, como se quisesse dizer: “Pais e mães, não conduzem suas crianças ao caminho largo”. Visto como um todo, da esquerda à direita (figura 6), a sequência das idades de mais jovem ao mais de idade lembra outro típico motivo da fábrica de imagens Pellerin o motivo da escada da vida.

²¹ Mesmo que essa interpretação me pareça ser a mais provável, não acho impossível que o comentário 2.7 pertença eventualmente ao segundo caminho e ao grupo, que até começou bem a sua caminhada, para depois perder a coroa da vida.

²² Ao seu lado, já no portal e além, há ainda dois jovens, um rapaz e uma moça.

Setor 3: O segundo caminho, que leva à morte, se transforma em um caminho largo

Os *inscripciones* do setor 3 misturam falas dos/as caminhantes (3.1, 3.2, 3.4), comentários (3.5, 3.6) e um versículo bíblico (3.3).

Nº	Texto no setor 3
3.1	Dê-nos o seu óleo. ²³
3.2	Onde estão os frutos que vós procurais.
3.3	Assim diz o Senhor: “Não tenho nenhuma satisfação quanto à morte do pecador; mas eu desejo que ele se converta e viva”. ²⁴
3.4	Tomamos o caminho certo, mas nós o dispensamos.
3.5	A morte não tem misericórdia; ela não poupa nem o rico nem o pobre.
3.6	Soou a hora; é preciso morrer.

Pelo caminho estreito retorna aqui mediante a citação de Ezequiel 18.32, por fazer parte da liturgia do sacramento de penitência. Entretanto, há uma modificação na passagem textual. Enquanto se lê no original bíblico: “Porque não tomo prazer na morte do que morre, diz o Senhor JEOVÁ; convertei-vos, pois, e vivei”, a passagem refere-se à morte do pecador: “Não tenho nenhuma satisfação quanto à morte do pecador”²⁵. Essa mudança acentua a ideia de que todos os seres humanos são vistos como pecadores e que Deus é misericordioso.

A citação 3.5 parece ser uma combinação de ditados populares. A primeira parte aparece em sua forma francesa em uma leve variação no livro *O Conte de Monte Cristo* (1746), de Alexandre Dumas: “[...] *La mort est sans miséricorde et sans délai [...]*” (a morte é sem misericórdia e não demora), e a segunda parte lembra um provérbio também conhecido em português: “A morte não escolhe nem rico nem pobre”. A descrição da “atuação” da morte sem misericórdia forma assim um contraste à ideia da misericórdia de Deus.

Chama também a atenção outro aspecto da representação visual da relação entre o esqueleto e a figura humana em queda. Parece que, pela posição da foice no peito do ser humano, agora o ser humano é conduzido “*sans délai*”, sem tempo para alterar suas escolhas e, com isso, seus resultados ou suas consequências. Agora é a própria morte que tem o domínio sobre sua vida.

²³ A passagem refere-se a Mateus 25.8 “[E as néscias disseram às prudentes:] Dai-nos do vosso azeite, [porque as nossas lâmpadas estão-se apagando]”.

²⁴ A passagem cita Ezequiel 18.2-3: “Acaso, tenho eu prazer na morte do perverso? – diz o SENHOR Deus; não desejo eu, antes, que ele se converta dos seus caminhos e viva?”. Mais próximo ainda é a versão usada no Sacramento da Penitência da Igreja Católica Romana, no momento da oração da confissão: “É verdade, meu Deus, Vós não quereis a morte do pecador, mas que ele se converta e viva”.

²⁵ Na Vulgata, a versão latina, lê-se também “[...] *quia nolo mortem morientis [...]*”. A modificação é, pois, da liturgia.

Setor 4: O terceiro caminho, que leva diretamente ao inferno, é o caminho largo

As passagens textuais que acompanham o caminho largo (textos 4.1 a 4.4) são em sua grande parte comentários, e somente 4.2 é um esclarecimento ou uma identificação.

Nº	Texto no setor 4
4.1	Mas todos vão por este lado.
4.2	A Porta larga.
4.3	O Caminho que conduz à perdição é o mais largo e o mais frequentado.
4.4	Vejam, eis a Porta larga, incessantemente aberta a todas as pessoas; cada um entra por ela, sem obstáculos. Quem quer ganhar dinheiro e bens deve conduzir seus passos até lá apressadamente. Milhares já passaram, desejosos de honra e fortuna: para a voluptuosidade e para a ambição não há outro caminho; os cantos, a dança e a música formam a escolta daqueles que passam; pequenos e grandes, pobres e ricos, todos creem, seguindo esta estrada, ir ao seio de Abraão.

A primeira passagem textual (4.1) enfatiza e até exagera quanto a isso que todas as pessoas parecem seguir o caminho largo. 4.2 e 4.3 identificam a porta de passagem como porta larga, e o caminho atrás dessa porta como caminho largo, ambas metáforas bíblicas para uma vida fácil e um fim de vida infeliz. A referência aos “pequenos e grandes” (4.4) parece representar o grupo localizado ao redor do portal: uma pessoa idosa, uma criança com os pais e dois adolescentes. Juntos, formam os ciclos da vida desde o início até o fim, tema que a oficina de Épinal ofereceu também em outra xilogravura.

Além disso, comenta a passagem textual 4.4 a força de sedução da porta larga e as motivações daqueles/as que andam neste caminho. Busca-se lucro financeiro, o acúmulo de bens, honra, fortuna e diversão, revelam-se o desejo de viver uma vida prazerosa e ambição. Finalmente, aponta-se o caráter festivo desse projeto de vida pela presença de músicos, aqui claramente vinculados com a moral.

Considerações adicionais

As passagens textuais 1.1, 2.4 e 4.3 fazem referência a duas metáforas bíblicas: a nova Jerusalém, o caminho estreito e o caminho largo. Com isso, foca a gravura no alvo final da caminhada – o que o artista colocou em primeiro lugar, isto é, na parte superior da xilogravura, considerando os costumes de leitura que inicia no lado esquerdo superior. Em segundo lugar, enfatiza-se a chegada individual ao Deus trino, afirmação ainda integrada no setor 1.

Importante é registrar diversas ausências no texto. Quanto à perspectiva confessional, faltam identificadores importantes do catolicismo. Não há referências aos sete sacramentos, à importância da missa, da igreja, do clero ou da hierarquia para a mediação da graça. Em vez disso, são as escolhas pessoais decisivas de cada um ou

uma para o resultado da caminhada da vida. Afinal, as metáforas do caminho estreito e do caminho largo são subordinadas à metáfora primeira: nem todos os caminhos levam à nova Jerusalém. Isso confere também os conteúdos das passagens textuais: o objetivo da vida cristã é chegar ao Céu e mostrar até lá perseverança diante dos obstáculos e discernimento diante das escolhas necessárias. Nessa caminhada sempre para cima, não há momento de descanso. Somente o caminho largo é plano, de simples acesso, sem barreiras ou impedimentos.

Qual seria o ambiente no catolicismo francês da primeira parte do século 19 que promove essa expressão e, ao mesmo tempo, orientação piedosa? Trata-se de um eco tardio do jansenismo, com seu rigor ético? Apesar de também promover um rigor religioso, certamente não se trata de uma imagem jesuíta, com a falta de tantas referências institucionais clássicas e pelo fato que seu guia espiritual de excelência já são os exercícios de Lioiola.

Aspectos iconológicos da xilogravura *Os três caminhos para a eternidade*, de François Georjin

Até agora mostramos a riqueza e a complexidade da origem (ou significantes) de temas (ou signos) bem como a composição dos motivos visuais que formaram esse tecido. Fica, ainda, a proposta de dizer algo sobre o significado da gravura além de sua época direta de criação.

A xilogravura faz parte de uma série de, no mínimo, três xilogravuras parecidas, mas não idênticas. Segundo o catálogo do Museu da Imagem de Paris, a primeira versão francesa surgiu em 1824²⁶ com o título *A nova Jerusalém*, uma segunda entre 1825 e 1850 com o título *Os três caminhos da eternidade* – a versão por nós estudada – e uma terceira, em uma edição bilíngue franco-alemã, com o título *O caminho para o céu e o caminho para a eternidade*, ao redor de 1837²⁷. Além disso, são registradas reedições: Sigrid Metken²⁸ identifica uma edição em língua alemã publicada ao redor de 1914 por Deckherr e Montbeliard.²⁹ Com isso já sinalizamos um aspecto transcul-

²⁶ Há, entretanto, um desenho com o mesmo nome no acervo do Museu das Culturas na Basileia, Suíça (número do acervo VI-61756), datado de 1800, que tem muitos detalhes em comum com as xilogravuras de Épinal. Sendo um desenho, e apesar de a Basileia não ficar muito longe de Épinal, é muito improvável que se trate da inspiração direta da gravura de Épinal. Em vez disso, deve-se supor a existência de outra gravura ou pintura que serviu como modelo tanto das xilogravuras de Épinal, como do desenho localizado hoje na Basileia. Essa gravura desconhecida é provavelmente do século 18, de origem francesa, mas, eventualmente, também de origem alemã.

²⁷ Na página do Museu de Paris não encontramos os anos de lançamentos mais exatos. Acrescemos essas informações de HOPKIN, David. *Soldier and Peasant in French Popular Culture, 1766-1870*. Woodbridge (Suffolk)/Rochester (New York): The Boydell Press for the Royal, 2003. p. ix.

²⁸ METKEN, Sigrid. *Französische Bilderbogen des 19. Jahrhunderts*: Sammlung Sigrid Metken, Paris, Staatl. Kunsthalle Baden-Baden u. Ges. d. Freunde Junger Kunst e. V., 14. April/28. Mai. Baden-Baden, 1972. p. 32.

²⁹ Existe uma edição estadunidense em língua alemã com o título *Os caminhos distintos para a vida eterna ou para a perdição sem fim* (“Die verschiedenen Wege nach dem ewigen Leben oder nach dem ewigen Verderben”). In: *Penn State University*. Digital Collection: Disponível em: <<https://cdm61prod.dlt.psu>>

tural. Em geral, porém, a bibliografia sobre GeorGIN e Pellerin e suas xilogravuras podem ser divididas, grosso modo, em duas linhas: uma foca nas xilogravuras como expressões da cultura visual popular³⁰, a outra interpreta as xilogravuras da oficina Pellerin especialmente como instrumentos de propaganda a favor de Napoleão I³¹. Falamos, então, em seguida desses dois aspectos considerando seus aspectos religiosos.

A promoção da memória de Napoleão pelas xilogravuras de Épinal em sua dimensão pública

Barbara Ann Day-Hickman³² explica a origem da fascinação de GeorGIN por Napoleão Bonaparte pela influência da própria oficina e pelos relatos de um tio que serviu na campanha contra a Rússia. Segundo a autora, a considerada melhor fase do artista em termos de originalidade foi entre os anos 1821 e 1840. Isso abrange duas fases da história da França, a fase da restauração (reis Luís XVIII (até 1824) e Carlos X (1815-1830)) e os primeiros dez anos da monarquia de Julho (rei Luís Filipe de Orléans (1830-1848)³³). A primeira fase era totalmente antinapoleônica e a segunda fase certamente ainda não ao seu favor. Depois da Segunda República (1848-1852) seguia o Segundo Império Francês com Napoleão III (1852-1870). É nessa época que a “napoleôfilia” de Pellerin abria novas portas. Pierre L. Horn descreve Pellerin como “apaixonado defensor de Napoleão I”, que “ativamente contribuiu para o retorno de Napoleão III”³⁴, e David Hopkin³⁵ mostra o reconhecimento tardio dessa inclinação política de Pellerin: em 1866, Napoleão III declarou a imprensa “imprensa de Sua Majestade”. Entretanto, Hopkin alega que Pellerin teria tido menos uma convicção

edu/cdm/ref/collection/ broadsided/id/5111>. Acesso em: 20 set. 2016) publicada em 1840 em Harrisburg pelo menonita Gustav G. Peters (1793-1847). Peters tornou-se tipógrafo na Alemanha e mudou-se para os EUA por volta de 1820. Publicou também “O ciclo da vida” de Pellerin e *O coração do ser humano* de Johannes Evangelista Gossner, posteriormente reeditada juntamente junto à xilografia de Reihlen. Nos EUA houve ainda outras versões de Herman William Ville (1789-1842) e J. G. Struphar (Assim PIESKE, Christa. The European origins of for Pennsylvania German Broadsheet themes: Adam and Eve; The New Jerusalem; The broad and narrow way; the unjust judgement the stages of life. *Der Reggebooge: Journal of the Pennsylvania German Society*, Breinigsville, Pennsylvania, EUA, v. 23, p. 13-22, 1989. SAINT-MARTIN, Isabelle. La sanctification du dimanche: un combat par l’image. *Histoire, économie & société*, ano 28, n. 3, p. 85-98, 2009, menciona que essas imagens populares, por sua vez, serviram para uma série de cartazes dedicada ao tema *A santificação do domingo*, em que o caminho largo leva a uma fábrica e o caminho estreito, a uma igreja.

³⁰ BURKE, 2010, p. 80, se refere às xilogravuras de Épinal como “[...] centro de *imagerie populaire*”. Burke cita MISTLER, Jean; BLAUDEZ, François; JACQUEMIN, André. *Épinal et l’imagerie populaire*. Paris: Librairie Hachette, 1961. (Coletânea Bibliothèque des Guides Bleus).

³¹ Por exemplo: QINN, Tom. La Gloire guerrière et les images d’Épinal. *Irish Journal of French Studies*, v. 3, n. 16, p. 78-93, 2003.

³² DAY-HICKMAN, Barbara Ann. *Napoleonic Art: Nationalism and the Spirit of Rebellion in France (1815-1848)*. Newark, N.J.: University of Delaware, 1999. p. 52.

³³ GeorGIN criou também, em 1830, um jogo de cartas de Tarô em que a carta número oito com um retrato da justiça se refere às leis do rei Luís Filipe de Orléans.

³⁴ HORN, Pierre L. (ed). *The Handbook of French Popular Culture*. Westport, CT: Greenwood, 1991. p. 62

³⁵ HOPKIN, 2003, p. 26-27.

política e mais um interesse num mercado dedicado à lenda do imperador e que até a aparência dos soldados nas xilogravuras representaria mais o cotidiano da cidade Épinal, sendo ela uma cidade fronteiriça e de guarnição.³⁶

Nós, entretanto, interpretamos a nostalgia em relação a Napoleão mais como uma crítica à restauração e suas fortes tendências clericais e conservadoras. Essa crítica, segundo Julian Grube, tinha alcançado setores populares ao redor de 1820:

[...] política religiosa e educacional restauradora provocou cada vez mais resistência. Partes significativas da população mais simples e da burguesia observavam com crescente raiva os desenvolvimentos cada vez mais restritivos que se opunham aos desdobramentos desde a revolução. A restauração tornou-se um tempo dourado do anticlericalismo³⁷.

Com isso combina também o detalhe que os soldados do exército francês³⁸ não são retratados de uma forma gloriosa, nem em uma situação confortável. Na xilogravura, o oficial retratado no setor 1 está parado em frente do portal que leva ao caminho estreito, e todos os outros soldados estão no caminho largo. Todavia, como é possível que, por um lado, o editor mantém viva a memória heroica de Napoleão, e por outro lado, não aplica isso a um oficial e aos soldados comuns? Isso faz somente sentido quando se estuda essa xilogravura em uma perspectiva popular, porque especialmente nessa perspectiva, o destino do soldado comum não é glorioso. E quem sabe, contribuíram para tal os relatos do tio de GeorGIN, considerando que a campanha contra a Rússia custou cerca de 400 mil vidas francesas.

O apelo popular das xilogravuras de Épinal e o aspecto da sua transconfessionalidade

Quanto ao apelo popular das xilogravuras de Épinal, encontramos diversos outros indícios. Primeiro, em termos formais, a xilogravura é a irmã pobre da gravura em cobre. Trata-se de um produto mais em conta e, assim, acessível às pessoas comuns. Segundo, chama a nossa atenção a coloração. Por um lado, representava, até a introdução da litografia, a técnica da xilogravura com, no mínimo seis cores, uma forma avançada da produção gráfica em massa e em cores.³⁹ Nosso produto, entretan-

³⁶ O que falta em termos da estratificação social são representações dos miseráveis (não se encontram mendigos) e a aristocracia.

³⁷ STRUBE, Julian. *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts*. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016. p. 173.

³⁸ FOSTEN, Bryan. *Soldiers of the Napoleonic wars: French Imperial Guard Infantry, June 1815*. New Malden, Inglaterra: Allmark, [s.a.]; HAYTHORNTHWAITTE, Philipp. *Uniforms of the French Revolutionary wars 1789-1802*. Poole, Dorset: Blandford, 1981.

³⁹ Xilogravuras com diversas cores aparecem em Londres a partir de 1819. Na Alemanha, em Magdeburgo, em 1827. Nossa obra de Épinal, França, é de 1824 (Cf. FAULMANN, Karl. *Illustrierte Geschichte der Buchdruckerkunst, mit besonderer Berücksichtigung ihrer technischen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Wien: A. Hartleben, 1882. p. 776).

to, é mais simples e a escolha das três cores básicas – vermelho, azul, verde – acompanhadas pela cor preta e mais duas cores mistas – amarelo e marrom – revela pouca sutileza e preocupação com uma coloração realista.⁴⁰ O resultado, uma impressão com cores vivas e contrastantes, atendeu o gosto popular.⁴¹

E a ressonância foi imensa. Além de não ser a única gráfica, já em 1836, a oficina de Pellerin empregava 40 artistas especializados em xilogravura, o mais famoso entre eles, François GeorGIN⁴², “[...] um dos mestres da gravura popular”⁴³. Quanto à popularidade na época, Jennifer E. Sessions cita e comenta sobre um jornalista de Metz que escreve em 1837 “[...] ‘seja que for a sua pobreza, o agricultor, o artesão e o trabalhador simples compra imagens’”. Isso fez das *images d’Épinal* um dos meios de comunicação mais eficazes na França do século 19⁴⁴. Com uma produção de 875 mil em 1884, 17 milhões de cartazes até 1870 e, entre 1870 e 1914, 10 milhões a cada ano, tal afirmação não surpreende.⁴⁵ As xilogravuras de Épinal correspondiam ao gosto do povo e ao mesmo tempo formataram seu gosto.

A produção francesa incluía também a região da Alsácia, somente aqui com edições bilíngues e alemãs até que, a partir de 1850, apareciam várias edições alemãs produzidas em Berlim, Stuttgart e Nürnberg.⁴⁶ Junto às edições suíças mencionadas no rodapé 20, podemos falar, então, até de um fenômeno europeu de circularidade.⁴⁷ Talvez essa circularidade entre luteranos e católicos seja a razão por que, em alguns motivos esperados em uma xilogravura católica francesa, criada depois do Congresso de Viena (1815) e reproduzida bem além da época do Vaticano I (8/12/1869 a 18/12/1870), não se encontram: uma referência aos sacramentos, a Maria, ao purgatório, ao limbo e, eventualmente, ao magistério. O que nós temos, então, é uma mensagem visual sem referências às dimensões mais institucionais do catolicismo, um guia visual devocional que foca na piedade, na fidelidade e na perseverança pessoal. Anteriormente comentamos que as pessoas no caminho estreito, três leigos e um cardeal, eventualmente um padre, parecem exercer um ato de penitência, ou seja, uma prática religiosa com muita ressonância no catolicismo popular.

⁴⁰ Como exemplo mencionamos a cor das asas dos anjos, que, em dois casos, é verde, sem existir uma respectiva tradição

⁴¹ Outro indicador disso, mesmo que seja elitista, é o fato que na língua francesa a expressão “image d’Épinal” tornou-se um sinônimo para descrever algo como acriticamente positiva, simplificador, saudoso e ingênuo.

⁴² WINTER, Jay. *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University, 1996. p. 123.

⁴³ DUMONT, Jean-Marie. *Les Maîtres graveurs populaires. Épinal: L’Imagerie Pellerin, 1965*. 2 v. p. 27-44 e PERROUT, René; confere também HUIN, Bernard. *Trésor des images d’Épinal*. Barembach: J.-P Gyss, 1985.

⁴⁴ SESSIONS, Jennifer E. *Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria*. Ithaca, NY: Cornell University, 2011. p. 183.

⁴⁵ WINTER, 1996, p. 122.

⁴⁶ O museu de Épinal preserva também edições italianas e sabe-se de edições russas.

⁴⁷ Entre Épinal, na França, e Basileia, na Suíça – onde nós encontramos a respectiva obra suíça –, e Stuttgart, na Alemanha, não há uma distância maior do que 160 km. Trata-se de uma região de fronteira, uma microrregião europeia.

Os motivos tradicionais das xilogravuras de Épinal e os sinais de uma “modernização” do imaginário religioso promovido

Já mencionamos que o motivo dos dois caminhos em si corresponde à visão da modernidade do ser humano como um sujeito que pode e deve tomar decisões em relação à sua vida, inclusive, à sua vida religiosa. Quando o motivo surge, porém, misturam-se ainda a nova visão de estar no mundo com a anterior. Por um lado, mantêm-se certos motivos vinculados ao tema dos dois caminhos, como a visualização de pessoas que carregam a própria cruz, as referências à Nova Jerusalém, à árvore da vida e à boca – ou à porta – do inferno. Esses motivos fazem parte do imaginário escatológico de Revelação 21 e 22.

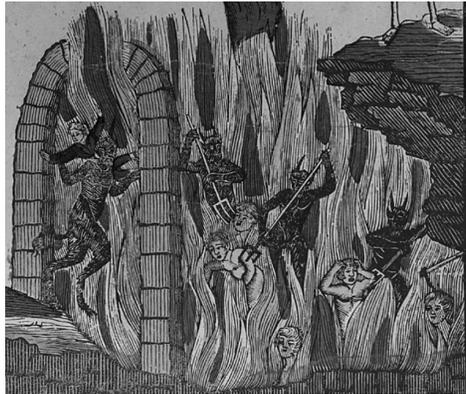
Por outro lado, ocorre uma “modernização” dessa religiosidade, imagética e metaforicamente falando, tradicional (figuras 13 e 14). Um indício-chave dessa mudança transparece na comparação com obras relacionadas, porém, de épocas anteriores, como de Hieronymus Wierix (1616), Kis (1800)⁴⁸ e Ling (1840)⁴⁹, sendo estas duas últimas obras versões intermediárias entre a obra de Wierix e a obra *O Caminho estreito e largo* de Charlotte Reihlen de 1867.⁵⁰ Com a exceção da obra de Reihlen, demônios e anjos acompanham as pessoas retratadas em todas as obras. Entretanto, em nossa obra, seus espaços são reorganizados e restritos: demônios atuam no inferno (figura 14) e anjos desempenham suas funções nos Céus (figura 13).

Figura 13: François GeorGIN.
Os três caminhos para a eternidade
[1825/1830], detalhe.



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Figura 14: François GeorGIN.
Os três caminhos para a eternidade
[1825/1830], detalhe.



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

⁴⁸ KIS. *Schmerzlicher Irrtum des üppigen Lebens jetziger Weltmenschen*. Cannstatt [Alemanha]: [1800?] [Tradução do título: Uma vida farta – engano doloroso das pessoas mundanas de hoje].

⁴⁹ LING, Johann Evangelist. *Seelenspiegel oder der Wettlauf des alltäglichen Lebens*. Ulm [Alemanha]: 1840 [Tradução do título: Espelho da alma ou a corrida da vida cotidiana].

⁵⁰ Na obra da pietista Charlotte Reihlen, os demônios desapareceram completamente, embora haja, ainda, 11 anjos, dez deles com trompetes, no motivo da Nova Jerusalém.

Contudo, em nossa obra, no cotidiano da peregrinação das pessoas, seja no caminho largo, seja no caminho estreito, demônios e anjos não são mais visualizados ou vistos, perderam seu papel de perturbar ou confortar, desviar ou conduzir as vidas dos humanos, tão presente nas outras obras do mesmo gênero acima mencionadas. Com isso, visualiza-se o ser humano não mais em primeiro lugar como passível das forças transcendentais, malignas ou benignas, mas como pessoalmente responsável pela direção que sua vida toma. Que isso ocorra, primeiramente, em uma obra francesa católica de 1824, quase cinquenta anos antes de uma obra pietista alemã em 1867, parece-nos um reflexo da modernização que marcou a França desde a Revolução Francesa e que, aparentemente, apesar da restauração política e religiosa, depois de 1815, não mais se refez. O imaginário contém ainda muitos elementos ou motivos tradicionais, mas há um distanciamento das citações de motivos mais tradicionais, como, por exemplo, da reforma católica e da época medieval.

Não tanto uma questão de uma modernização, entretanto, um reflexo da religiosidade moderna, é a forma como a xilogravura descreve a religião muito mais como reduto da mulher. No primeiro caminho que leva à Trindade, a maioria das pessoas retratadas, em uma relação de quatro a dois, são mulheres, acompanhadas por dois homens, eventualmente, os dois profissionais da religião. No caminho que acaba conduzindo à morte, a relação é invertida, e se encontram três mulheres ao lado de cinco homens; no caminho que leva diretamente ao inferno, a relação diminuiu ainda mais para cinco mulheres ao lado de oito homens. Essa tendência, entretanto, não é do século 19, mas já do século 18.

Considerações finais

A xilogravura *Os três caminhos para a eternidade*, de Épinal, representa um motivo próprio do caminho largo e do caminho estreito ou dos dois caminhos. Sua origem, por enquanto, pode ser somente descrita provavelmente baseada em uma gravura ou pintura francesa ou alemã do século 18. Já a história de sua reprodução, com versões em diversos países europeus, com edições até cerca da época da Primeira Guerra Mundial, faz esse motivo uma obra tão importante para a cultura visual cristã do século 19 como a obra de Charlotte Reihlen. Dentro da França, ela faz parte de uma tradição da produção de motivos religiosos populares que se iniciou já no século 16. Entretanto, é nos primeiros trinta anos do século 19 que os avanços tecnológicos como a impressão colorida em formato de xilogravura possibilitam uma produção mais em conta e uma disseminação em quantidades até então ainda não vistas. Essa produção em massa, direcionada em primeiro lugar às populações mais humildes da sociedade francesa, sem acesso às belas-artes, mas a xilogravuras com preços baixos, tem o potencial de disseminar imaginários religiosos e fixá-los na imaginação religiosa popular. Por outro lado, devemos interpretar esse imenso eco como afinidade com uma proposta de uma espiritualidade menos institucional, menos sacramental e menos sacerdotal. Nessa perspectiva, cada pessoa precisa escolher seu caminho e o que vale são virtudes como a fidelidade, a perseverança e a humildade. Em outras palavras, elementos tradicionais do imaginário cristão, refletindo, entretanto, já algumas modernizações.⁵¹

⁵¹ Quanto à presença dessa xilogravura específica ou do seu motivo no Brasil, ainda não temos evidências materiais, somente podemos afirmar em termos gerais que gravuras francesas do século 19 circularam no Brasil.

O aspecto transconfessional e internacional da distribuição dessas xilogravuras em toda a Europa vai além do estudo específico dessa xilogravura, mas acrescentem-se dados valiosos para entender melhor a dinâmica da cultura visual religiosa cristã do século 19 e sua importância para todas as confissões. O motivo dos dois caminhos alternativos, já frequente entre reformados e católicos desde o século 16, mas especialmente a partir dos séculos 17 e 18, continuava a articular um dos temas transversais da modernidade, a necessidade de identificar as alternativas, optar por um caminho e manter posições. Considerando as migrações da época, podemos imaginar que não somente o imigrante católico, mas também o imigrante protestante chegou no Brasil com um *know how* da cultura visual religiosa, era acostumado de usá-la e não a considerava algo repugnante em si, que deveria ser rejeitado de imediato. O argumento se fortalece visto junto ao amplo uso de *Bíblia de Família Ilustradas*, às imagens impressas das Sociedades de Tratados e Bíblicas e como os slides de lanternas com temas bíblicos e culturais. Eventuais tendências mais iconoclastas no protestantismo da migração devem ser de uma época mais tardia.

Figura 1 / Anexo: François Georgin. *Os três caminhos para a eternidade* [1825/1830]



Fonte: Musée de l'Image, Épinal, França, número de acervo 996-1-985

Referências

- BELTING, Hans. *A verdadeira imagem. Entre a fê e a suspeita das imagens – cenários históricos*. Porto: Dafne, 2011.
- BOER, Wietse de; ENENKEL, Karl; MELION, Walter. *Jesuit image theory*. Leiden: Brill, 2016 (Coletânea: Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture, v. 45).
- BURKE, Peter. *A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. O caminho estreito da “salvação” e o caminho largo da “perdição”: observações sobre uma iconografia protestante do século 19. In: CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Eliane Moura; RENDERS, Helmut. *O estudo das religiões: entre a história, a cultura e a comunicação*. SBC, Campinas: Editora da Unicamp; Editora da Umesp, 2014. p. 143-144.
- CHAMPFLEURY, Jules Husson. *Histoire de l'imagerie populaire*. Paris: Dentu, 1869.
- DAY-HICKMAN, Barbara Ann. *Napoleonic Art: Nationalism and the Spirit of Rebellion in France (1815-1848)*. Newark, N.J.: University of Delaware, 1999.
- DUCHARTRE, Pierre-Louis; SAULNIER, René. *L'imagerie populaire: les images de toutes les provinces françaises du XVe. siècle au Second Empire*. Paris: Librairie de France, 1925.
- DUMONT, Jean-Marie. *Les Maîtres graveurs populaires*. Épinal: L'Imagerie Pellerin, 1965. 2 v.
- DUPRAT, Annie. *Images et Histoire. Outils et méthodes d'analyse des documents iconographiques*. Paris; Berlin: [s.e.], 2007.
- DUPRAT, Annie. “L'imagerie populaire”. In: *Domínios da Imagem*, v. 3, n. 5, p. 23-32, 2009.
- FAULMANN, Karl. *Illustrierte Geschichte der Buchdruckerkunst, mit besonderer Berücksichtigung ihrer technischen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Wien: A. Hartleben, 1882.
- FOSTEN, Bryan. *Soldiers of the Napoleonic wars: French Imperial Guard Infantry, June 1815*. New Maden, Inglaterra: Allmark, [s.a.].
- HAYTHORNTHWAITE, Philipp. *Uniforms of the French Revolutionary wars 1789-1802*. Poole, Dorset: Blandford, 1981.
- HOPKIN, David. *Soldier and Peasant in French Popular Culture, 1766-1870*. Woodbridge (Suffolk)/Rochester (New York): The Boydell Press for the Royal, 2003.
- HORN, Pierre L. (ed). *The Handbook of French Popular Culture*. Westport, CT: Greenwood, 1991.
- HUIN, Bernard. *Trésor des images d'Épinal*. Barembach: J.-P Gyss, 1985.
- KIS. *Schmerzlicher Irrtum des üppigen Lebens jetziger Weltmenschen*. Cannstatt [Alemanha]: [1800?].
- LANG, Friedrich G. *Charlotte Reihlen (1805-1868) – Lebensweg und Zwei-Wege-Bild*. Stuttgart: Verein für württembergische Kirchengeschichte, 2014.
- LING, Johann Evangelist. *Seelenspiegel oder der Wettlauf des alltäglichen Lebens*. Ulm [Alemanha]: 1840.
- MASSING, Jean Michel. The Broad and Narrow Way from German Pietists to English Open-Air Preachers. *Print Quarterly*, v. 5, n. 3, p. 258-267, set. 1988.
- MAUQUOY-HENDRICK, Marie. *Les estampes des Wierix*. Bruxelas: 1978-1983. 691p. 4 v. 2.335 ilustrações.
- METKEN, Sigrid. *Französische Bilderbogen des 19. Jahrhunderts*: Sammlung Sigrid Metken, Paris, Staatl. Kunsthalle Baden-Baden u. Ges. d. Freunde Junger Kunst e. V., 14. April/28. Mai. Baden-Baden, 1972.
- MISTLER, Jean; BLAUDEZ, François; JACQUEMIN, André. *Épinal et l'imagerie populaire*. Paris: Librairie Hachette, 1961. (Coletânea Bibliothèque des Guides Bleus).
- PANOFSKY, Ernst. Iconografia e Iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da Renascença. In: *Significado nas Artes Visuais*. Tradução Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 47-65.

- PIESKE, Christa. The European origins of for Pennsylvania German Broadsheet themes: Adam and Eve; The New Jerusalem; The broad and narrow way; the unjust judgement the stages of life. *Der Reggeboge: Journal of the Pennsylvania German Society, Breinigsville, Pennsylvania, EUA*, v. 23, p. 13-22, 1989.
- QINN, Tom. La Gloire guerrière et les images d'Épinal. *Irish Journal of French Studies*, v. 3, n. 16, p. 78-93, 2003.
- SAINT-MARTIN, Isabelle. La sanctification du dimanche: un combat par l'image. *Histoire, économie & société*, ano 28, n. 3, p. 85-98, 2009.
- SCHARFE, Martin. *Die Religion des Volkes: Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1980. p. 84-87, apud MASSING, Jean Michel. *The Broad and Narrow Way from German Pietists to English Open-Air Preachers*. 1988.
- SCHARFE, Martin. *Evangelische Andachtsbilder: Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes*. Stuttgart: Müller u. Gräff, 1968.
- SCHARFE, Martin. *Volksfrömmigkeit: Bildzeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart: Spectrum, 1967.
- SESSIONS, Jennifer E. *Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria*. Ithaca, NY: Cornell University, 2011.
- STRATEN, Roelof van. *The Wierix family*. Leiden: Foleor, 2010.
- STRUBE, Julian. *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts*. Die Genealogie der Schriften von Eliphaz Lévi. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016.
- WIERIX, Hieronymus. *De brede em de smalle weg*. Antuerpia: Plantin, 1600.
- WINTER, Jay. *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University, 1996.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3170>

HIPÓTESE DE INTERTEXTUALIDADE DE JR 4,5-31 EM GN 1,1-2,4B¹

Intertextuality hypothesis of Jr 4,5-31 in Gn 1,1-2,4b

Oswaldo Luiz Ribeiro²

Resumo: Artigo exegético. Procura-se analisar a hipótese de Gn 1,1-2,4b ter-se servido de Jr 4,5-31. Em geral, a pesquisa opera com a hipótese contrária: Jr 4,5-31 teria se servido de Gn 1,1-3. Para defender a hipótese de que Gn 1,1-3 pode ter-se servido de Jr 4,23-26, e não necessariamente o contrário, propõe-se recuperar o sentido histórico das imagens evocadas na cosmogonia, afastando-o da tradicional perspectiva de vinculá-las à ideia de “caos”, própria da tradição grega e judaico-cristãs. Como resultado da operação, os termos empregados em Gn 1,1-3 podem ser lidos na mesma dimensão com que aparecem em Jr 4,23-26: lá, servem para descrever “*destruição*” – isto é, a destruição de Jerusalém –, enquanto cá servem para descrever a própria “*criação*” – isto é, a reconstrução de Jerusalém. Gn 1,1-3 teria empregado as imagens que empregou, porque Jr 4,5-31 as havia empregado. Inclusive, o que não se tem observado, a noção de *הרי* como o agente da “*destruição*”.

Palavras-chave: Gn 1,1-2,4b. Gn 1,1-3. Jr 4,5-31. Jr 4,23-26. Cosmogonia.

Abstract: Exegetical article. The objective of the article is to analyze the hypothesis of Gn 1,1-2,4b to have used Jr 4,5-31. The research commonly operates on the contrary hypothesis: Jr 4,5-31 would have used Gn 1,1-3. To defend the hypothesis that Gn 1,1-3 may have used Jr 4,23-26, and not necessarily the opposite, it is proposed to review the historical meaning of the images evoked in the cosmogony, moving it away from the traditional perspective of linking it to the idea of “chaos” of the Greek and Judeo-Christian traditions. As a result of the operation, the terms used in Gn 1,1-3 can be read in the same dimension as they appear in Jeremiah 4: 23-26: there, they serve to describe the “*decreation*” – that is, the destruction of Jerusalem –, while here, they describe the “*creation*” – that is, the rebuilding of Jerusalem. Gen 1: 1-3 would have used the images it used, because Jr 4,5-31 had employed them, and, in this case, even the notion of *הרי* as the agent of “*uncreation*”.

Keywords: Gn 1: 1-2,4b. Gn 1: 1-3. Jr 4: 5-31. Jr 4: 23-26. Cosmogony.

¹ O artigo foi recebido em 24 de novembro de 2017 e aprovado em 15 de janeiro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela PUC-Rio; pós-doutorado em Ciência da Religião pela UFJF. Coordenador e professor do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória/ES. Contato: osvaldo@faculdadeunida.com.br

The writers of the biblical texts produced their texts in conversation with all the other texts available to them and we try to read their texts in conversation with many other texts of our own.

Robert P. Carroll

Tradução de Jr 4,5-31³

הַגִּידוּ בְיְהוּדָה	a	5	a	Fazei anunciar em Judá,
וּבִירוּשָׁלַם הַשְׁמִיעוּ	b		b	e em Jerusalém, fazei ouvir.
וְאָמְרוּ תִקְעוּ שׁוֹפָר בְּאֶרֶץ	c		c	E dizei: “tocai a trombeta na terra”.
קְרָאוּ מְלֵאוֹ וְאָמְרוּ	d		d	Gritai altissonantemente ⁴ , e dizei:
הָאִסְפוּ וּנְבוֹאָה אֶל־עָרֵי הַמְּבֻצָּר:	e		e	“reuni-vos, e entremos nas cidades fortificadas”.
שָׂאוּ־נֶס צִיּוֹנָה	a	6	a	Levantai um sinal para Sião.
הִעִיזוּ אֶל־תַּעֲמָדוֹ	b		b	Refugiai-vos, não fiqueis parados.
כִּי רָעָה אֲנִכִּי מִבְּיַם מִצְפּוֹן	c		c	Porque uma desgraça eu trago do norte,
וְשֹׁבֵר גְּדוֹל:	d		d	e uma grande destruição.
עָלָה אַרְיֵה מִסִּבְּבוֹ	a	7	a	Subiu um leão do seu covil ⁵ ,
וּמִשְׁחִית גּוֹיִם נָסַע	b		b	e um destruidor de nações partiu ⁶ .
יָצָא מִמְּקוֹמוֹ	c		c	Saiu de seu lugar,
לְשׁוּם אֶרֶצְךָ לְשֹׁמָה	d		d	para deixar a tua terra um horror ⁷ ,
עָרֶיךָ תִצְיֵנָה מֵאִין יוֹשֵׁב:	e		e	as tuas cidades, destruídas, sem que haja habitante.
עַל־זֹאת חֲגְרוּ שָׁקִים	a	8	a	Por isso, cingi-vos de trapos,
סִפְדוּ וְהִילָלוּ	b		b	lamentai-vos e lamuriai-vos.
כִּי לֹא־שָׁב חֲרוֹן אַף־יְהוָה מִמֶּנּוּ: פ	c		c	Porque não se afastou de nós o ardor da ira de Yahweh.

³ Tradução do pesquisador, com recurso a ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, e KOEHLER, Lexicon; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001. v. 1. Apenas as observações mais relevantes serão apresentadas em notas.

⁴ Para o uso adverbial de מלא, cf. ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 376: “uso adverbial [...] gritai a plenos pulmões”.

⁵ Tanto Alonso-Schökel como Koehler e Baumgartner entendem tratar-se do mesmo termo de SI 74,5. Para o primeiro, “mato, matas, matagal, moitas, espessura” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 461) e, para os segundos, “undergrowth” (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 741). Aqui, interpreta-se “sua moita” ou “seu mato baixo” como o covil onde se aloja o leão (cf. 7c), que, agora, num salto, deixa seu lugar.

⁶ Opta-se pela manutenção do verbo no estíquio 7b, e não no seguinte, como prescreve o aparato crítico da BHS, porque isso implicaria deixar o paralelo com apenas um termo, o sujeito משחית גוים “destruidor de nações”. Além disso, o *vav* ומשחית parece dificultar a possibilidade da saída elegante: “subiu um leão do seu covil, um destruidor de nações”.

⁷ Com Alonso-Schökel, “desolação, devastação, ruína; espanto, horror [...]”. Às vezes é difícil distinguir entre o físico e o psicológico” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 678).

וְהָיָה בַיּוֹם־הַהוּא נְאֻם־יְהוָה	a	9	a	E será naquele dia, oráculo de Yahweh,
יִאבֵד לְבַהֲמֹלֶךְ וְלֵב הַשָּׂרִים	b		b	que desfalecerão o coração do rei e o coração dos príncipes,
וְנִשְׁמָו הַכֹּהֲנִים	c		c	ficarão horrorizados os sacerdotes
וְהַנְּבִיאִים יִתְמָהוּ:	d		d	e os profetas ficarão estupefatos.
וַאֲמַר אֲהֵא אֲדַנִּי יְהוָה	a	10	a	E eu disse: “ah, meu senhor, Yahweh,
אָכַרְתִּי הַשָּׂאֵת לְעַם הַזֶּה וְלִירוּשָׁלַם	b		b	verdadeiramente, enganar tu enganaste este povo e Jerusalém,
לֵאמֹר שְׁלוֹם יִהְיֶה לָכֶם	c		c	ao dizer: ‘tereis paz’,
וְנִגְעָה חֶרֶב עַד־הַגְּפֶשׁ:	d		d	e chega ⁸ a espada até a garganta”.
בְּעֵת הַהִיא יֹאמַר לְעַם־הַזֶּה וְלִירוּשָׁלַם	a	11	a	Naquele tempo, será dito a este povo e a Jerusalém:
רוּחַ צַח שְׁפִיִים בַּמִּדְבָּר	b		b	“um vento esturricante ⁹ das sequidões do deserto,
דֶּרֶךְ בַּת־עַמִּי	c		c	a caminho da filha do meu povo,
לֹא לִזְרוֹת וְלֹא לְהִכָּר:	d		d	não para aventar nem para joeirar...
רוּחַ מְלֵא מֵאֵלֶּה יִבּוֹא לִי	a	12	a	Um vento mais forte do que isso ¹⁰ virá a mim”.
עַתָּה גַם־אֲנִי אֲדַבֵּר מִשְׁפָּטִים אֹתָם:	b		b	Agora também eu falarei juízos contra eles.
הִנֵּה כְּעִנְנִים יַעֲלֶה	a	13	a	Eis que como nuvens ele sobe,
וְכַסּוּפָה מִרְבּוֹתָיו	b		b	e, como tormentas, os carros dele.
קִלּוּ מִנְשָׂרִים סוּסָיו	c		c	Mais velozes do que águias são os seus cavalos.
אִי לָנוּ כִּי שִׁדְדָנוּ:	d		d	Ai de nós, porque estamos devastados!
כִּבְסֵי מִרְעָה לִבְדֵּי יְרוּשָׁלַם	a	14	a	Limpa da malícia o teu coração, Jerusalém,
לְמַעַן תִּישְׁעִי	b		b	para que sejas salva.
עַד־מָתַי תִּלְוִי בְקִרְבֶּךָ מַחֲשֻׁבוֹת אוֹנֶךָ:	c		c	Até quando permanecerão no teu coração os desígnios da tua injustiça?
כִּי קוֹל מְגִיד מִדָּן	a	15	a	Porque uma voz se anuncia desde Dã,
וּמִשְׁמִיעַ אֶזְנוֹ מִהַר אֶפְרַיִם:	b		b	e se faz ouvir uma tribulação desde a Montanha de Efraim.

⁸ “Tocar, acariciar, roçar [...]; aproximar-se, chegar” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 418). Cf. KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 668: “touch violently, strike” (tocar violentamente, sacudir [tradução própria]).

⁹ Por aproximação. Segundo Alonso-Schökel, o termo é incerto: “talvez Jr 4,11 – רִיחַ, vento árido” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 559).

¹⁰ Cf. 4, 18. O uso do termo plural “equivale a neutro singular, isto” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 56). Todavia, em seu comentário, Alonso-Schökel e Sicre-Díaz optam por considerar um caso de ditografia (ALONSO-SCHÖKEL, L.; SICRE-DÍAZ, J. L. *Profetas I. Isaías, Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 453).

הַזְכִּירוּ לְגוֹיִם	a	a	Anunciai às pessoas ¹¹ ,
הִנֵּה הַשְּׁמִיעוּ עַל־יְרוּשָׁלַם	b	b	Eia, fazei ouvir em Jerusalém.
נִצְרִים בְּאִים מֵאַרְץ הַמִּרְחָק	c	c	Batedores vieram de uma terra distante,
וַיִּתְּנוּ עַל־עָרֵי יְהוּדָה קוֹלָם:	d	d	e levantaram contra as cidades de Judá a sua voz.
כְּשֹׁמְרֵי שָׂדֵי	a	a	Como guardadores de um campo,
הָיוּ עָלֶיהָ מִסְבִּיב	b	b	estão todos à sua volta,
כִּי־אֵתִי מִרְתָּה נֶאֱמַר־יְהוָה:	c	c	porque te rebelaste contra mim, oráculo de Yahweh.
דְּרַכְךָ וּמַעֲלָלֶיךָ עָשׂוֹ אֱלֹהִים לְךָ	a	a	O teu caminho e as tuas ações fizeram-te isso.
זֹאת רַעְתְּךָ כִּי מָר	b	b	Esta é a tua desgraça, que é amarga,
כִּי נִגַּעַת עַד־לִבְּךָ: ס	c	c	que chega até o teu coração.
מַעֲיוֹ מַעֲיוֹ אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי	a	a	Minhas entranhas! Minhas entranhas! Estremecem as paredes do meu coração!
הִמָּה־לִּי לִבִּי	b	b	Ruge para mim o meu coração.
לֹא אֶחְרֹשׁ	c	c	Não posso me conter.
כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעְתָּ נַפְשִׁי	d	d	Porque o som da trombeta ouviste, vida minha,
תִּרְוַעַת מִלְחָמָה:	e	e	o grito de guerra...
שָׁבַר עַל־שֹׁבַר נִקְרָא	a	a	Destruição após destruição se anuncia,
כִּי שִׁדְדָה כָּל־הָאָרֶץ	b	b	porque devastada está toda a terra.
פְּתָאם שִׁדְדוּ אֱהִלִּי	c	c	Subitamente, foram devastadas as minhas tendas,
רָגַע יְרִיעֹתַי:	d	d	num momento, as minhas cortinas...
עַד־מָתִי אֲרֹאֶה־נֶס	a	a	Até quando verei o sinal,
אֲשַׁמְעָה קוֹל שׁוֹפָר	b	b	ouvirei o som da trombeta?
כִּי אֲוִיל עַמִּי	a	a	Porque louco está o meu povo:
אוֹתִי לֹא יָדְעוּ	b	b	a mim ele não conhece.
בְּנִים סְכָלִים הֵמָּה	c	c	filhos tolos eles são,
וְלֹא נְבוֹנִים	d	d	e não têm discernimento.
הֵמָּה חֲכָמִים הֵמָּה לְהָרַע	e	e	Eles são sábios para o mal,
וְלַהֲטִיב לֹא יָדְעוּ	f	f	e fazer o que é bom eles não sabem.
רָאִיתִי אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה־תָהוּ וּנְבָהוּ	a	a	Olhei a terra, e eis deserto e desolação,
וְאֶל־הַשָּׁמַיִם וְאֵין אוֹרָם:	b	b	E para os céus, e não há a luz deles.

¹¹ Com Koehler e Baumgartner, “people = persons” (KOEHLER; BAUMGARTNER, 2001, p. 182). Desnecessário, pois, considerar a declaração de que לְגוֹיִם “cannot be correct” (“não pode estar correto” [tradução própria]) (BRIGHT, J. *Jeremiah*. Introduction, translation and notes. New York: Doubleday, 1965. p. 29).

<p>רְאִיתִי הַהָרִים וְהִנֵּה רַעֲשִׁים וְכָל-הַגְּבָעוֹת הַתְּקַלְקְלוּ:</p>	a	24	a	Olhei as montanhas, e eis que tremem,
	b		b	e todas as colinas estremeçam...
<p>רְאִיתִי וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם וְכָל-עוֹף הַשָּׁמַיִם נָדְדוּ:</p>	a	25	a	Olhei, e eis que não havia o “Adão”,
	b		b	E todos os pássaros do céu haviam fugido...
<p>רְאִיתִי וְהִנֵּה הַכְּרָמַל הַמִּדְבָּר וְכָל-עָרָיו נִתְצוּ מִפְּנֵי יְהוָה</p>	a	26	a	Olhei, e eis que o vergel era um deserto,
	b		b	E todas as cidades dela estavam destruídas diante de Yahweh,
	c		c	diante do ardor da sua ira.
<p>מִפְּנֵי חֲרוֹן אַפָּי: ס כִּי-כֹה אָמַר יְהוָה שְׂמִמָּה תִהְיֶה כָּל-הָאָרֶץ וְכֹלָה לֹא אֲעִשֶׂה:</p>	a	27	a	Pois assim diz Yahweh:
	b		b	“devastada será toda a terra,
	c		c	e um devastação eu farei dela ¹² .
<p>עַל-זֹאת תִּאָּבֵל הָאָרֶץ וְקִדְרוּ הַשָּׁמַיִם מִמַּעַל עַל כִּי-דִבַּרְתִּי זְמַתִּי וְלֹא נִחַמְתִּי וְלֹא-אֲשׁוּב מִמֶּנָּה</p>	a	28	a	Por isso, lamentará a terra,
	b		b	e escurecerão os céus acima.
	c		c	Porque assim falei,
	d		d	declarei, e não me retrato,
	e		e	e não me arrependo disso”.
<p>מִקּוֹל פְּרֶשֶׁת וְרִמָּה קֹשֶׁת בְּרַחַת כָּל-הָעִיר בָּאוּ בְּעֵבַיִם וּבְכַפָּיִם עָלָיו</p>	a	29	a	Por causa do clamor do cavaleiro e do portador de arco, fogem todas as cidades,
	b		b	Entranharam nas brenhas e nos penhascos subiram.
	c		c	Todas as cidades ficaram abandonadas,
	d		d	e não têm mais homem.
<p>וְאַתָּה שְׂדוּד מִהִתְעַשֵּׂי כִּי-תִלְבְּשֵׁי שָׁנִי כִּי-תַעֲדֵי עֲדֵי-זָהָב כִּי-תִקְרָעֵי בַפֶּה עֵינֶיךָ לְשׂוֹא תִתִּיפֵי מֵאִסוּבֶיךָ עֲגָבִים נִפְשָׁד יִבְקָשׁוּ:</p>	a	30	a	E agora, assolada, o que fazes?
	b		b	Por que vestes escarlate?
	c		c	Por que te adornas com adornos de ouro?
	d		d	Por que pintas de preto os teus olhos?
	e		e	À toa te embelezas:
	f		f	desprezam-te os teus amantes, e buscam a tua garganta...

¹² Para uma discussão a respeito da tradução escolhida, cf. THOMPSON, J. A. *A Book of Jeremiah*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1980. p. 230-231, bem como o aparato crítico da BHS. Para a tradução literal, mas assumida então como glosa, cf. NICHOLSON, E. W. *The Book of Prophet Jeremiah*. Chapters 1-25. Cambridge: University, 1973. p. 56.

כִּי קוֹל כְּחוֹלָה שָׁמַעְתִּי	a	a	Porque uma voz como de parturiente ouvi,
צָרָה כְּמִבְכִּיָּה	b	b	angústia como de quem vai parir:
קוֹל בִּתְ-צִיּוֹן	c	c	a voz da filha de Sião,
תְּחִיפָה תִּפְרֹשׁ כַּפָּיָה	d	d	ofegante, estendendo as mãos:
אֲוִי-נָא לִי	e	e	“ai de mim,
כִּי-עִיפָה נַפְשִׁי לְהַרְגִים: פ	f	f	porque esvai-se a minha vida, por causa dos assassinos”.

Considerações preliminares

Por uns, Jeremias 4,5-31 tem sido considerada uma composição pré-exílica e/ou exílica.¹³ Por outros, pós-exílica.¹⁴ Quanto à sua natureza compósita¹⁵ e, conseqüentemente, quanto à data de sua composição¹⁶, no seu conjunto, tanto já foi dito que “não podemos excluir a origem autônoma de várias peças deste capítulo, como tampouco podemos assinalar com exatidão ou aproximação seus limites e momentos de proclamação”¹⁷, quanto igualmente se disse que “não parece existir nenhuma dificuldade em supor-se que a seleção seja obra do próprio Jeremias”¹⁸. Ou seja, a tendência é considerar o(s) oráculo(s) de Jr 4,5-31, o que inclui os v. 23-26, como do próprio profeta Jeremias. No campo das disciplinas introdutórias aos livros da Bíblia Hebraica, por si só essa é uma questão pertinente¹⁹, porque, quando menos, estamos infor-

¹³ Dentre outros, porque se trata da corrente majoritária, cf. CHRISTENSEN, D. L. In quest of the autograph of the book of Jeremiah: a study of Jeremiah 25 in relation to Jeremiah 46-51. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 33, n. 2, p. 145-153, 1990. p. 146; HAYES, Katherine Murphey. *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*. Leiden; Boston: Brill, 2002. p. 72; SKINNER, J. *Jeremias: profecia e religião*. São Paulo: Aste, 1966. p. 47; THOMPSON, 1980, p. 230-231; WRIGHT, C. J. H. *The message of Jeremiah*. Against wind and tide. Downers Grove: IVP Academic, 2014. p. 93-95; ZIMMERLI, W. *The Fiery Throne*. The Prophets and Old Testament Theology. Minneapolis. p. 60.

¹⁴ Dentre os autores consultados e indicados na bibliografia, cf. SOUZA, Ágabo Borges de. *Studien zum Menschenverständnis von Jer 2-6 aus einer lateinamerikanischen Perspektive*. Ein Beitrag zur Anthropologie des Jeremiabuches. Hamburg: Lottbeck, 1993a. p. 86 e _____. Jer 4,23-26 als P-orientierter Abschnitt? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, n. 105, p. 419-428, 1993b. Registre-se o agradecimento ao autor, Ágabo Borges de Souza, o encaminhamento do artigo citado, que o pesquisador não logrou obter por outros meios.

¹⁵ Dentre outros, assumem Jr 4,5-31 como narrativa compósita ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, 1988, p. 455; BRIGHT, 1965, p. 33-34; SKINNER, J. *Jeremias: profecia e religião*. São Paulo: Aste, 1966. p. 47. Para a estrutura de Jr 4,5-31 como parte de Jr 4,5-6,30, cf. TORREBLANCA, J. Jeremias: una lectura estructural. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 35-36, p. 68-82, 2000.

¹⁶ “Nada neste material pode ser datado com precisão” (BRIGHT, 1965, p. 34). Para declarações do mesmo tipo, cf. THOMPSON, 1980, p. 218.

¹⁷ ALONSO-SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, 1988, p. 455.

¹⁸ SKINNER, 1966, p. 47. O próprio Skinner, todavia, considera que “é mais provável que seja obra de um editor, que acrescentou uma fórmula introdutória e os elos de conexão” (SKINNER, 1966, p. 47).

¹⁹ Para uma discussão detalhada, cf. JOO, S. *Provocation and Punishment*. The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. p. 11-14.

mados de que “pesquisadores não têm deixado de advertir que ele funciona como uma contraparte do primeiro capítulo de Gênesis” (tradução própria)²⁰, ou ainda quanto a que “esta visão contém indubitáveis ecos da narrativa da criação de Gênesis 1”²¹. Declarações como essas tornam a questão mais delicada, porque, sem que a questão introdutória possa ser respondida sem que se conceda toda a atenção a esse desdobramento, a relevância da pergunta pela natureza e pela data da composição de Jr 4,5-31 passa a circunscrever-se à questão específica quanto à correspondência literária entre Jr 4,5-31 e Gn 1,1-2,4b.²² Como a pesquisa de Jeremias fartamente assinalou, e como se discutirá adiante, a quantidade de termos comuns entre Jr 4,5-31 e Gn 1,1-2,4b, e empregados todos no mesmo contexto imagético, é tão grande, que dificilmente se pode considerar coincidência a intertextualidade entre o oráculo e a cosmogonia. Trata-se seguramente de dependência literária. E é aqui que a questão da datação de Jr 4,5-31 revela toda a sua pertinência: se há dependência literária entre as duas narrativas, quem se baseou em quem? Como quer a corrente majoritária da pesquisa, Jeremias depende de Gênesis? É correto, então, descrever-se Jr 4,23-26 como descrevendo Gn 1,1-3 “ao contrário”²³. É Gênesis que depende de Jeremias²⁴, de sorte que seria mais adequado conceber que Gn 1,1-3 é que descreve Jr 4,23-26 “ao contrário”? Oráculo e cosmogonia dependem de uma terceira suposta narrativa, desaparecida?²⁵

É preciso ter bastante clara uma questão. Não importa se, como defende Carroll, “Jeremias” esteja irrecuperavelmente perdido entre os escribas²⁶, ou se, como defenderia Holladay, se pode reconstruir o “Jeremias histórico” por meio do material do livro homônimo.²⁷ Aliás, há um século, Duhm já havia indicado os textos de Jeremias que deveriam ser atribuídos ao profeta, e entre eles se encontram Jr 4,5-8.11b-

²⁰ FISHBANE, M. Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: a recovered use of the creation pattern. *Vetus Testamentum*, v. 21, n. 2, p. 151-167, 1971. p. 151 “scholars have not failed to notice that it serves as a counterpart to the first chapter of Genesis” (tradução própria).

²¹ LUNDBOM, J. R. *Theology in Language, Rhetoric, and Beyond*. Essays in Old and New Testament. Cambridge: James Clark, 2014. p. 81 “this vision contains unmistakable echoes of the creation account in Gen 1” (tradução própria).

²² Para a questão crítica da intertextualidade na Bíblia Hebraica, particularmente em Jeremias, cf. CARROLL, R. P. Something Rich and Strange: Imagining a Future for Jeremiah. In: DIAMOND, A. R. P.; O’CONNOR, K. M.; STULMAN, L. (Orgs.). *Troubling Jeremiah*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. p. 220-243.

²³ “Return” or reversal of creation” (cf. LALLEMAN-DE WINKEL, 2013, p. 97-98). A mesma ideia encontra-se, por exemplo, em BRUEGGEMANN, 1998, p. 59; NICHOLSON, 1973, p. 56; THOMPSON, 1980, p. 230; WRIGHT, 2014, p. 94.

²⁴ Na forma provisória de hipótese, é a posição que, em defesa retórica e contra a corrente majoritária, adiante se apresentará. Para a noção de “retórica como prova”, cf. GINZBURG, C. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²⁵ Essa é a opinião de Silvana Manfredi (cf. MANFREDI, Silvana. *Geremia in dialogo*. Nessi con le tradizione profetico e originalità in Ger. 4,5-6,30. Roma: Salvatore Sciascia, 2002. p. 122-125).

²⁶ Cf. CARROLL, 1999, p. 432: “the prophet is lost to the scribe”. Cf. DAVIDSON, S. V. *Empire and Exile: Postcolonial Readings of the Book of Jeremiah*. New York: T.&T. Clark, 2011. p. 13-14.

²⁷ Cf. HOLLADAY, W. L. *Jeremiah*. A Fresh Reading. Eugene: Wipf & Stock, 2012; Cf. DIAMOND, A. R. P. Introduction. In: DIAMOND, A. R. P.; O’Connor, K. M.; STULMAN, L. (Orgs.). *Troubling Jeremiah*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. p. 15-33; DAVIDSON, 2011, p. 13-14.

12a.13.15-17a.19-21.23-26.29-31.²⁸ Seja como for, nenhuma das duas opiniões pode ser cabalmente demonstrada. Como não podia ser diferente, a questão termina por concentrar-se na defesa retórica dos postulados. No entanto, para o que aqui interessa, a bem da verdade não importa *quem* tenha escrito, mas *quando* se tenha escrito Jr 4,23-26. Para o que presentemente se discute, não faz a menor diferença se foi o próprio Jeremias, um escriba da corte, um sacerdote do templo real ou mesmo um suposto camponês letrado, ou ditando a um amanuense, quem escreveu e/ou reuniu os oráculos de Jr 4,5-31. Importa se quem quer que tenha escrito Jr 4,23-26 tenha-o feito *antes* ou *depois* de quem, por sua vez, escreveu Gn 1,1-2,4b. Porque as implicações da antecipação ou postecipação de um em relação ao outro constitui a questão em jogo, e não a identidade de quem tenha escrito uma e outra narrativa. A questão é precisamente *quando*, não especificamente *quem*.

Que se trata de uma questão de *quando*, e não de *quem*, pode ser evidenciado a partir de um “lugar comum” na pesquisa de Jr 4,5-31. Ao mesmo tempo em que trabalha a partir da hipótese de o próprio profeta Jeremias ter escrito e organizado o oráculo em discussão, é impressionante observar que a maioria dos comentaristas consultados e citados descreva a “visão” de Jeremias como uma descrição ao inverso do que Gn 1,1-3 descreve. Brueggemann não poderia ter descrito de forma mais clara: “este poema é um dismantelamento retórico passo a passo da criação. Jeremias 4,23 emprega as palavras de Genesis 1,2, ‘sem forma e vazia’, para expressar o retorno do caos e da desordem”²⁹. Ora, está implícito na declaração o fato de que Gn 1,2 tem de estar escrito, quando “the poet” escreve Jr 4,23. Todavia, “Jeremias” situa-se no final do século VII, enquanto Gn 1,2 foi composto no final do século VI.³⁰ A conta não fecha. Para servir-se programaticamente de Gn 1,1-3, quem quer que tenha escrito Jr 4,23-26 precisa situar-se historicamente após a redação da referida cosmogonia³¹, e não é o caso, contudo, se quem escreveu Jr 4,5-31 foi o profeta Jeremias.

A questão, portanto, é a seguinte: se o profeta Jeremias escreveu Jr 4,5-31, então ele não pode ter se servido de Gn 1,1-3.³² Se ele não se serviu de Gn 1,1-3, então ele não pode estar – conscientemente – descrevendo a “criação às avessas”, pelo menos não *a partir da cosmogonia* e do pacote imagético com que a corrente

²⁸ Cf. DUHM, D. B. *Das Buch Jeremia*. Tübingen: Mohr, 1901. p. xiii-xiv; JOO, 2006, p. 10.

²⁹ BRUEGGEMANN, W. A *Commentary on Jeremiah*. Exile and Homecoming. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. p. 59. “this poem is a step-by-step rhetorical dismantling of creation. Jeremiah 4:23 utilizes the words of Gen. 1,2, ‘formless and void’, to express the resurgence of chaos and disorder” (tradução própria).

³⁰ O pesquisador desconhece datações pré-exílicas para Gn 1,1-2,4a, e, de qualquer forma, nenhum dos especialistas citados no presente artigo trabalha com a hipótese de uma datação pré-exílica para a cosmogonia.

³¹ Por isso, e nessa direção, a conclusão de SOUZA, 1993a e 1993b, que considera Jr 4,23-26 um produto da revisão sacerdotal de Jr 4,5-31.

³² Quanto aos especialistas citados, a balança penderia, então, apenas para dois, que respondem por duas posições divergentes em relação à corrente majoritária: Ágabo Borges de Souza, que postula uma autoria “sacerdotal”, pós-exílica, para Jr 4,23-26 (cf. nota 31) e Suzana Manfredi, que sugere dependerem ambas as narrativas de uma terceira, desconhecida (cf. nota 25).

majoritária a interpreta.³³ Se ele não pode estar descrevendo a “criação às avessas”, é preciso, então, situar seu poema em seu contexto semântico próprio. Porque, todavia, a condição de intertextualidade é incontornável para o caso, se Jr 4,5-31 não se serviu de Gn 1,1-3, então é preciso perguntar-se pela possibilidade de Gn 1,1-3 ter se servido de Jr 4,5-31. E eis todo o quadro alterado: em termos histórico-sociais, e sempre por hipótese, seria correto considerar que a destruição de Jerusalém não é descrita com as imagens da “criação”, conforme presentes em Gn 1,1-3, mas, ao contrário, em Gn 1,1-3, as imagens da “criação” é que se serviram das imagens da destruição de Jerusalém, conforme presentes em Jr 4,5-31?

As implicações disso não são irrelevantes... Como disse McKane, a conjunção entre a defesa da autoria de Jr 4,5-31 por parte do assim chamado “Jeremias histórico” e a concomitante defesa dessa passagem como uma alusão a Gn 1,1-3 resulta em, “talvez, a combinação de premissas incompatíveis”³⁴. Ciente da avaliação, já se postulou a tese de que, *por isso*, Jr 4,23-26 não pode ter sido escrito pelo suposto Jeremias histórico.³⁵ O argumento é coerente: *se* Gn 1,1-3 é *posterior* a Jr 4,5-31, então não pode ter sido aludido por ele. A solução proposta, todavia, não é necessariamente a única: considerar que quem escreveu Jr 4,5-31 tem de situar-se historicamente em momento posterior a Gn 1,1-3 só se sustenta se de fato Jr 4,5-31 serviu-se de Gn 1,1-3. Todavia, pode-se propor como solução justamente o contrário: e se foi Gn 1,1-3 que se serviu de Jr 4,5-31?

“Caos” em Gn 1,1-3, logo, em Jr 4,23-26?

Passar os olhos nos textos selecionados nas referências bibliográficas do presente artigo revelará duas constantes quase que absolutamente unânimes: de um lado, a defesa mais ou menos explícita da autoria jeremiasiana de Jr 4,5-31, concomitantemente ao fato de a passagem servir-se de Gn 1,1-3 para descrever a destruição de Jerusalém “como se fosse” uma criação às avessas. De outro lado, a referência a Gn 1,2 como suportando a ideia de “caos”.

Não é de se admirar. A identificação da imagem de “caos” em Gn 1,2 tem larga tradição. Ela deriva da tradução e interpretação de תהו ובהו em Gn 1,2 como descrevendo ontológico-mitologicamente a condição do “cosmo” antes que a divindade operasse criativamente sobre ele. Desde pelo menos David Tsumura³⁶, todavia, sabe-se que essa tradução e interpretação devem-se à recepção da passagem a partir das tradições, primeiro judaicas e depois judaico-cristãs, particularmente filtradas pela mitologia grega. Na Bíblia Hebraica, a fórmula תהו ובהו não se presta à descrição de

³³ Cf. a seção seguinte “‘Caos’ em Gn 1,1-3, logo, em Jr 4,23-26?”.

³⁴ MCKANE, W. *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Introduction and commentary on Jeremiah I-XXV. New York: T.&T. Clark, 1986. p. 108. “perhaps a combination of incompatible premises.” (tradução própria).

³⁵ SOUZA, 1993b.

³⁶ TSUMURA, David. *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005. p. 9-35.

“caos”. Ou conjugados na forma de hendiáde, ou em uso separado um do outro, trata-se de termo(s) prosaico(s), amiúde empregado(s) para a designação de territórios desabitados, desérticos, ermos. Quando de seu emprego, não se trata da descrição de espaços pré-criacionais, sequer, mas, sempre, espaços identificáveis específica ou genericamente no mundo.³⁷ A história de sua recepção é que lhes aplicou acepções e interpretações que terminaram por controlar a leitura de Gn 1,2. As versões correntes de Gn 1,2 são praticamente unânimes em traduzir a fórmula por meio da noção de “caos”: “sem forma e vazia”, “without form and void”, “unsightly and unfurnished”, “wüst und leer”, “wüst und wirt”, “sans forme et vide”, “una masa informe y caótica”, por exemplo, espelham o conjunto da recepção hermenêutica e teológica de Gn 1,2, como se poderia apreciar tanto na tradução da LXX, ἄρατος καὶ ἀκατασκευαστος (“invisível e informe”), quanto na interpretação teológica de Sabedoria 11,17: κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης (“criou o cosmo da matéria informe”). Tais traduções, todavia, não se assentam sobre a modalidade semântica com que os termos assim traduzidos são utilizados na Bíblia Hebraica³⁸, porque parece ponto pacífico que traduções, obviamente situadas cronologicamente após os originais, não podem servir para a determinação do sentido dos originais, quanto mais podemos recorrer ao conjunto da biblioteca em que os originais se encontram inseridos para a sua determinação. Traduzir Gn 1,2 à luz da tradução da Septuaginta ou a partir dos efeitos hermenêuticos de Sabedoria 11,17 significaria dizer que se elegeu a história dos efeitos de uma passagem como critério para a compreensão histórico-crítica e histórico-social dessa passagem. Imaginar que, em Gn 1,1-3, o momento imediatamente anterior à “criação” seja caracterizado pela cena que Sabedoria 11,17 imagina – uma massa caótica de substâncias informes – significa apenas interromper o processo indiciário³⁹ de investigação crítica a respeito do sentido das imagens da cosmogonia de Gn 1,1-2,4a. A tradição de entrever o “caos” em Gn 1,2 é, portanto, resultado da força da tradição.

Deve-se compreender que, à luz de tradição tão solidamente consagrada, e considerando-se a narrativa em si mesma, principalmente se lida sem a preocupação teórico-metodológica de compreendê-la tal qual seu autor pretendia que fosse compreendida, a cosmogonia inaugural da Bíblia Hebraica deixa-se bastante confortavelmente interpretar como se referindo de fato à criação do “cosmo”. Além dessa noção de “cosmo”, de “universo” em criação, tendo, por intermédio da LXX e de Sabedoria 11,17, operado sobre a tradição judaica e judaico-cristã, se acrescentarmos a força da tradição das cosmogonias gregas à leitura de Gn 1,2 como a operação criativa divina sobre o “caos informe pré-cosmogônico”, compreende-se *a fortiori* que os termos constituintes de Gn 1,1-3 pareçam legitimar a leitura que Sabedoria lhe aplicou e as versões ainda lhe aplicam. Todavia, trata-se de efeito da tradição. Contra tal força her-

³⁷ Para a demonstração do argumento, cf. RIBEIRO, O. L. *Homo faber*: O contexto da “criação” em Gênesis 1,1-3. Rio de Janeiro: Mauad, 2015b. p. 89-98, bem como a nota 34.

³⁸ Cf. TSUMURA, 2005, p. 12-13.

³⁹ Para o paradigma indiciário, cf. GINZBURG, C. *Sinais – raízes de um paradigma indiciário*. In: GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

menêutica, e como tentativa de recuperar, sob o atherro tradicional, indiciariamente, o sentido original das imagens de Gn 1,1-3, pode-se aproximar-se de Gn 1,1-3 de duas formas alternativas, que, se de um lado operam teórico-metodologicamente da mesma forma, de outro diferem mutuamente na extensão da revisão que promovem sobre a leitura tradicional de Gn 1,1-2,4b.

A primeira leitura alternativa é a do já citado David Tsumura⁴⁰. Acertadamente, Tsumura reduz os termos de Gn 1,1-3 a seu estatuto fenomenológico no conjunto da Bíblia Hebraica, abandonando, também acertadamente, a interpretação da passagem como se reportando a uma situação mitológica de “caos informe pré-cosmogônico”. O resultado da pesquisa de Tsumura é, sobretudo, revelar que a interpretação ao estilo “grego” não corresponde à configuração histórica de Gn 1,1-3. Para Tsumura, Gn 1,1-3 não descreve “caos”, mas apenas e tão somente a terra desolada e desabitada do primeiro momento da criação. A hendiáde תֵהוֹ וְבֵהוֹ é interpretada exatamente como em todas as demais passagens da Bíblia Hebraica, e a ideia de “caos” desaparece completamente. Todavia, Tsumura ainda trata a passagem em termos cosmogônicos positivos: o que se está criando é a “terra”, mas, como ela ainda não havia sido habitada, e nada havia sido criado *nela*, então ela é descrita como “um lugar improdutivo e desabitado”⁴¹. Conquanto substancialmente reduzida em sua condição plástico-mitológica, ainda se opera por meio da noção clássica de “criação” que caracteriza a recepção de Gn 1,1-3.

A segunda leitura, como se disse, parte exatamente da mesma atitude *metodológica* de Tsumura. Nela, a noção de “caos” é igualmente dissolvida. Todavia, diferentemente da leitura feita pelo exegeta japonês, avança para a correção do que parece, ainda, a manutenção de um elemento da tradição, que entende que Gn 1,1-3 descreveria a criação do “cosmo” ou de uma “terra-cosmo” recém-criada e, por isso, inacabada e desabitada. Segundo a proposta alternativa de leitura, Gn 1,1-3 descreveria apenas a “criação” do ecúmeno judaíta. Não é que estaria ausente de Gn 1,1-3 apenas a ideia do “caos informe pré-cosmogônico”: estaria ausente inclusive a ideia de “criação” do “cosmo” ou de uma “terra-cosmo” recém-criada, mas incompleta. Segundo a leitura em tela, em chave cosmogônica próximo-oriental, Gn 1,1-2,4b descreveria a reconstrução de Jerusalém em 515 a.C., de sorte que, em temos de seu *Sitz im Leben*, consistiria na peça cosmogônica elaborada para a inauguração do Templo de Jerusalém.⁴²

É verdade que o próprio Tsumura constitui obstáculo considerável à leitura alternativa que se acaba de mencionar. Servindo-se da declaração de Miller de que “a fundação de cidades é um empreendimento puramente humano em Gênesis 1-2”⁴³, Tsumura argumenta que, diferentemente da cosmogonias próximo-orientais, a cosmogonia da Bíblia Hebraica não teria por finalidade a transsignificação da construção

⁴⁰ Cf. TSUMURA, 2005.

⁴¹ TSUMURA, 2005, p. 35. “an unproductive and uninhabited place” (tradução própria).

⁴² Para a defesa e a apresentação em detalhes da leitura alternativa de Gn 1,1-2,4b, cf. RIBEIRO, 2015b.

⁴³ Cf. MILLER, P. D. Eridu, Dunnu and Babel. A study in comparative mythology. *Hebrew Annual Review*, n. 9, p. 227-251, 1985. p. 239 e 243. Para a referência em Tsumura, cf. TSUMURA, 2005, p. 72. “the foundation of cities is a purely human enterprise in Genesis I-II” (tradução própria).

de cidades. Nesse ponto, seu argumento é bastante expressivo: “nenhum nome em particular de cidade aparece como criação de Deus na história de Gênesis 1”⁴⁴. Se a cosmogonia da Bíblia Hebraica não tem por objetivo nem se encerra com a construção da cidade, e se a leitura alternativa à de Tsumura afirma que Gn 1,1-2,4b constitui escritura de transignificação cosmogônica da reconstrução de Jerusalém, então é preciso “enfrentar” o argumento de Tsumura.

O argumento pode ser avaliado e contornado em duas frentes. Primeiro, se formos diretamente ao texto de Miller, que Tsumura usa, veremos que, ali, a reflexão não se dá sobre Gn 1,1-2,4b como uma peça autônoma, em seu contexto histórico original, mas como peça retórica do que o autor chama de “descrição sacerdotal”⁴⁵. Miller se expressa da seguinte forma: “em Gênesis, o próximo passo no trabalho criativo de Yahweh não é, naturalmente, construir uma cidade, mas a criação de ’ādām, que construirá a cidade (Gen 4,17; Gen 10,10-12; Gen 11,1-9)”. Ora, Miller está operando em sentido sincrônico, e tem diante de si, *efetivamente*, não a cosmogonia, mas determinado percurso sincrônico-redacional de Gn 1-11. Ora, Miller está tratando de Gn 1,1-2,4b ou está tratando de Gn 1-11? Por meio de que argumentos teórico-metodológicos se pode analisar Gn 1,1-2,4b *a partir de* Gn 1-11? O que a construção de uma cidade em Gn 4,17 tem a dizer sobre Gn 1,1-2,4b? Está-se tomando o modo como foi *recebida* pelos redatores de Gn 1-11 como a chave de compreensão histórica da própria cosmogonia? Não parece uma abordagem adequada. Em termos indiciários, injustificada. Gn 1,1-2,4b precisa ser lida como composição independente, e não nos termos em que foi cooptada e adaptada na configuração teológica de Gn 1-11. Gn 1,1-2,4b pode ter-se servido de textos escritos *antes* que a cosmogonia tenha sido composta. Mas seu sentido não pode ser indiciariamente recuperado a partir do modo como redatores posteriores a trataram em sua composição. Os argumentos de Miller ficam a dever a devida prestação de contas.

O segundo argumento que se pode apresentar em resposta à declaração de Tsumura, que, a rigor, é a de Miller, deve começar, primeiro, concordando com o óbvio: de fato, falta à cosmogonia – de Gn 1,1-2,4b – o nome “Jerusalém”, ou mesmo os termos “cidade”, “templo” ou “palácio”.⁴⁶ Mas é preciso avaliar outros aspectos da questão. Antes de ser efetivamente composta a “Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém”, e provavelmente mencionando-a como projeto “cosmogônico” no v. 19, a reconstrução de Jerusalém já havia sido tratada como aquele acontecimento que, aguardado e ansiado pela *golah*, e operado por Yahweh, redundaria na “criação” do “povo”: יהוה יצאנו [...] תכתוב זאת לדור אחריו ועם נבוא יהוה יצאנו (SI 102,17a.19:

⁴⁴ TSUMURA, 2005, p. 72. “no particular city names appear as God’s creation in the story of Gen 1” (tradução própria).

⁴⁵ MILLER, 1985, p. 243. “Priestly description” e “in Genesis, the next step in the creative work of Yahweh is not, of course, building a city, but the creation of ’ādām, who will build the city (Gen 4: 17; Gen 10: 10-12; Gen 11: 1-9)” (tradução própria).

⁴⁶ Registre-se que a ausência do nome de Judá e Jerusalém em Gn 2,4b-3,24 não impediu – acertadamente – que se defendesse a ideia de que, nessa passagem, a “criação” se refere exatamente a Judá e Jerusalém (cf. OTTOSSOM, M. Eden and the Land of Promise. In: EMERTON, J. A. (ed.). *Congress Volume*. Jerusalem, 1986. p. 177-188).

“porque construiu Yahweh Sião [...] isso será escrito para a geração futura, e o povo criado louvará Yah”⁴⁷. Reconstruir Sião é “criar” o povo. O verbo é o mesmo de Gn 1,1-3. Um bom exercício é observar como as versões traduzem o mesmo verbo de Gn 1,1-3, ברא, na forma como ele ocorre em Sl 102,19, יִבְרָא: “recriado”, consta de *A Bíblia de Jerusalém*.⁴⁸ Flagra-se aí, em plena operação, a força daquela mesma tradição: a “criação” de fato se deu em Gn 1,1-3, de modo que, em Sl 102,19, só se pode estar falando em metáfora ou analogia, o que explica o termo “recriado” empregado na tradução. Todavia, deve-se ter em mente que, depois que, como pediu Sl 102,13-15, Jerusalém foi reconstruída, outro texto foi escrito, empregando agora o mesmo verbo ברא para, dessa vez, descrever não apenas a “criação” do povo, mas tanto a “criação” do povo quanto a “criação” da cidade. Nessa nova passagem, o efeito que a conjunção entre o verbo ברא e o tema da reconstrução de Jerusalém lembra o efeito que o mesmo verbo gerou ao tradutor acima mencionado, quando se deparou com ברא sendo articulado com o tema da “criação” do povo. Eis como a mesma versão que se acabou de citar traduz o texto hebraico de Is 65,18: “Eis que farei de Jerusalém um júbilo e do seu povo uma alegria”. “Farei”: o verbo ברא simplesmente “desapareceu”! Eis o texto hebraico: כִּי הִנְנִי בּוֹרֵא אֶת־יְרוּשָׁלַם גִּלְהָ וְעַמָּהּ מְשׁוֹשׁ: (“porque eis que eu crio Jerusalém, alegria!, e o povo dela, júbilo!”)⁴⁹. E, no seu contexto:

Is 65,17-18

כִּי־הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם תְּדִשִׁים וְאָרֶץ תְּדַשֶּׁה	Porque eis que eu crio novos céus e nova terra,
וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרְאשִׁוֹת וְלֹא תַעֲלִינָה עַל־לֵב:	e não serão lembrados os princípios, e não subirão ao coração.
כִּי־אִם־שִׂישׁוּ וְגִילוּ עַד־עַד	Sim, alegrai-vos e regozijai-vos para sempre
אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא	com o que eu crio.
כִּי הִנְנִי בּוֹרֵא אֶת־יְרוּשָׁלַם גִּלְהָ	Porque eis que eu crio Jerusalém – regozijo!,
וְעַמָּהּ מְשׁוֹשׁ:	e o povo dela – alegria! ⁵⁰

“Porque eis que eu crio novos céus e nova terra [...] porque eis que eu crio Jerusalém [...] e o povo dela.” Bem, se era um nome de cidade aquilo de que se precisava, ei-lo. De sorte que Tsumura está certo em comentar que, em Gn 1,1-2,4b, não consta o nome de uma cidade. Todavia, não parece correto que Miller e Tsumura extrapolem o argumento para dizer que, dada a ausência do termo “cidade” ou de um nome de

⁴⁷ Para uma discussão sobre Sl 102,13-19, cf. RIBEIRO, 2015b, p. 63-65.

⁴⁸ A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. 4 impressão. São Paulo: Paulinas, 1989. Também é curioso observar que Tsumura não menciona a passagem, o que, evidentemente, facilita seu argumento.

⁴⁹ Mais uma vez, nenhuma nota de Tsumura quanto a esse uso do verbo ברא para expressar a reconstrução de Jerusalém.

⁵⁰ Para uma discussão sobre Is 65,18, cf. RIBEIRO, 2015b, p. 65-69.

cidade, a cosmogonia veterotestamentária não tenha por fim a transignificação cosmogônica da criação de cidades. Se os termos “povo” e “cidade” precisam aparecer no texto, para convencer os pesquisadores citados, então parece que Sl 102,13-19 e Is 65,17-18 atendem com folga a exigência. Sendo assim, reconhecendo-se que o nome da cidade construída não aparece em Gn 1,1-2,4b, deve-se, todavia, recuperar o fato de que seu nome aparece tanto em Sl 102,13-19 quanto em Is 65,18. E se, em Sl 102,19, aquela referência à transformação da reconstrução de Jerusalém em escritura puder ser tomada como referência ao que viria a ser Gn 1,1-2,4b, o argumento de Tsumura resulta contornado.⁵¹

Nesse caso, não apenas a expressão clássica de Gn 1,2 (תָּהוּ וְרָחָו) não se prestaria ao recurso expressivo da plástica característica da ideia de “caos informe pré-cosmogônico” grega, mas também o clássico verbo ligado a essa recepção tradicional estaria longe de deixar-se utilizar nesse tipo de construção mitológico-teológica. Diferentes escritos usaram-no para referir-se à organização do povo na Jerusalém reconstruída (Sl 102,17a.19) e, tomada como “novos céus e nova terra”, para a própria reconstrução de Jerusalém (Is 65,18). Nas cosmogonias próximo-orientais, a “criação” – das cidades! – se dá a partir das “águas”⁵², e, se por razões “filosóficas”, as “águas” serão posteriormente convertidas na ideia de “caos informe”, conforme quer Sabedoria 11,17, isso nada tem necessariamente a dizer sobre Gn 1,1-2,4b.

⁵¹ Quanto à questão de as cosmogonias próximo-orientais terem por fim a transignificação cosmogônica da construção de cidades, reporta-se ao capítulo “Cosmogonia e o Ciclo de Baal”, em RIBEIRO, O. L. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém – o Sitz im Leben* de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 75-89. Extraído da referência acima, a questão da presença ou não de determinado elemento crítico na cosmogonia para que ela seja ou não considerada como tal pode ser ilustrada no quadro a seguir:

Cosmogonias próximo-orientais	<i>Enuma eliš</i>	Gn 1,1-2,4a	KTU 1.1-1.6* <i>Ciclo de Baal</i>
– matéria: as águas cosmogônicas sempiternas	Marduk mata o Dragão aquático, Tiamat – poder e controle sobre as águas	ʔēlōhīm manifesta poder e controle sobre as águas	Baal mata o Dragão aquático, Yam – poder e controle sobre as águas
– processo: separação do céu e da terra das águas cosmogônicas sempiternas	Marduk separa os céus e a terra a partir da carcaça do Dragão aquático, Tiamat	ʔēlōhīm separa os céus e a terra a partir das águas originais	
– infraestrutura: construção do templo	Marduk constrói seu palácio-templo	ʔēlōhīm descansa do trabalho de sua “criação”	Baal constrói seu palácio-templo
– hipóstase: realeza, ordem social e criação	a sociedade babilônica	a sociedade jerosolimitana	a sociedade ugarítica

Se, de um lado falta ao Ciclo de Baal a descrição da “separação do céu e da terra das águas cosmogônicas sempiternas”, de outro lado falta à Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém a referência à construção da cidade. No entanto, está-se diante do mesmo modelo traditivo, em alguns casos, absolutamente completo (*Enuma eliš*), e, em outros, com a ausência de um ou outro elemento (Gn 1,1-2,4b e Ciclo de Baal) do paradigma completo.

⁵² Cf. LEICK, 2003.

De sorte que o leitor de Gn 1,1-3 tem diante de si dois caminhos: ler a passagem deixando-se arrastar pela corrente da tradição, que entende aí se tratar da “criação” do “cosmo” desde o “caos informe”, ou, operando por meio do levantamento semântico-fenomenológico que caracteriza a pesquisa de Tsumura, interpretar a passagem como se compo de termos e temas apropriados para, em chave teológico-mitológica, a descrição traditivo-cultural da geopolítica, nos termos da qual “céus e terra” não correspondem – e como poderiam? – à descrição do “universo”, mas apenas ao ecúmeno judaíta. Nesse segundo caso, pode-se aprofundar ainda mais a percepção para conclusões que o próprio Tsumura não desenvolveu: Gn 1,1-3 não descreve a “criação” senão como a reconstrução de Jerusalém, fazendo de Gn 1,1-2,4b, potencialmente, aquela escritura mencionada em Sl 102,19, e revelando a cidade do templo de Yahweh como “os céus e a terra” criados pela divindade (Is 65,17-18).

E se Gn 1,1-3 é que se serve de Jr 4,5-31?

O intérprete que optar pelo caminho aberto por Tsumura terá abandonado integralmente a ideia de que se descreve um “caos” original em Gn 1,1-3, assumindo que se descreva apenas o estado de desolação e desabitação em que a recém-criada “terra” se encontra. Caso se decida por aprofundar a análise, e entender que, a rigor, Gn 1,1-3 consiste naquilo que “será escrito para a geração futura” (Sl 102,19), concluindo-se, então, tratar-se da cosmogonia redigida após e em referência à reconstrução de Jerusalém (cf. Is 65,18), os efeitos que se passam a considerar tornam-se ainda mais acentuados.

Se, de um lado, não se pode considerar que Jr 4,5-31 seja “de Jeremias” e, ao mesmo tempo, constitua uma referência a Gn 1,1-3, de outro lado, nada impediria que o contrário fosse postulado. Por que Gn 1,1-3 não pode ter sido escrito *com base em Jr 4,5-31*? Ora, se os termos com que Gn 1,1-3 são redigidos correspondem rigorosamente ao modo como a Bíblia Hebraica trata cada uma das expressões, quando se quer referir à destruição de cidades⁵³, de sorte que são termos que tanto podem ser empregados em contexto de catástrofe quanto em contexto cosmogônico, ou seja, construção de cidades, desnudado da roupagem teológica com que foi recebida na tradição, Gn 1,1-3 pode ser lido como a descrição ao inverso de Jr 4,23-26, Gn 1,1-2,4b servindo-se de Jr 4,5-31. Jr 4,23-26 emprega determinados termos para descrever a destruição de Jerusalém, e, com base nesse texto, Gn 1,1-3 é escrito para descrever a reconstrução de Jerusalém. A escolha dos termos deve-se, portanto, ao fato de terem sido exatamente esses os termos empregados na versão “negativa” – a descrição da cidade. Na sua versão positiva – a “criação” da cidade –, os mesmos termos voltam a aparecer, no mesmo contexto, mas com o sentido inverso.

⁵³ Cf. RIBEIRO, O. L. Descriando Tiro. Ez 26,19-21 em comparação a Gn 1,1-3. *Reflexus*, ano IX, n. 14, p. 343-365, 2015a. p. 343-365.

A despeito da tradução de Duhm – “Eu olhei a terra, e eis o caos, eu olhei para o céu, lá não estava a sua luz”⁵⁴ –, de Joo considerar que os v. 23-26 representem um “retorno ao caos”⁵⁵, de Hill descrever os mesmos versos como “a visão do retorno da terra ao estado de caos primeiro”⁵⁶, e mesmo a despeito de recentemente ter-se descrito Jr 4,23-26 como “um quase slow-motion para o תהו ובהו hebraico do caos pré-criacional”⁵⁷, quando Jr 4,5-31 é composto, não se trata, ao menos no sentido da recepção dos ambientes greco-judaicos, de “caos”, “caos informe”, “caos informe pré-cosmogônico”, nem no início da trama nem no seu final. Se for para apostar que seja Jr 4,23-26 a servir-se de Gn 1,1-3, então que ao menos seja nos termos mais prosaicos com que Willis entende a intertextualidade neste caso: “para descrever o despovoamento da região”⁵⁸. E, de qualquer forma, a insistência que o Livro de Jeremias tem no tema da “criação”⁵⁹ pode ser interpretada como a efervescência justamente do risco da destruição de Judá, uma vez que a destruição de uma cidade é o oposto de sua construção, o que, em chave traditivo-cultural, se expressa, respectivamente, pelo tema da “descriação” e da “criação”, ou, alternativamente, por conta do que Souza chamou de, para o caso de Jr 4,23-26, “revisão sacerdotal”⁶⁰. Quando Jr 4,5-31 começa, Jerusalém está construída, o povo, reunido, o rei, presente. O “destruidor das nações”, o leão que sai de seu covil, aquilo que foi metaforicamente descrito como “o vento quente”⁶¹ varre Jeru-

⁵⁴ DUHM, 1901, p. 53. „Ich sehe die Erde, Und siehe: das Chaos, Ich blickte gen Himmel, Dahin war sein Licht” (tradução própria).

⁵⁵ JOO, 2006, p. 236. “Return to chaos”.

⁵⁶ HILL, J. *Friend or foe? The figure of Babylon in the Book of Jeremiah*. Leiden: Brill, 1999. p. 30. “the vision of a return of the earth to the state of primal chaos.” (tradução própria).

⁵⁷ CLAASSENS, L. J. “Like a woman in labor”. Gender, postcolonial, queer and trauma perspectives on the Book of Jeremiah. In: MAIER, C. M.; SHARP, C. J. (ed). *Prophecy and power. Jeremiah in feminist and postcolonial perspective*. London; New Delhi; New York; Sidney: Bloomsbury, 2013. p. 119. “an almost slow-motion to the Hebrew תהו ובהו of pre-creation chaos” (tradução própria). Pelo visto, ou a perspectiva do presente artigo encontra-se totalmente equivocada, ou a tradição de entrever-se o “caos” em Jr 4,23-26, porque primeiro em Gn 1,1-3, é tão forte que mesmo abordagens que se classificam a si mesmas como de gênero, pós-coloniais e queer sucumbem à sua força. Com efeito, é consideravelmente difícil encontrar um autor quem não projete a ideia de “caos” na “visão de Jeremias” – cf. BRUEGGEMANN, 1998, p. 59; DEARMAN, J. A. *Jeremiah, Lamentations*. Grand Rapids: Zondervan, 2002. p. 92; HUEY, F. B. *Jeremiah, Lamentations*. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Nashville: Broadman, 1993. p. 85; KIZHAKKEYIL, S. *Jeremiah: an exegetical commentary*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2006. p. 33; STULMAN, L. *Jeremiah*. Nashville: Abingdon, 2005. p. 64. Mesmo autores que conseguem descrever Jr 4,23-26, relacionando os termos comuns com Gn 1,1-3 à própria descrição que J4 4,5-31 faz da destruição da terra, no final acabam remetendo o quadro à ideia de “creation virtually undone in a reversion to cosmic chaos” (ALLEN, L. *Jeremiah*. A Commentary. Louisville: Westminster John Knox, 2008. p. 69). Há autores que chegam a consubstanciar no termo “caos” o título-síntese de suas obras sobre Jeremias, como, por exemplo, CARROLL, *From Chaos to Covenant*. Prophecy in the Book of Jeremiah, 1981, e STULMAN, *Order Amid Chaos*. Jeremiah as Symbolic Tapestry, 1998.

⁵⁸ WILLIS, T. M. *Jeremiah and Lamentations*. Joplin: College, 2002. p. 75. “to describe the depopulation of the region” (tradução própria). Willis não emprega a palavra “caos” para referir-se a qualquer imagem elaborada pelo profeta, ainda que a conheça, naturalmente, tanto que a emprega, uma única vez, na expressão “the ancient goddess of chaos, Tiamat” (p. 374, nota 10).

⁵⁹ Apontada por LUNDBOM, 2014, p. 80-98.

⁶⁰ Cf. a nota 14.

⁶¹ JENSEN, I. L. *Jeremiah & Lamentations*. Chicago: Moody, 1974. p. 29. “The hot wind”.

salém, e ela é destruída. Depois da passagem do vento, ali, naquele momento, diante dos olhos do narrador, Jerusalém está “um deserto e uma desolação” (תֶּהוֹ וְבָהוּ), os céus, isto é, o ecúmeno de Jerusalém, “não têm a sua luz” (אֵין אִוְרָם), o “Adão” (הָאָדָם) não está lá, e os pássaros se foram (עָוָה). Não se está aí diante da descrição do “caos”, daquela “substância informe” a que se refere Sabedoria 11,17. Está-se “apenas” diante da catástrofe, uma terra devastada, destruída, resultado da devastação e destruição provocadas pelo poderoso exército que veio do norte. O único sentido com que a palavra “caos”, desnecessária, poderia ser usada nesse contexto é esse: tragédia, genocídio, hecatombe.

Nos termos da hipótese que aqui se especula, se é correto considerar que Gn 1,1-3 tem como objetivo transignificar teológico-mitologicamente a reconstrução de Jerusalém, nesse caso, quando a “criação” começa, Jerusalém encontra-se exatamente como fora deixada em Jr 4,5-31. A “criação” consiste, efetivamente, na reversão daquela destruição catastrófica, tanto se alguém a considera como projeto, desejando e esperando a reconstrução de Jerusalém (Sl 102,13-19 – verbo ברא no v. 19), quanto quando se considera o projeto idealisticamente realizado, razão da alegria do povo (Is 65,18 – verbo ברא). O que a divindade “cria” é, para todos os efeitos, Jerusalém. Nesse caso, nada mais apropriado do que servir-se intertextualmente da narrativa que descreve justamente a situação que a cosmogonia vai superar. Se Jerusalém está um deserto e uma desolação, se a luz dos céus deu lugar à treva, se o “Adão” se foi, e se os pássaros fugiram, que tudo volte ao seu normal: que, superando a treva, a luz esteja onde deve estar, que a terra saia do meio das águas, para onde afundam as cidades, quando destruídas, isto é, *descriadas*, e que voltem as plantas, os animais, os pássaros, o “Adão”. Não é que Jr 4,5-31 narre Gn 1,1-3 às avessas: ao contrário, é Gn 1,1-3 que narra Jr 4,5-31 de trás para frente, porque, historicamente, primeiro se dá Jr 4,23-26 e, somente depois, Gn 1,1-3. Somente porque se toma Gn 1,1-3 como, desde o “caos informe pré-cosmogônico, a “criação” do “cosmo”, do “universo”, o que, no raciocínio capturado pela operação hermenêutica, se deu *antes* da destruição de Jerusalém, é que a tradição opera consciente ou inconscientemente com a ideia de que *primeiro tem que ter vindo* Gn 1,1-3. Logo, Jr 4,5-31 *tem que se ter servido* de Gn 1,1-3, posição que é defendida seja por quem pense tratar-se do próprio Jeremias⁶², seja a posição de quem pense tratar-se Jr 4,5-31 de uma composição “sacerdotal”⁶³. Sendo outra, todavia, a situação de fundo, a pressão tradicional distende-se. Nada impede que “Jeremias” ou qualquer pessoa em situação de “testemunha ocular” tenha redigido Jr 4,23-26 e, por que ciente de que esse texto descrevia a destruição de Jerusalém, e também porque, por sua vez, vai agora escrever a reconstrução dessa mesma cidade anteriormente destruída, setenta anos depois alguém se sirva daquela mesma composição para a redação da “Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém”.

⁶² Cf. nota 13.

⁶³ Cf. nota 14.

Não se está esquecendo de nenhum detalhe?

A mesma tradição que recepciona Gn 1,1-3 a partir da noção grega de “caos informe” tem alguma dificuldade em desvencilhar-se da armadilha da recepção teológico-cristã de רִיחַ אֱלֹהִים no v. 2, lendo a expressão como uma referência ao “Espírito de Deus”. Mesmo que a pesquisa tenha procurado corrigir a confusão entre recepção teológico-alegórica e sentido histórico-social⁶⁴, imperam ainda, de um lado, a noção de “caos” e, de outro, a identificação de רִיחַ como um agente da “criação”.

Já se teve oportunidade de ver, contudo, que ainda na época em que se redigia Pr 30,4, a presença de רִיחַ em Gn 1,2 era assumida não como um agente da “criação”, mas, ao contrário, uma força que, como a treva, deveria ser debelada. בְּחַפְזָיו מִי אָסַף-רִיחַ | בְּחַפְזָיו (“quem prendeu o vento com seus punhos?”) é a segunda de quatro “charadas cosmogônicas”⁶⁵ constantes de Pr 30,4, que apontam para a cosmogonia de Gn 1,1-2,4a: “quem subiu e desceu os céus?, quem prendeu o vento com seus punhos?, quem encerrou as águas no manto?, quem estabeleceu todas as extremidades da terra?” são perguntas cosmogônicas que, no seu conjunto, revelam que o escriba interpretava a presença de רִיחַ como um paralelo de “treva” (דְּחֵשֶׁת)⁶⁶. Para alcançar o efeito hermenêutico, basta ler Gn 1,2 como paralelismo sinonímico:

Gn 1,2⁶⁷

וְדֵחֵשֶׁת עַל-פְּנֵי תְהוֹם “E havia treva sobre as faces do abismo,
וְרִיחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם: e um vento tempestuoso soprava sobre a face
das águas”⁶⁸.

Ora, salvo engano, e, nesse caso, devido a eventual desconhecimento de fonte que o desminta, não se faz, na pesquisa, referência à presença concomitante de רִיחַ em Jr 4,5-31 e Gn 1,2. O indicativo de intertextualidade resume-se aos termos de Jr 4,23-26. Quando, acertadamente, se indicam os paralelos terminológicos entre as

⁶⁴ Cf., por exemplo, a seguinte tradução de Gn 1,2: “the earth was a desolate waste, with darkness covering the abyss and a tempestuous wind raging over the surface of the waters” (MEEK, T. J. *The Book of Genesis*. In: SMITH, J. M. P. et al. *The Complete Bible – an American translation*. Illinois: The University of Chicago Press, 1951), onde “vento tempestuoso” traduz אֱלֹהִים רִיחַ.

⁶⁵ Para o conceito de “charada cosmogônica”, cf. HUIZINGA, 2001, p. 128.

⁶⁶ Cf. RIBEIRO, O. L. “Como que pelos chifres”. O vento na criação, segundo Pr 30,4. *Fragmentos de Cultura*, v. 15, n. 9, p. 1.371-1.384, 2005. p. 1371-1384.

⁶⁷ Os editores da BHS parecem ter optado por desconsiderar a relação sinonímica entre os dois estíquios. O texto foi marcado sintaticamente, de forma a fazer com que o estíquio וְדֵחֵשֶׁת עַל-פְּנֵי תְהוֹם fosse lido em relação ao seu antecedente (וְהָאֲרֶץ הָיְתָה רֵהוּ וְנָהוּ), deixando o estíquio: וְרִיחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם isolado. Como resultado, a leitura seria vincular ao mesmo movimento retórico o estado da terra e a presença da treva, mas desvincular desse movimento a presença de רִיחַ, como se o *vav* devesse ser lido como uma adversativa: “a terra estava como estava, a treva imperava, mas רִיחַ...”. Certamente não é a leitura que o escriba de Pr 30,4 faz: segundo sua leitura, a terra estava como estava, *porque* a treva imperava e um vento soprava violentamente. Para o vento como agente da destruição, e não da criação, em Gn 1,2, cf. a nota 39.

⁶⁸ Cf. nota 64.

duas passagens, não se menciona a “coincidência” de, em Jeremias, רַיָּה ser a causa metafórica da destruição de Jerusalém, ao mesmo tempo em que, além dos demais termos dos v. 23-26, em Gn 1,1-3, o vento tempestuoso soprar violentamente sobre a terra devastada e desolada. Todavia, se considerada a leitura que Pr 30,4 faz de Gn 1,2, e se considerada a possibilidade de os estíquos imediatamente acima transcritos serem lidos, como também Meek os leu⁶⁹, em relação de paralelismo sinonímico, então é possível dizer que tanto em Jr 4,5-31 como em Gn 1,1-2,4b um vento, mas não um vento qualquer, mas, nos termos de Jr 4,11, um “vento esturricante” (רַיָּה צָח), nos termos de Jr 4,12, “um vento forte” (רַיָּה מְלֵא), e nos termos de Gn 1,2, “um vento impetuoso” (רַיָּה מְלֵא), aquele “vento tempestuoso agitando-se violentamente sobre a superfície das águas” (tradução própria de “tempestuous wind raging over the surface of the waters”), como o descreve Meek, um vento, então, é o responsável pela destruição de Jerusalém. Mesmo a treva que impera ao final da desgraça lá se instala por força da destruição horrível que aquele vento promove. Quando Gn 1,1-2,4b é redigida, a abertura da cosmogonia descreve o estado de calamidade que Jr 4,5-31 quase que desenha para Jerusalém, tão forte é a carga emotiva com que os “motivos” plástico-poéticos são articulados. Mas Gn 1,1-3 não se serve apenas de Jr 4,23-26 – é toda a perícope de Jr 4,5-31, ou, no mínimo, alguma versão dela, em que, todavia, já se encontrava mencionado o exército do norte descrito como “um vento esturricante” e “um vento cheio”, que é utilizada, de sorte que, ao lado do “motivo” treva, o vento é igualmente empregado para a descrição do último momento antes da “criação”: uma tempestade avassaladora, destruição total, calamidade, treva, vento, hecatombe. Um vento terrível sopra, Jerusalém cai, a treva impera! Mas agora basta que Yahweh decida (Sl 102,13-19), e ele decide (Is 65,17-18), a luz apaga as trevas, os punhos do próprio deus prendem o vento (Pr 30,4), e Jerusalém pode reerguer-se desde as águas da “criação”. Faz sentido pensar que Gn 1,1-2,4b tenha se elaborado à luz de Jr 4,5-31.

Considerações finais

Quando se atualizam os termos de Gn 1,1-2,4b não pelo manual teogônico grego, pela LXX ou por Sabedoria, mas pela fenomenologia semântica da própria Bíblia Hebraica, Gn 1,1-3 deixa de assumir a aparência da “criação” a partir do “caos” e assume os contornos histórico-traditivos com que, naquela biblioteca, opera a modalidade mítico-fenomenológica aplicada às narrativas de cidades: cidades emergem e submergem nas águas da “criação”, continuamente.⁷⁰ Lida assim, e amparada por Sl 102,13-19, Is 65,18 e Pr 30,4, a cosmogonia que abre a Bíblia Hebraica descreveria a emergência do ecúmeno judaíta. Nesse caso, sempre por hipótese, Gn 1,1-2,4b poderia consistir na apropriação “reversa” do oráculo de Jr 4,5-31. Antes de considerar-se que o oráculo tenha se servido da cosmogonia, sugere-se que, ao contrário, a cosmo-

⁶⁹ Cf. nota 64.

⁷⁰ É possível interpretar Apocalipse 21,1 como a utopia teológica de que esse interminável processo finalmente termine.

gonia tenha se servido do oráculo, exatamente porque, em termos histórico-sociais, a cosmogonia descreve a reconstrução de Jerusalém, de sorte que inverter o oráculo que descreve justamente a destruição de Jerusalém, teria parecido ao escriba da coroa que redigiu a composição uma espetacular operação retórica. Com o que aqui não se pode senão concordar.

Referências

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. 4 impressão. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ALLEN, L. *Jeremiah*. A Commentary. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO-SCHÖKEL, L.; SICRE-DIAZ, J. L. *Profetas I*. Isaias, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BRIGHT, J. *Jeremiah*. Introduction, translation and notes. New York: Doubleday, 1965.
- BRUEGGEMANN, W. *A Commentary on Jeremiah*. Exile and Homecoming. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.
- CARROLL, R. P. *From Chaos to Covenant*. Prophecy in the Book of Jeremiah. New York: Crossroad, 1981.
- CARROLL, R. P. Something Rich and Strange: Imagining a Future for Jeremiah. In: DIAMOND, A. R. P.; O'CONNOR, K. M.; STULMAN, L. (Orgs.). *Troubling Jeremiah*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. p. 423-443.
- CARROLL, R. P. The Book of J. Intertextuality and Ideological Criticism. In: DIAMOND, A. R. P.; O'CONNOR, K. M.; STULMAN, L. (Orgs.). *Troubling Jeremiah*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. p. 220-243.
- CHRISTENSEN, D. L. In quest of the autograph of the book of Jeremiah: a study of Jeremiah 25 in relation to Jeremiah 46-51. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 33, n. 2, p. 145-153, 1990.
- CLAASSENS, L. J. "Like a woman in labor". Gender, postcolonial, queer and trauma perspectives on the Book of Jeremiah. In: MAIER, C. M.; SHARP, C. J. (ed). *Prophecy and power*. Jeremiah in feminist and postcolonial perspective. London; New Delhi; New York; Sidney: Bloomsbury, 2013. p. 117-132.
- DAVIDSON, S. V. *Empire and Exile: Postcolonial Readings of the Book of Jeremiah*. New York: T.&T. Clark, 2011.
- DEARMAN, J. A. *Jeremiah, Lamentations*. Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- DIAMOND, A. R. P. Introduction. In: DIAMOND, A. R. P.; O'CONNOR, K. M.; STULMAN, L. (Orgs.). *Troubling Jeremiah*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. p. 15-33.
- DUHM, D. B. *Das Buch Jeremia*. Tübingen: Mohr, 1901.
- FISHBANE, M. Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: a recovered use of the creation pattern. *Vetus Testamentum*, v. 21, n. 2, p. 151-167, 1971.
- GINZBURG, C. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GINZBURG, C. Sinais – raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HAYES, Katherine Murphey. *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*. Leiden; Boston: Brill, 2002.
- HILL, J. *Friend or foe? The figure of Babylon in the Book of Jeremiah*. Leiden: Brill, 1999.
- HOLLADAY, W. L. *Jeremiah*. A Fresh Reading. Eugene: Wipf & Stock, 2012.

- HUEY, F. B. *Jeremiah, Lamentations. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Nashville: Broadman, 1993.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens. O jogo como elemento da cultura*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- JENSEN, I. L. *Jeremiah & Lamentations*. Chicago: Moody, 1974.
- JOO, S. *Provocation and Punishment. The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- KIZHAKKEYIL, S. *Jeremiah: an exegetical commentary*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 2006.
- KOEHLER, Lexicon; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001. v. 1.
- LALLEMAN-DE WINKEL, H. *Jeremiah & Lamentations*. England: Inter-Varsity, 2013.
- LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia, a invenção da cidade*. Trad. Álvaro Cabra. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LUNDBOM, J. R. *Theology in Language, Rhetoric, and Beyond. Essays in Old and New Testament*. Cambridge: James Clark, 2014.
- MANFREDI, Silvana. *Geremia in dialogo. Nessi con le tradizioni profetiche e originalità in Ger. 4,5-6,30*. Roma: Salvatore Sciascia, 2002.
- MCKANE, W. *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Introduction and commentary on Jeremiah I-XXV. New York: T.&T. Clark, 1986.
- MEEK, T. J. The Book of Genesis. In: SMITH, J. M. P. et al. *The Complete Bible – an American translation*. Illinois: The University of Chicago, 1951.
- MILLER, P. D. Eridu, Dunnu and Babel. A study in comparative mythology. *Hebrew Annual Review*, n. 9, p. 227-251, 1985.
- NICHOLSON, E. W. *The Book of Prophet Jeremiah. Chapters 1-25*. Cambridge: University, 1973.
- OTTOSSOM, M. Eden and the Land of Promise. In: EMERTON, J. A. (ed.). *Congress Volume*. Jerusalem, 1986. p. 177-188.
- RIBEIRO, O. L. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- RIBEIRO, O. L. “Como que pelos chifres”. O vento na criação, segundo Pr 30,4. *Fragmentos de Cultura*, v. 15, n. 9, p. 1.371-1.384, 2005.
- RIBEIRO, O. L. Descriando Tiro. Ez 26,19-21 em comparação a Gn 1,1-3. *Reflexus*, ano IX, n. 14, p. 343-365, 2015a.
- RIBEIRO, O. L. *Homo faber. O contexto da “criação” em Gênesis 1,1-3*. Rio de Janeiro: Mauad, 2015b.
- SKINNER, J. *Jeremias: profecia e religião*. São Paulo: Aste, 1966.
- SOUZA, Ágabo Borges de. *Studien zum Menschenverständnis von Jer 2-6 aus einer lateinamerikanischen Perspektive. Ein Beitrag zur Anthropologie des Jeremiabuches*. Hamburg: Lottbeck, 1993.
- _____. Jer 4,23-26 als P-orientierter Abschnitt? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, n. 105, p. 419-428, 1993.
- STULMAN, L. *Jeremiah*. Nashville: Abingdon, 2005.
- STULMAN, L. *Order Amid Chaos. Jeremiah as Symbolic Tapestry*. Sheffield: Sheffield Academic, 1998.
- TORREBLANCA, J. Jeremías: una lectura estructural. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 35-36, p. 68-82, 2000.
- THOMPSON, J. A. *A Book of Jeremiah*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1980.

TSUMURA, David. *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

WILLIS, T. M. *Jeremiah and Lamentations*. Joplin: College, 2002.

WRIGHT, C. J. H. *The message of Jeremiah. Against wind and tide*. Downers Grove: IVP Academic, 2014.

ZIMMERLI, W. *The Fiery Throne. The Prophets and Old Testament Theology*. Minneapolis: Fortress, 2003.

Resenha



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v58i2.3314>

O DEBATE SOBRE A TEOLOGIA POLÍTICA EM MERIO SCATTOLA¹

Merio Scattola political theology's debate

Roberto E. Zwetsch²

Resenha de: SCATTOLA, Merio. *Teologia política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Ed. 70, 2009. 268 p.

O livro é uma exposição histórica do tema/conceito “teologia política” desde os gregos até os dias de hoje. Compõe-se de cinco capítulos: I) História conceitual: teologia política e teologia civil; II) A fundação cristã do problema; III) A recapitulação quinhentista; IV) A idade Moderna e a nova forma de mediação política; V) O século XX. Epílogo e reabertura do problema teológico-político. Seguem a bibliografia e o índice onomástico. Aqui vou trazer brevemente as principais descobertas da leitura a partir da introdução e do cap. 5, para ir direto ao que nos interessa para o debate atual em torno do tema da *teologia política*.

O autor inicia afirmando três significados do conceito *teologia política*: 1) política da teologia; 2) teologia da política (significado filosófico-político); 3) teologia civil. Teologia começa na Grécia como discurso racional sobre o divino e se desdobra numa reflexão específica da filosofia helenista no encontro com as tradições estoica, hebraica e cristã. Política como *doutrina do poder* encontramos em cada povo, mas de modos muito diferentes. Ela é entendida como organização da comunidade mediante um discurso refletido. Não só se *faz* política, mas também se *pensa* política. Em Aristóteles, “política” tem a ver com a organização comunitária, que é produto da *política* como doutrina ou reflexão. Já o conceito “teologia política” passou por um longo processo histórico que o autor analisa e discute ao longo de todo o livro. Em sentido próprio, o conceito deve ser definido como “discurso da razão em torno do viver em comum” das pessoas³ e diz respeito à convivência em sociedade/comunidade. Importante na pesquisa é trabalhar com uma racionalidade *aberta* ao se refletir sobre a origem e fundamento do

¹ O artigo foi recebido em 10 de maio de 2018 e aprovado em 06 de setembro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Faculdades EST. Professor de Missiologia e Teologia Prática. Contato: rezwetsch@gmail.com

³ SCATTOLA, M. *Teologia política*. Lisboa: Ed. 70, 2009. p. 14.

conceito. O autor entende tal origem não como no espaço e no tempo, mas como “condição de possibilidade” que permite retomar o conceito a cada vez, e criticamente⁴. Isto é, “teologia política” para ele é “filosofia política”. Será só isso?

Em termos gerais, é possível resumir o argumento da obra seguindo de perto o cap. 5, que tematiza o século XX e no qual o autor resume os achados de sua pesquisa. Para Scattola, esse século reabriu o problema *teológico-político*⁵. O século XX reconstrói e interpreta a história da teologia política dos séculos anteriores e é especialmente importante considerar – para a teologia cristã – o que significa teologia política após “Auschwitz” (a matança científica dos judeus por decisão de Hitler). Nesse sentido, só no século XX é que se formulou um conceito de teologia política *em sentido próprio*, isto é, de um modo reflexivo e consciente de si próprio (entram aí as teorias da secularização, da emancipação humana em relação à teologia, e do exercício da liberdade de pensamento).

O autor apresenta as teorias de Max Weber (secularização das ideias religiosas, desencantamento do mundo, sociologia compreensiva, ética protestante e capitalismo – 1904/5 e 1920) e de Hans Kelsen, o qual já em 1913 identificou Deus e o Estado, Criador e criação na relação entre Estado e direito. Ele atribui transcendência ao Estado, visto como absoluto (assim se colocando no lugar de Deus). Para ele, a teologia se conserva na política por um translado do sagrado ao secular. Essas ideias se tornam mais radicais em Carl Schmitt⁶, para quem “todos os conceitos mais fecundos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”⁷. Para esse e outros autores contrarrevolucionários, o liberalismo e o Estado de direito são desvios condenáveis, pois a “essência da teologia e da política” se dá no “decisionismo e na ditadura, as duas formas políticas e jurídicas em que se exprime o absolutismo da soberania”⁸. Não por acaso este autor estudou a pessoa de Cristo e acabou por defender a ideia do *Führer*, que se encarnou depois em Adolf Hitler! Passando pela Reforma, Hobbes, Nietzsche, Schmidt chega à conclusão de que a afirmação do Novo Testamento “Jesus é o Senhor” significa que a mediação da igreja já não é possível, e que em seu lugar só é concebível agora “uma única forma de representação da transcendência, a realizada pelo deus mortal na total imanência do Estado”⁹. Algo a ver com o que anda acontecendo no mundo atual em relação ao “império dos nossos dias” ou ao “mercado absoluto”¹⁰?

Nesse sentido, obra recente de Giorgio Agamben é importante para definir o que vem a ser, nos termos dos debates atuais sobre a teoria política, o “estado de exceção”, que tem em Carl Schmitt um de seus formuladores clássicos. Para Agamben, já

⁴ SCATOLLA, 2009, p. 15.

⁵ SCATOLLA, 2009, p. 177-247.

⁶ SCHMITT, Carl. *Teologia política* (1920). Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

⁷ SCATOLLA, 2009, p. 188.

⁸ SCATOLLA, 2009, p. 189.

⁹ SCATOLLA, 2009, p. 193.

¹⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012; MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012.

vivemos nesse tipo de estado, uma vez que o estado atual “se apresenta como a forma legal do que não pode ter forma legal”¹¹.

Ao analisar as perspectivas do século XX, Scattola destaca as ideias de pensadores judeus como Walter Benjamin e Jacob Taubes, e sua reinterpretação do messianismo político e da escatologia política como um confronto praticamente sem solução racional entre imanência e transcendência na história e a dificuldade de se posicionar diante dos usos do *poder político* na história humana.¹² Ele apresenta as seguintes teses: 1) a política foi corrompida pela teologia: isto é, temos uma degeneração do sagrado e a construção niilista do Estado (L. Strauss, E. Voegelin, R. Guardini, K. Löwith)¹³; 2) a política salva pela teologia, defendendo uma “teologia da história” (W. Benjamin, J. Taubes)¹⁴; 3) a alternativa *política* à teologia – secularização (E. Topisch, H. Blumenberg, J. Assmann)¹⁵; 4) a alternativa *teológica* à política – êxodo e reserva escatológica (F. Gogarten (luterano), E. Peterson (católico), H. Blumenberg e a Teologia Política II (resposta a C. Schmitt))¹⁶.

Por fim, Scattola apresenta o debate atual em dois extensos tópicos:

1) *A nova teologia política*, que corresponde aos anos de 1960/70, especialmente com os trabalhos de Johann Baptist Metz (católico) e Jürgen Moltmann (reformado), nos quais encontramos atenção cuidadosa em relação à questão social e à emancipação dos oprimidos não só como necessidade histórica, mas como necessária de um desenvolvimento dogmático¹⁷ p. 233. A questão é enfrentar a relação complexa entre *fé* e *mundo* para livrar a mensagem evangélica do aspecto privatista em que foi encerrada e formular a promessa escatológica (*reino de Deus*) “sem perder de vista as condições de nossa sociedade”¹⁸. A teologia política será assim um *aspecto fundamental da construção da consciência crítica da sociedade atual*, isto é, o “caráter fundamental da fé é a promessa escatológica, que olha para o Reino de Deus como para a plenitude que virá interromper o tempo da terra. O futuro, e não o presente ou o passado, é por isso o critério da verdade [...] e é sobre a promessa do reino que há de vir que se devem avaliar todas as sociedades humanas”¹⁹. Isso resume o pensamento de Metz. Quanto a Moltmann, o foco está na hermenêutica da *cruz*²⁰, sobre a qual Scattola assim se manifesta: “A cruz [...] implica uma separação radical, que liberta o cristão da subjugação ao mundo, da necessidade de encontrar confirmações e de construir ídolos humanos para superar a angústia na soberba”²¹. A libertação dos ídolos abre as pessoas do povo de Deus (crentes) a uma comunidade universal com

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 12.

¹² SCATOLLA, 2009, p. 194ss.

¹³ SCATOLLA, 2009, p. 196-212.

¹⁴ SCATOLLA, 2009, p. 212-216.

¹⁵ SCATOLLA, 2009, p. 216-223.

¹⁶ SCATOLLA, 2009, p. 223-232.

¹⁷ SCATOLLA, 2009, p. 233.

¹⁸ SCATOLLA, 2009, p. 235.

¹⁹ SCATOLLA, 2009, p. 235.

²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2014.

²¹ SCATOLLA, 2009, p. 238.

todos os “outros”. A partir da cruz, os “outros” são as vítimas da soberba e do medo de que se alimenta o fetichismo das religiões políticas. Os “outros” são os frágeis e os pobres nas sociedades dos ricos e fortes. “A liberdade da fé cristã, conquistada e oferecida pela cruz, transforma [...] a autoafirmação ímpia de um povo na *solidariedade* com as suas vítimas e numa prática que as representa a todas”²². Os dois termos dessa “nova teologia política” mais importantes são *escatologia* e *liberdade*, centrais para as discussões nos dias de hoje.

2) *A teologia nos dias de hoje*. O autor aponta resumidamente para as teologias da libertação que emergiram a partir dos anos de 1970: teologia da libertação, teologia negra (EUA, África), teologia feminista (e suas variações), teologia *minjung* (Coreia), teologia da paz. Em comum, essas teologias destacam a teologia como *ciência crítica*, que questiona todas as formas de poder usurpador das liberdades políticas, democráticas. Seu ponto de partida é a encarnação de Deus em Jesus de Nazaré. É essa abordagem *crisológica* que lhe permite afirmar: a prática das pessoas crentes não rejeita o mundo (secularizado) para se isolar na divindade nem se reduz à ação no mundo e para o mundo (pura imanência). Antes aponta para a “busca do divino” através do ser humano (talvez se possa dizer, sob a inspiração de Mateus 25.31ss²³). Daí nascem a opção pelos pobres, inspirada na prática de Jesus, e a luta das pessoas cristãs pelos deserdados da terra (e hoje pela própria Terra, isto é, a ecoteologia). As teologias feminista, *womanist*, *mujerista*, *ecofeminista*, como, por exemplo, nos escritos de Ivone Gebara²⁴, radicalizam aquelas afirmações desdobrando para um espectro mais amplo o conceito de “libertação”, na linha aberta por J. L. Segundo da *libertação da teologia* como prática e como conhecimento. O destaque final do autor é para Dorothee Sölle²⁵, teóloga luterana marginalizada na academia alemã, mas cuja teologia e prática inspiraram muita gente nos EUA, na América Central e na América Latina. Sölle esteve várias vezes nessas regiões estabelecendo um diálogo frutífero com a teologia da libertação e as teologias feministas latino-americanas. No embate com a teologia de C. Schmitt, Sölle faz uma crítica radical à distinção entre política e teologia e afirma ser necessário aceitar o fato paradoxal de que “a política é imediatamente teologia e que, vice-versa, a teologia é sempre e só política”²⁶. Para Sölle, a teologia que não se torna contribuição à “práxis justa” ou “ortopráxis” não conduz a uma “vida autêntica”, não mais entendida como vida individual burguesa, mas como existência social histórica que nos insere numa *caminhada comunitária* que desafia para uma consciência social crescente e libertadora. O evangelho para ela não é um conjunto de princípios e regras, mas antes um exemplo de crítica e transformação a partir do testemunho histórico de Jesus de Nazaré. Na vertente mais escatológica, hoje se está resgatando o messianis-

²² SCATOLLA, 2009, p. 238.

²³ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. 2. ed. rev. e ampliada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016. p. 345-358.

²⁴ GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

²⁵ SCATOLLA, 2009, p. 243ss.

²⁶ Apud SCATOLLA, 2009, p. 245.

mo defendido por Benjamin e a doutrina do apóstolo Paulo, com bons representantes da filosofia e teologia italianas (G. Agamben, A. Rizzi, R. Panattoni).²⁷

O autor apresenta, portanto, um panorama bastante completo da história do conceito teologia política, mas, ao final, se esperaria mais dessa exaustiva pesquisa. É que o autor simplesmente arrola autores e revistas atuais que levam adiante a discussão em torno da teologia política, mas gera certa frustração no leitor ou leitora, especialmente depois de retomar as afirmações da “nova teologia política” ou as teses das teologias da libertação. *O debate não pode ficar nas academias*, mas deve baixar para a vida concreta, onde as vítimas do sistema dominante não podem mais esperar por soluções das aporias teóricas. Antes, necessitam contar com mãos estendidas, mentes abertas ao diálogo e compromisso pessoal e comunitário com a luta pela defesa da vida, hoje sumamente ameaçada em todos os lugares do mundo. Não se trata de desprezar o debate *teórico*. Pelo contrário, trata-se de levá-lo ao confronto com as realidades cambiantes deste mundo dominado atualmente por um só sistema econômico, político e midiático. Parece que o autor não leva em conta as comunidades de base, os movimentos sociais transformadores, o engajamento de milhares de pessoas em projetos alternativos que questionam a sociedade dominante atual, inspirados nessas teologias e visões de mundo, mesmo em filosofias da história que se insurgem contra o “absolutismo” do sistema de mercado (penso em G. Agamben, G. Vattimo, A. Badiou, S. Zizek). É um bom livro, mas inconcluso, falho ao tentar manter certa “neutralidade” típica da academia europeia.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. 2. ed. rev. e ampliada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Trad. Juliano B. de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2014.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política* (1920). Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

²⁷ SCATTOLA, 2009, p. 246s.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicada nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros/as na área de Teologia ou Ciências da Religião, eventualmente em interface com outras áreas do saber no âmbito das Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia e à religião.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da Teologia, Ciências da Religião e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de Teologia.

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Chicago, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores/as, professores/as, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de

áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login e senha* (Open Journal System).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de duas pessoas avaliadoras, integrantes do Conselho Científico ad hoc do periódico pelo sistema de avaliação cega (Double Blind Review). Nem as pessoas autoras nem avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. As pessoas avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitirem um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Uma terceira pessoa avaliadora pode ser consultada, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esta terceira pessoa avaliadora terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer.

Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma - ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista - conteúdo - consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento - e pesquisa - fundamentação teórica, metodologia, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo é apresentado de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos (se for o caso)?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões

Diretrizes para autores/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em Teologia ou Ciências da Religião e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica ou religiosa.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos exclusivamente pelo sistema *on-line (Open Journal System)* no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC ou DOCX (*Microsoft Word*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) **não** serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os artigos deverão ter, preferencialmente, um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores/as. Caso houver coautoria, *ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima* (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora, neste caso podendo ser pessoas doutorandas.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) como documentos suplementares.

Observação 1: Os autores/as autoras deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Observação 2: Recomenda-se, sempre que possível, utilizar transliterações nos textos, deixando o uso de caracteres especiais (fontes gregas, hebraicas ou de outro idioma) apenas para casos excepcionais em que houver estudo do original.

Os textos não deverão exceder 42.000 caracteres (incluídos os espaços) para artigos científicos e 8.000 caracteres (incluídos os espaços) para resenhas. Sugere-se utilizar a ferramenta de contagem do editor de texto para assegurar a quantidade de caracteres. Casos excepcionais, comunicados pelo formulário “Comentários ao Editor”, no instante da submissão, poderão ser considerados pelo editor-chefe da revista. Os textos deverão seguir obrigatoriamente as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.

- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser **obrigatoriamente** antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.
- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Times New Roman tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências, no final do texto, deverá seguir a seguinte formatação: fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Times New Roman tamanho 14 pt.

- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país (caso não for Brasil). E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português ou o espanhol.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Times New Roman tamanho 10 pt.

Textos não condizentes com as normas de submissão serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão. Havendo dúvidas quanto ao formato de citação, sugere-se consultar artigos já publicados pela revista.

A fim de garantir a avaliação cega por pares, é imprescindível que o/a autor/a:

1. Mantenha atualizada sua biografia em seu “perfil do usuário”, editável durante o processo de submissão.

2. O texto submetido deve estar **sem o nome das pessoas autoras do texto**, nem biografias no rodapé. Caso houver autocitação no texto, colocar na referência apenas “autor/a”. Pedimos também atenção às “propriedades” no Word, para remover qualquer referência à autoria.

3. O texto completo (com autoria, biografias e, caso houver, referências próprias) deverá ser submetido como “documento suplementar”. Este documento não estará visível à pessoa na função de consultora ad hoc.

Textos com identificação de autoria serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão.

Portanto,

No ato da submissão, pessoas autoras deverão estar atentas a

a) Atualizar a biografia no formulário eletrônico;

- b) Lembrar-se de inserir, no formulário eletrônico, os dados de pessoas coautoras, se houver;
- c) Seguir atentamente as normas de publicação;
- c) Submeter o texto no *formato word* **sem qualquer indicativo de autoria**;
- d) Como **documentos suplementares**, carregar o texto com todos os dados de autoria (completo, como deve ser publicado) e, se for o caso, carregar no sistema fontes TTFs (*True Type Fonts*) ou imagens em JPG em alta resolução.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologia e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos, eventualmente com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas.

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas.

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da Teologia e das Ciências da Religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento.

As resenhas deverão ter até 8000 caracteres com espaços dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Não exigem resumo nem palavras-chave. As resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Autoria]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.
KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 Out. 2011.
MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção - artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de Livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos - Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papirus, 1988. p. 13-21.
BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.
KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p.63-68. (CD-ROM)
PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI - Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Referências não exemplificadas seguirão as normas da NBR 6023, da ABNT.

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo à mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome das demais pessoas coautoras, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço

como legítimo ou legítima titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor/a. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outra publicação no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto, além de, em caso de nova publicação, fazer referência à publicação original nos Estudos Teológicos. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is a semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and the science of religion, as well as interdisciplinary texts in dialog with other areas of the humanities and applied social sciences, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology and religion.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology, science of religion and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. To propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Evaluation Qualis A2 (theology); B2 (Interdisciplinary studies)

This journal is indexed in the Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), in Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, Chicago, Illinois, EUA, in the Portal de Periódicos da CAPES, in Sumários.org, in DOAJ (Directory of Open Access Journals), in E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), in RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) and in the library catalog of the Faculdades EST. It is registered in Diadorim (Policy directory of Brazilian scientific journals concerning open access to articles by means of institutional repositories.)

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to

a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of two evaluators who are on the *ad hoc* Scientific Council of the periodical through the Double-Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of four weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. This third evaluator will equally have a time limit of four weeks to emit their report.

The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, methodology, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The abstract is presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings (when this applies)
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate programs in theology, science of religion and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC or DOCX (*Microsoft Word*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will **not** be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should be clearly and fluently written, obeying the orthographic rules in practice in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) as a supplementary document.

Observation 1: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

Observation 2: The use of transliterations in the texts is recommended whenever possible, using special characters (Greek or Hebrew or other language fonts) only in exceptional cases where there is a study of the original language.

The texts should not exceed 42,000 characters (including spaces) for scientific articles and 8,000 characters (including spaces) for reviews. The use of the text editor’s counting tool is recommended to guarantee the quantity of characters. Exceptional cases, communicated through the “Comments for the editor” at the time of submission, can be considered by the chief editor of the journal. The texts must obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must,

obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.

- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Times New Roman font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Times New Roman font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. These elements should be submitted as supplementary documents as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in the following order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
- Except when the original language of the text is English.
- Translation of the title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
- Except when the original language of the text is Portuguese.

- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: The person's title. Institutional connection. City, State and Country of origin (if not Brazil). Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
- Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
- Except when the original language of the text is Portuguese or Spanish.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Times New Roman font size 10pt.

Texts that do not conform to the rules of submission will be archived and the author will be notified of the “archived submission.” A new submission must be made. If there is doubt about the citation format, it is suggested that the author consult articles already published by the journal.

In order to ensure blind peer review, it is imperative that the author:

1. Keep their biography updated in their “user profile”, which is editable during the submission process.
2. The text submitted should be without the name of the authors of the text, nor biographies in the footnote. If there is a self-citation in the text, put in the reference only “author.” We also ask that you remove any reference to authorship from the properties of the file in Word.
3. The full text (with authorship, biographies and, if it exists, your own references) should be submitted as a “supplementary document.” This document will not be visible to the person acting as an *ad hoc* consultant.

Texts with authorship identification will be archived and the author will be notified of the “archived submission,” and they must submit the text again without authorship identification.

Therefore,

At submission, authors must be careful to:

- a) Update the biography in the electronic form;
- b) Remember to insert the data of coauthors in the electronic form, if any;
- c) Follow carefully the publication norms;
- d) Submit the text in Word format **without any indication of authorship**;
- e), Upload the text with all the authorship data (complete, as it should be published) as **supplementary documents** and, if necessary, upload the system fonts (True Type Fonts) or JPG images in high resolution also.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theology and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and articles whose themes interface with other areas of the knowledge of the human sciences or applied social sciences.

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge.

The reviews may contain up to 8000 characters, including spaces, within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). An abstract and keywords are not necessary. Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Authorship]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Cursive Text, without division for topics]</p>
--

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

- ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.
- KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.
- MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

- ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papirus, 1988. p. 13-21.
- BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.
- KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

- BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).
- PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Other types of references follow NBR 6023 of the ABNT.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish the respective text in the journal without onus and am declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and

consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (N° 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.