

v. 59 - n. 1 - jan./jun. 2019

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

Dossiê: Religião e violência

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: Júlio César Adam

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), Guillermo C. Hansen (Luther Seminary, St. Paul/MN, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: André Sidnei Musskopf (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil); Carlos Caldas (PUCMinas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Carolina Bezerra de Souza (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Cesar Motta Rios (UFMG, Belo Horizonte/MG, Brasil); David Mesquiat de Oliveira (FUV, Vitória/ES, Brasil); David Pessoa de Lira (UFPE, Recife/PE, Brasil); Dion Angus Forster (Universidade de Stellenbosch, África do Sul); Érico João Hammes (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil); Fernando Albano (Faculdade Refidim, Joinville/SC, Brasil); Frederico Pieper Pires (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil); Jefferson Zeferino (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Júlio Tavares Mantovani Zabatiero (FTSA, Londrina/PR, Brasil); Kathlen Luana de Oliveira (IFRS, Osório/RS, Brasil); Luciana Fernandes Marques (UFRGS, Porto Alegre/RS, Brasil); Luiz Alexandre Solano Rossi (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Marcelo Ramos Saldanha (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Martin Dietz (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Mary Rute Gomes Esperandio (PUCPR, Curitiba/PR, Brasil); Nilton Eliseu Herbes (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Noli Bernardo Hahn (URI, Santo Ângelo/RS, Brasil); Roberlei Panasiewicz (PUCMinas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Rodolfo Gaede Neto (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Susana Maria Rocca Larrosa (Unisinos, São Leopoldo/RS, Brasil); Thomas Heimann (ULBRA, Canoas/RS, Brasil); Uwe Wegner (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA).

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 (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 2019: 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. 59 | n. 1 | p. 1-270 | jan./jun. 2019

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 50 exemplares, *on demand* 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.

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

Editorial7

Dossiê: Religião e violência

Crise mimética e vítima sacrificial. Contribuição de René Girard para as teorias da religião <i>Mimetic crisis and sacrificial victim.</i> <i>René Girard's contribution to the theory of religion</i> Frederico Pieper	14
Religião e violência nos limites da experiência humana: um diálogo com Edward Schillebeeckx <i>Religion and violence on the limits of human experience: a dialogue with Edward Schillebeeckx</i> Abdruschin Schaeffer Rocha/Wanderley Pereira da Rosa	31
Cristianismo e violência. Contribuições teológicas a partir de René Girard <i>Christianity and violence. Theological contributions from René Girard</i> Ellton Luis Sbardella/Clélia Peretti	47
Religião e violência: uma leitura fenomenológica <i>Religion and violence: a phenomenological interpretation</i> Elisa Rodrigues	61
Religião como oferta de sentido em casos de violência <i>Religion as an offer of meaning in cases of violence</i> Katuska Florencia Serafin Nieves/Carolina Teles Lemos.....	80
Violência letal, a falta de ressonância e o desafio do perdão no Brasil <i>Lethal violence, the lack of resonance and the challenge of forgiveness in Brazil</i> Rudolf von Sinner/Euler Renato Westphal	94
Catálogo de violência e a desumanização dos pobres no Antigo Testamento <i>Catalogue of violence and dehumanization of the poor in the Old Testament</i> Luiz Alexandre Solano Rossi.....	108
Crucificação e abuso sexual <i>Crucifixion and sexual abuse</i> David Tombs.....	119
Martyrdom, Violence, and Dignity <i>Martírio, violência e dignidade</i> Alease Brown.....	133

A construção de pequenos espaços de cuidado e gratuidade como resistência às violências: uma relação entre pastoral e teologia da cidadania <i>The construction of little spaces of care and gratitude as resistance to violence: a relation between practical theology and the theology of citizenship</i> Jefferson Zeferino	152
--	-----

Teologia e Interdisciplinaridade

“Como está escrito”: releitura de LXX Isaías 29.14b e LXX Jeremias 9.22-23 em 1 Coríntios 1.18-31 <i>“For it is written”: Paul’s rereading of LXX Isaiah 29.14b and LXX Jeremiah 9.22-23 in 1 Corinthians 1.18-31</i> José Adriano Filho	168
Ficção e construção de identidade nos Atos Apócrifos dos Apóstolos <i>Fiction and identity construction in Apocryphal Acts of the Apostles</i> Kenner Roger Cazotto Terra	183
Oralidade no Evangelho de Marcos <i>Orality in the Gospel of Mark</i> Sidney de Moraes Sanches.....	195
O Espírito Santo na tradição protestante: perspectivas a partir da teologia reformada <i>The Holy Spirit in the Protestant tradition: Reformed theological perspectives</i> Carlos Ribeiro Caldas Filho.....	211
O cuidado diante das injustiças: uma análise sobre a práxis da poimênica e do aconselhamento pastoral na relação com o contexto latino-americano <i>Care in face of injustice: An analysis of the praxis of pastoral care and counseling in relation to the Latin American context</i> João Henrique Stumpf/Nilton Eliseu Herbes.....	226
Cuidado espiritual e a busca da integralidade do ser humano: reflexões a partir da teologia de Dietrich Bonhoeffer <i>Spiritual care and the search for the integrality of the human being: reflections from the theology of Dietrich Bonhoeffer</i> Vanessa Roberta Massambani Ruthes/Mary Rute Gomes Esperandio	241
Diretrizes para publicação de artigos.....	256
Guidelines for publishing articles.....	264



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

EDITORIAL

Para Peter Theodore Nash (1953-2019), in memoriam

Rudolf von Sinner
Editor-chefe

Apresentamos às nossas leitoras e aos nossos leitores a primeira edição dos Estudos Teológicos de 2019, 59º ano da revista. À alegria pela publicação mistura-se, mais uma vez, a tristeza por uma grande perda. Dedicamos este número à memória do Prof. Dr. Peter Theodore Nash (1953-2019), que veio a falecer em 15 de abril deste ano. Peter atuou na Faculdades EST entre 1996 e 2003. Nascido em Saginaw, Michigan, Estados Unidos da América, de família simples, chegou a conquistar graduação em Línguas Mediterrâneas, Grego e Hebraico (Concordia Senior College, 1975), mestrado em Teologia (Princeton Theological Seminary, 1979) e doutorado em Filosofia (Department of Near Eastern Languages and Civilizations, University of Chicago, 1992). De 1984 a 1995, foi professor de Hebraico e Antigo Testamento no Garrett Evangelical Theological Seminary em Evanston, Illinois. Na EST, atuou como professor de Antigo Testamento e Línguas Semíticas. Foi coordenador de pesquisa para “Negritude na Bíblia e na Igreja” e fundou o Grupo “Identidade”, com sua revista de igual nome; ambos existem até hoje. Nas suas palavras, considerou assim seu chamado: “Eu sou a história de dois bispos marrons, Herzfeldt e Malpica [da Igreja Evangélica Luterana na América – ELCA], que conspiraram para enviar um terceiro homem marron para a igreja luterana mais branca nas Américas”. Nisso, ajudou em muito para que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, por meio de um dos seus centros de formação, abrisse as suas portas para a sociedade brasileira mais ampla, especialmente quanto à população afro-descendente. De volta ao seu país natal, assumiu docência como professor de Religião no *Wartburg College* em Waverly, Iowa, ocupando a cátedra Franklin I. e Irene Saemann em *World Communities* (comunidades do mundo). Serviu, ao mesmo tempo, como assistente da presidência da Faculdade para Diversidade e Inclusão e diretor do Programa de Ações Afirmativas, sendo um incansável advogado pela diversidade e inclusão no campus, na igreja e na vida em geral. Aposentou-se em 2016, quando também recebeu o título de doutor *honoris causa* da Faculdades EST, por sua atuação e dedicação à missão de abrir as portas da EST e das igrejas luteranas para outras etnias, bem como seu trabalho de releitura da Bíblia sob a ótica da negritude. Tinha mantido contato sempre com a EST e veio visitá-la várias vezes com grupos de estudantes. Autor de numerosos artigos e

vários livros, organizou importantes conferências e foi professor visitante na África do Sul, na Alemanha, em Israel, na Noruega e em Simbábue, entre outras. Peter deixa enlutada sua esposa Jette Irgens, que também foi estudante na Faculdades EST, a filha Carrie, dois filhos, Theo e Simon, e um enteado, Tobias, além de outros familiares, amigos e amigas, a quem expressamos nossos sentimentos. A revista Estudos Teológicos, na qual Peter publicou dois artigos muito significativos sobre “Hermenêutica Negra nos Estados Unidos” (2000) e o “Papel dos Africanos Negros na História do Povo de Deus” (2002), honrará, sempre, sua memória.

O dossiê da presente edição trata de “Religião e violência”. Mais do que em guerras histórica ou geograficamente longínquas, focamos na violência cotidiana. E faz parte do nosso cotidiano no Brasil a violência letal. Ela ameaça a todas e todos, mas atinge de modo muito predominante as pessoas afro-descendentes, jovens e pobres. O Brasil, em 2017, registrou mais de 65 mil homicídios. Na Alemanha, no mesmo período, ocorreram pouco mais de 700 homicídios. Enquanto a média mundial está por volta de seis homicídios por 100 mil habitantes, no Brasil são 31,5. Cruzando esses dados com o também fato de uma população que se diz, em sua esmagadora maioria, cristã, surge a pergunta: em que medida a religião reforça e/ou restringe a violência, especialmente a cotidiana e letal? Ao redor dessa questão conseguimos reunir dez textos de pesquisadoras e pesquisadores de várias instituições no Brasil e no exterior, tanto teólogos e teólogas como cientistas da religião, alguns com qualificações ainda em outras áreas do conhecimento.

Em seu artigo **Crise mimética e vítima sacrificial. Contribuição de René Girard para as teorias da religião**, Frederico Pieper (Universidade Federal de Juiz de Fora) aborda a ambiguidade da religião em relação à violência a partir da teoria de René Girard sobre a violência sacrificial. Trata-se de um questionamento oportuno que quer ficar longe das simplificações que afirmam que a religião, especialmente a monoteísta, seria intrinsecamente violenta, ou, do lado contrário, que a religião seria intrinsecamente fomentadora da paz. Paradoxalmente, na esteira da compreensão de Girard em continuação a Durkheim, a religião pode ser vista como violenta justamente porque busca a paz por meio da violência sacrificial; enquanto busca moderar a violência, utiliza-a para evitar desagregação e garantir coesão social.

A seguir, Abdruschin Schaeffer Rocha e Wanderley Pereira da Rosa (Faculdade Unida de Vitória) abordam o relacionamento entre **Religião e violência nos limites da experiência humana: um diálogo com Edward Schillebeeckx**. Os autores questionam um essencialismo que acaba afirmando que sem a violência não haveria religião e sem religião não haveria violência, recorrendo ao teólogo dominicano belga Schillebeeckx, para quem religião é a forma institucional, mediatizada, da salvação, inserida na história e por ela condicionada. Desta forma, embora possa haver violência em nome da religião, por meio de sua mediação sociocultural, essa não é essencialmente má nem essencialmente libertadora – embora a libertação de todas e todas possa ser identificada como desejo do Cristo.

O terceiro artigo, da autoria de Ellton Luis Sbardella e Clélia Peretti (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), volta a René Girard sob o título de **Cristianismo e violência. Contribuições teológicas a partir de René Girard**. Os autores enfatizam

que Girard percebe os profetas como agentes de denúncia de violência e Jesus Cristo como realização plena da quebra do ciclo mimético da violência. Para Girard, a marca fundante do cristianismo é a superação da violência, escancarada e denunciada na cruz. Enquanto nos mitos a violência é escondida, na Escritura ela é evidenciada e denunciada na inocência da vítima. Assim sendo, concluem os autores, a tarefa das pessoas cristãs é a defesa incondicional das vítimas.

O artigo de Elisa Rodrigues (Universidade Federal de Juiz de Fora) aborda **Religião e violência: uma leitura fenomenológica**. Recorrendo, entre outras, à fenomenologia da religião do alemão Joachim Wach, busca compreender e problematizar a relação entre mitos judaicos e cristãos e a violência que retratam, linguagem bélica essa que se reflete em hinos e textos beligerantes de muitas comunidades religiosas brasileiras de hoje, especialmente do segmento (neo)pentecostal. Ressalta a autora que a separação entre privado e público e a repetida invocação do “estado laico”, em nosso contexto, não resolve e até cega os olhos diante da real influência pública das comunidades religiosas. Configura-se como perigo para a convivência na sociedade a evidente procura não apenas da vitória sobre opiniões contrárias, mas da dissuasão e desvalidação dessas, demonstrando incapacidade de suportar qualquer ambiguidade ou ambivalência.

O texto seguinte, da autoria de Katiuska Florencia Serafin Nieves e Carolina Teles Lemos (Pontifícia Universidade Católica de Goiás), intitulado **Religião como oferta de sentido em casos de violência**, muda de chave de leitura ao partir de um caso empírico, a história de vida do sujeito denominado **A**, uma mulher de aproximadamente 60 anos de idade, negra, pobre, filha de migrantes baianos, criada e residente no interior do estado de Goiás, no município de Itaberaí. Esse município tem sofrido forte aumento da violência letal, num estado cuja taxa de homicídios pulou de 26,1 para 45,3 por 100 mil habitantes. O próprio filho do sujeito **A** matou o esposo dela, como disse, por vingança à violência que a mãe teria sofrido pela mão do padrasto, fato esse confirmado por ela. Dona **A**, tendo perdido as duas pessoas de referência, chegou a pensar em suicídio, mas acabou não consumando o ato por pensar “muito em Deus”, ser devota do Divino Pai Eterno (santuário em Trindade/GO) e inserida em comunidades católicas. Concluem as autoras que “**A** encontra, nas suas crenças, orientação, força e motivação no processo de refazimento de sua vida após a violência” (p. 93).

Também partem da realidade brasileira, a partir de relatos de violência e estatísticas, os autores do próximo artigo, Rudolf von Sinner (Faculdades EST/Pontifícia Universidade Católica do Paraná) e Euler Renato Westphal (Faculdade Luterana de Teologia/Univille), sob o título de **Violência letal, a falta de ressonância e o desafio do perdão no Brasil**. Procurando compreender a altíssima incidência de homicídios no Brasil e situações e posturas que a fomentem, resultando numa aparente “naturalidade” da matança, recorrem à teoria de ressonância do sociólogo alemão Hartmut Rosa, bem como a intérpretes da especificidade da sociedade brasileira como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Roberto DaMatta. Intuem os autores que há um conceito retributivo de justiça arraigada na população e reforçada nas igrejas cristãs que dá sustento à facilidade do matar. A esse contrapõem, em recurso a Jürgen Moltmann e Hannah Arendt, um conceito restaurativo e transformador de justiça que possibilite o perdão e a reconciliação.

O artigo seguinte, da autoria de Luiz Alexandre Solano Rossi (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), trata de um **Catálogo de violência e a desumanização dos pobres no Antigo Testamento**. Defende que o Antigo Testamento, assim como o Novo, em absoluto condena a violência. Essa é entendida, a partir de um catálogo de substantivos e verbos relativos à violência, principalmente como opressão e exclusão, como “rainha das produtoras de vítimas” (p. 116). Na Escritura, a violência contra os pobres não é divinizada ou naturalizada, muito menos se configura como doutrina teológica. Pelo contrário, argumenta Rossi, principalmente nos profetas se denuncia a pobreza como escândalo que não pode ser tolerado, resultado de violência e injustiça.

O texto de David Tombs (Universidade de Otago em Dunedin, Nova Zelândia) trata de **Crucificação e abuso sexual**. Faz uma leitura da crucificação de Jesus a partir de experiências de torturados durante os regimes autoritários na América Latina nos anos 1970 e 1980, os quais foram, rotineiramente, expostos à humilhação e ao abuso sexuais. Embora os evangelhos silenciem sobre tais aspectos, é muito provável que Jesus tenha sido crucificado totalmente despido, configurando-se a humilhação sexual. Já um eventual abuso sexual teria, se tiver sido o caso, ocorrido num espaço reservado no meio dos soldados romanos. Na visão do autor, essa interpretação desconcertante é capaz de demonstrar a solidariedade de Deus para com as vítimas de tais atos ao longo da história, além de dignificá-las.

Alease Brown (Universidade do Cabo Ocidental, Belville, África do Sul) contribui, em língua inglesa, com um artigo sobre **Martírio, violência e dignidade**. Com base especialmente em Candida R. Moss, desenvolve uma releitura do martírio, enxergando-o como imitação do martírio do Cristo, visível, por exemplo, na narrativa do discurso e da morte de Estêvão (Atos 7), moldurado à semelhança da morte de Cristo. O Evangelho de Lucas, por sua vez, está menos interessado na violência sofrida por Jesus Cristo do que na afirmação do seu sentido de *self*, de autoempoderamento, resgatando sua dignidade contra os constantes tentativas – essas, sim, enfatizadas no relato de Lucas – de infligir vergonha e desonra sobre Jesus. Mais relevante do que violência vs. amor aos inimigos é, portanto, o binômio honra/vergonha, fortemente inscrito na cultura greco-romana da Antiguidade. Conclui a autora que “os mártires atuam violentamente em transgressão à autoridade na busca de seus *selves* autênticos, honrados, dignificados”.

O último texto do dossiê, da autoria de Jefferson Zeferino (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), sob título de **A construção de pequenos espaços de cuidado e gratuidade como resistência às violências: uma relação entre pastoral e teologia da cidadania** insiste na importância da memória do sofrimento, entre anúncio e denúncia, com conotação pastoral e profética, visando ao cuidado no meio de uma realidade de violência. A dialética entre violência e cuidado é introduzida a partir da narrativa de um relacionamento carinhoso e de cuidado num pequeno espaço do cotidiano, brutalmente interrompido pela violência, entre uma mãe e seu filho na favela, conforme formulação de J. Carrascoza. Embasa-se o autor, quanto à memória, em Paul Ricœur, e quanto a uma pastoral da cidadania em Clóvis Pinto de Castro, Evaldo Luís Pauly e Alonso Gonçalves, ressaltando seu aspecto público enquanto assunto da teologia e critério de sua formulação.

A seção **Teologia e Interdisciplinaridade** é aberta pelo biblista José Adriano Filho (Faculdade Unida de Vitória) com um artigo intitulado **“Como está escrito”: releitura de LXX Isaías 29.14b e LXX Jeremias 9.22-23 em 1 Coríntios 1.18-31**. Argumenta o autor que a citação da então existente Escritura por Paulo sob título de “como está escrito” significa não apenas uma comprovação, mas também uma ressignificação. Concretamente, as duas citações indicam que Deus destrói, por meio da “loucura” da mensagem da cruz de Cristo, a sabedoria “deste mundo” e escolhe “os que nada são”. Se há algo como gloriar-se, não deve ser o status próprio, baseado em sabedoria, poder ou riqueza, mas deve haver um gloriar-se “no Senhor” (1Co 1.31), tendo o Cristo como fundamento. É essa perspectiva que permite formar uma comunidade unida no meio das facções existentes em Corinto.

Permanecemos na exegese e hermenêutica também no próximo artigo, da autoria de Kenner Roger Cazotto Terra (Faculdade Unida de Vitória), sobre **Ficção e construção de identidade nos Atos Apócrifos dos Apóstolos**. O autor se depara com a leitura e interpretação ainda tímida, no Brasil, dos Atos Apócrifos dos Apóstolos. Cita várias delas, mais extensamente as de Paulo e Tecla. Defende que são fontes muito ricas, cuja consulta precisa superar o “preconceito canônico”, pois demonstram aspectos da vida, crença, memória e percepção de mundo e de si próprio no ambiente greco-romano das comunidades cristãs das origens. Evidenciam a construção de identidade, por exemplo, pela rejeição ao sexo e ao casamento, distinguindo-se da estrutura social ao seu redor. Ao construir seus heróis e suas heroínas, tais Atos transgridem a delimitação entre realidade e ficção. Assim, narra-se como Tecla teria dominado as bestas que deveriam tê-la devorado, tornando o mundo um “palco de forças”, humanas e divinas.

Também biblista, Sidney de Moraes Sanches (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) trata da **Oralidade no Evangelho de Marcos**. Referência o historiador e antropólogo belga Jan Vansina e os biblistas Werner Kelber e James Dunn quanto à valorização da tradição oral nos sinóticos e especialmente no Evangelho de Marcos, apresentando, entre outros, um esquema de “execução oral” nos relatos de cura e de polarização. Há, segundo o autor, um privilegiamento do gênero narrativo. Mesmo onde já existia um texto, esse foi lido em voz alta e, dessa forma, transmitido em *performance* oral (Joanna Dewey). O estilo oral também seria sinal do público pouco letrado a quem Marcos se dirigia (Richard Horsley). Como exemplo, Sanches apresenta o texto de Marcos 5.24-34 e paralelos em Mateus e Lucas, sobre a cura da mulher com hemorragias. Considera as distinções como marcas da oralidade e não de trabalho textual-redacional.

Numa abordagem de cunho teológico-sistemático, Carlos Ribeiro Caldas Filho (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais) discursa sobre **O Espírito Santo na tradição protestante: perspectivas a partir da teologia reformada**. Apesar da teologia cristã ser, como afirma o autor, trinitária desde seus primórdios, houve um esquecimento do Espírito na teologia, tornando-se esse até a “Cinderela da teologia”, provavelmente devido à imprevisibilidade e liberdade absolutas do Espírito que não podem ser controladas. Para Calvino, na esteira de Lutero, a principal e imprescindível atuação do Espírito está na apreensão da fé pela pessoa crente, sendo que o

Espírito funciona como “selo” da certeza das promessas de Deus e como *testimonium internum* que propicia a compreensão da Escritura. Hendrikus Berkhof, de forma ecumênica e com implicações sociais, desenvolveu esse pensamento com ênfase no Espírito como “primeiro sinal”, numa escatologia realizada. Já Jürgen Moltmann a desenvolve em relação especialmente à criação e à vida, numa “pneumatologia integral”. O autor, ainda, vislumbra possibilidades de, a partir de sua dimensão cósmica, desenvolver uma teologia pública.

Situado na área da teologia prática, o artigo de João Henrique Stumpf e Nilton Eliseu Herbes (Faculdades EST) trata de **O cuidado diante das injustiças: uma análise sobre a práxis da poimênica e do aconselhamento pastoral na relação com o contexto latino-americano**. O artigo propõe-se a verificar a prática da poimênica no Brasil quanto à sua fundamentação e orientação. Para tanto, analisa literatura de e sobre a Igreja Católica Apostólica Romana, o protestantismo de imigração (principalmente a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), o protestantismo de missão, o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Consta que se evidencia, de modo geral, uma tendência individualista e reducionista, incapaz de dialogar com o contexto social, político, religioso e cultural, e de identificar as raízes estruturais do sofrimento que gera a necessidade de aconselhamento. Identifica como desafio “a construção de uma poimênica que se articule [...] entre o consolo e a denúncia profética” (p. 239).

O último texto desta edição, da autoria de Vanessa Roberta Massambani Ruthes e de Mary Rute Gomes Esperandio (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), depara-se com o **Cuidado espiritual e a busca da integralidade do ser humano: reflexões a partir da teologia de Dietrich Bonhoeffer**. Embora o conceito de cuidado espiritual já esteja bastante conhecido e amplamente utilizado, permanece a necessidade de uma compreensão mais clara do seu significado. Para tanto, as autoras recorrem a Bonhoeffer, especialmente à sua interpretação não religiosa da fé cristã num mundo que se tornou adulto, concebendo um cristianismo que precisa ser vivido no mundo e não fora dele, “na responsabilidade, na participação e na solidariedade” (citado na p. 248). Espiritualidade e existência são profundamente integradas. No contexto da enfermidade, sentido e esperança, destacadas por Bonhoeffer, se tornam fundamentais.

Encerro este editorial dizendo que a presente edição é a quinta e última sob a minha responsabilidade. Aceitei um chamado para a Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em Curitiba, após 16 anos de atuação na Faculdades EST. Passo o cargo de editor-chefe de volta ao colega Júlio César Adam, professor de Teologia Prática e pró-reitor de Pós-Graduação e Pesquisa da Faculdades EST, que já foi editor-chefe de 2015-2016. Juntamente com os editores associados Iuri Andréas Reblin e Marcelo Ramos Saldanha, dará continuidade aos destinos da revista Estudos Teológicos. Desejo todo êxito a essa experiente e competente equipe. Agradeço pela confiança em mim depositada pela instituição e as ótimas interações que pude ter nesses dois anos e meio com o conselho editorial, equipe editorial (especialmente Iuri Andréas Reblin), Editora Sinodal, autoras e autores e pareceristas. É um grande privilégio poder estar no pulso do que se pesquisa, pensa e escreve na área da Teologia e afins.

Dossiê:
Religião e violência



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3577>

CRISE MIMÉTICA E VÍTIMA SACRIFICIAL. CONTRIBUIÇÃO DE RENÉ GIRARD PARA AS TEORIAS DA RELIGIÃO¹

*Mimetic crisis and sacrificial victim.
René Girard's contribution to the theory of religion*

*Os homens apressam-se mais a retribuir um dano do que um benefício.
Porque a gratidão é um peso.
A vingança, um prazer.
Tácito*

Frederico Pieper²

Resumo: A relação entre religião e violência, apesar de há muito discutida, tende a se reificar em duas posições extremas. De um lado, compreende-se que a religião, não obstante algumas atitudes violentas, tem como núcleo central um discurso e uma prática de paz. No outro extremo, há a associação muito rápida entre religião e violência, como se os termos fossem sinônimos. Tendo em vista a complexificação desse quadro, o presente artigo busca explorar as contribuições de René Girard, mostrando como ele se situa para além dessa polaridade, ao reconfigurar o lugar da violência no interior da religião. Para ele, de um lado, a violência é a alma e o coração da religião. Por outro lado, a religião visa à paz. Para entender essa aparente ambiguidade, o artigo explora as noções de desejo mimético e de vítima sacrificial. O artigo aponta como em Girard o desejo mimético conduz à exacerbação da violência e ao conflito. Para solucionar essa violência maior, recorre-se à vítima sacrificial, cuja função é recriar, sob outras bases, a coesão social. Portanto a violência intrínseca à religião serve como meio para reestabelecer o convívio social. Com isso, o artigo procura indicar em que medida Girard assume a violência intrínseca à religião, ao mesmo tempo em que indica como ela pode conduzir à paz. Ao articular dessa maneira violência e paz, percebe-se como ele foge a posturas que negam uma ou outra face da religião, mas busca articular ambas.

Palavras-chave: Religião. Violência. Sacrifício. René Girard.

¹ O artigo foi recebido em 06 de fevereiro de 2019 e aprovado em 21 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de Juiz de Fora e em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto na Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. Contato: fredericopieper@yahoo.com.br

Abstract: The subject of the relationship between religion and violence, although long discussed, tends to reify in two extreme positions. On the one hand, religion is understood as a possible articulator of the promotion of peace and harmony. At the other extreme, there is the quick association between religion and violence, as if the terms were virtually synonymous. In view of the overcome this framework, the present article seeks to explore Girard's contribution, showing how it is situated beyond this polarity. For him, on the one hand, violence is the soul and heart of religion. On the other hand, religion is about peace. In order to understanding this apparent ambiguity, the article explores the notions of mimetic desire and sacrificial victim. The article points out how mimetic desire leads to exacerbation of violence and conflict in Girard's thought. In order to solve this greater violence, there is the recourse to the sacrificial victim, whose function is to recreate social cohesion on other grounds. Therefore, violence intrinsic to religion serves as a means to reestablish social interaction. Thus, the article seeks to indicate to what extent Girard assumes the violence intrinsic to religion, while indicating how it can lead to peace. By articulating violence and peace in this way, one notices how he escapes positions that deny one or the other face of religion.

Keywords: Religion. Violence. Sacrifice. René Girard.

Introdução

O vínculo entre religião e violência não é um tema desconhecido nos estudos de religião. Já há muito se explora essa vinculação, identificando-se, por exemplo, a violência no interior das tradições religiosas, a relação com temas correlatos (sacrifício, sofrimento, mal) a partir de diversas perspectivas analíticas, desde a filosofia até a literatura.³ Sendo um tema tão estudado e tão atual, como René Girard pode contribuir para pensá-lo? Para aqueles que já possuem alguma familiaridade com as ideias do pensador francês, a resposta à pergunta colocada pode soar óbvia. Os temas da violência e da religião, tratados de maneira bem peculiar em seu pensamento, são articuladores de sua reflexão. Dessa maneira, nada mais natural do que se ocupar de sua contribuição. No entanto, para além dessa razão mais geral, gostaria de mostrar a relevância de sua abordagem sobre o tema por motivos mais situados, especialmente atinentes aos desenvolvimentos recentes no âmbito da Ciência da Religião. Em outras palavras, esse texto busca explorar o vínculo entre violência e religião, focando na relação entre crise mimética e violência sacrificial, tendo em vista suas contribuições para a teoria da religião. Defende-se a hipótese de que Girard provê uma compreensão de religião que evita os extremos, de apenas considerá-la como fonte de todos os males ou apenas como promotora da paz. Nesse sentido, espera-se mostrar como ele contribui com uma noção mais complexa de religião.

³ O texto a seguir, por exemplo, ilustra bem essas várias possibilidades de abordagem do tema: JUERGENSMEYER, Mark; KITTS, Margo; JERRYSON, Michael. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Religião e violência. Oscilando entre extremos

A partir dos anos de 1960, aconteceram importantes alterações no campo da Ciência da Religião. Tomando como paradigma a fundação de vários importantes departamentos de *Religious Studies* nas principais universidades americanas, observou-se um duplo movimento. Na tentativa, contínua nessa área de estudos, de demarcar seu espaço em relação à teologia (e sua presença no paradigma da *Religionswissenschaft* que predominou no período anterior), a Ciência da Religião buscou aproximação das ciências sociais. A intenção era encontrar, nessas disciplinas, ferramentas metodológicas para a abordagem empírica da religião que a desvinculasse da teologia. Com isso, supunha-se assegurar a cientificidade que se julgava insuficiente no modelo anterior da *Religionswissenschaft*. Se esse encaminhamento resolve ou não o problema, quais seus alcances e limites, não é objeto para esse texto. Mas, concomitante a esse movimento, agendas de ordem prática acabaram por se infiltrar pelas portas dos fundos. Considerando as reivindicações pelos direitos civis na década de 1960, a contracultura e movimentos similares acabaram fornecendo elementos para a aplicação prática da Ciência da Religião.⁴ Assim, a questão dos direitos humanos, o diálogo inter-religioso, a promoção de uma cultura da paz etc. acabaram por se constituir como fim prático desse campo de estudos.

Podemos encontrar essa perspectiva na proposta de Friedrich Heiler. Num texto bastante conhecido, o autor defende que a Ciência da Religião, por meio do estudo comparado, pode encontrar aspectos recorrentes nas diversas tradições religiosas. Com isso, ela teria a finalidade de promover a convivência harmoniosa entre as religiões. Em seus próprios termos:

Uma das mais importantes tarefas da ciência da religião é lançar luz sobre essa unidade de todas as religiões [...] Qualquer que reconheça essa unidade deve assumi-la seriamente mediante a tolerância na palavra e na ação. Desse modo, a descoberta científica desta unidade requer uma realização prática e trocas amistosas e no esforço comum ético e social que os ingleses chamam de *fellowship* e *cooperation*⁵.

Ao encontrar essa unidade subjacente, a Ciência da Religião contribui para a superação dos preconceitos existentes, uma vez que uma tradição religiosa também se reconheceria na outra que, aparentemente, lhe soa tão diversa. Para além das diferenças, há elementos estruturantes que aproximam as visões de mundo religiosas. É como se, por detrás delas, houvesse uma única e mesma coisa. Uma vez reconhecida essa unidade de fundo, o caminho estaria aberto para o mútuo reconhecimento, tornando

⁴ WIEBE, Donald. Religious Studies. In: HINNELS, John. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; New York: Routledge, 2005. p. 111s.

⁵ HEILER, Friedrich. La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones. In: ELIADE, M.; KITAGAWA, J. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 193. Nesse mesmo artigo, chama atenção que ao destacar a unidade da religião menciona sempre o amor, ignorando-se sua dimensão opressiva e violenta. Fala-se da fraternidade e do amor, mas se esquece que essa mesma divindade ordena matar e invadir.

possível o diálogo e a convivência harmoniosa. Nessa linha, Heiler, por exemplo, defende que há sete princípios de unidade em todas as religiões.⁶ Curiosamente, se notamos os elementos que ele entende como constituintes dessa unidade, destacam-se os aspectos construtivos, especialmente a noção de amor à divindade ou ao próximo. Mas e a dimensão destrutiva da religião? Seria mero desvio? Haveria lugar para ela?

Em nosso contexto, essa percepção se fortalece com a presença do paradigma católico da teologia das religiões nos estudos sobre religião. Não se trata aqui de emitir juízo de valor, mas, de se perceber algumas consequências. A meu ver, por vezes, o ímpeto e a urgência do diálogo acabam gerando uma compreensão um tanto quanto linear da religião, sem captá-la em sua ambiguidade.⁷ Em alguns desses casos, ressaltam-se sobremaneira aspectos construtivos da religião e das tradições religiosas: sua dimensão de constituição de sentido, resposta ao desamparo, preocupação última ou ainda seu papel como agente na construção de uma convivência possível entre as diversidades. Mas se esquece ou não se dá a devida atenção ao fato de que religião é também desfundamentação, alienação e violência. Não se trata de dizer que essa perspectiva não reconhece certas feições violentas da religião. Elas são por demais pujantes para serem negadas. Há uma tentativa, que se revela mais sutil, que busca diferenciar as anomalias das religiões de suas manifestações mais autênticas. É como se em seu núcleo as religiões versassem sobre tolerância, amor e convivência com a diferença. A sua face violenta teria a ver com suas desfigurações, que não demonstram seu autêntico núcleo.

É muito curioso observar essa perspectiva quando se trata de figuras paradigmáticas das tradições religiosas. Apenas para citar dois exemplos. Como reação à articulação entre islã e terrorismo, Tariq Ramadan, professor na Universidade de Oxford, lançou em 2009 um livro que teve bastante repercussão: *Nos passos do profeta*. Numa passagem dessa obra, afirma:

Como a vida de Muhammad expressou a essência manifestada e experimentada da mensagem do islã, conhecer o Profeta é um meio privilegiado de adesão ao universo espiritual do islã. Desde o seu nascimento até a morte, a experiência do mensageiro – desprovida

⁶ 1) A realidade do transcendente, do divino, do sagrado, do Outro, do verdadeiro ser. Por sobre as coisas passageiras, levanta-se o eterno, a ordem, o tao, o *rtam*, o logos. 2) Essa realidade transcendente é imanente aos corações humanos, visto que o espírito divino vive nas almas dos seres humanos. 3) Essa realidade é para o ser humano seu maior bem, a maior verdade, justiça, bondade e beleza. É o *summum bonum*. 4) Essa realidade do divino é o amor último que se revela aos homens e nos homens. 5) O caminho do homem até Deus é, universalmente, o sacrifício. 6) As religiões não ensinam somente o caminho até Deus, mas também até o próximo. As noções de amor e mesmo de humanidade aparecem em diversas tradições religiosas. 7) O amor é o caminho mais elevado para Deus (Cf. HEILER, 1996, p. 178s).

⁷ Por exemplo, SMITH, Jonathan Z. *The Devil in Mr. Jones*. In: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982. p. 102-120; VALERA, Lúcio; LARA, Marco Antonio de. Bhagavad-Gītā: Cânone Para Paz ou Para Guerra? In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 91-108; OLIVEIRA, Cláudio. Religiões e paz: Perspectivas teológicas para uma aproximação ecumênica das religiões. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 917-936, jul./set. 2012.

de qualquer dimensão trágica humana – alia o chamado da fé, caminho entre as pessoas, a humildade e a busca pela paz com o Uno⁸.

Da mesma maneira, não é incomum destacar essa face com relação à figura de Jesus. Nesse sentido, por exemplo, destaca-se sua mensagem como expressão do amor por Deus, pelo próximo e pela alteridade, como se o núcleo de sua mensagem devesse ser interpretada a partir do signo do amor e da paz.⁹

Do ponto de vista da consciência religiosa, que se reflete em certas abordagens do fenômeno religioso, são comuns a idealização e o destaque a certos traços dessas figuras paradigmáticas. Poder-se-ia dizer que se trata de um recurso teológico. No entanto, é preciso considerar que isso se torna possível por meio da seletividade na leitura de textos fundadores. Aliás, para caracterizar essa hermenêutica, Antonio Carlos de Melo Magalhães evoca a figura do teólogo cristão Marcião, que, pela primeira vez, estabeleceu um conjunto de textos canônicos do cristianismo, excluindo o Antigo Testamento e partes consideráveis do Novo Testamento oficializado pela igreja:

Para mim, foi Marcião um verdadeiro clássico da teologia no sentido de fazer as perguntas mais relevantes, mesmo que não concorde com todas suas respostas; concordo plenamente com sua pergunta: o que fazer com as imagens cruéis e desgraçadas de Deus? Como reunir as imagens de profundo afeto com aquelas de profunda intolerância? Todos nós procuramos soluções marcionistas como: façamos uma seleção dos textos libertadores; fiquemos com o NT; não preguemos sobre os textos que falam da crueldade de Jahwé. Todas elas são soluções marcionitas¹⁰.

Além dessa seletividade na leitura dos textos normativos, para que essa idealização seja possível, faz-se necessário o isolamento da religião de outras esferas sociais, como os interesses econômicos, de poder ou sociais. Em outros termos, é como se a religião também não estivesse relacionada em rede a essas outras esferas sociais. O argumento aqui é de que os conflitos teriam conotação religiosa, mas seus reais motivos seriam de outra ordem. É como se as justificativas fossem religiosas, mas as motivações dos atos violentos não seriam realmente religiosas.¹¹

⁸ RAMADAN, Tariq. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 07.

⁹ Essa perspectiva já aparece num importante texto da modernidade, *Carta sobre a tolerância* de John Locke. Mais o início do escrito, afirma ele: “Se, como o Comandante de nossa salvação, desejassem sinceramente a salvação das almas, deveriam caminhar nos seus passos e seguir o perfeito exemplo do Príncipe da paz, que enviou seus discípulos para converter nações e agrupá-las sob sua Igreja, desarmados da espada ou da força [...]” (LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. In: *Locke*. São Paulo: Abril, 1973. p. 04. (Coleção Os Pensadores). Para um exemplo mais recente, ver a produção do teólogo René Coste. Cf. RIBEIRO, Marcio. O desafio da paz. Contribuição das / às religiões: Alguns elementos iniciais. *Atualidade Teológica*, ano XV, n. 39, p. 583-596, set./dez. 2011.

¹⁰ MAGALHÃES, Antonio Carlos. Violência, símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. *Estudos de Religião*, v. 21, n. 32, 2007. p. 19.

¹¹ Por exemplo, LARSSON, J. P. *Understanding Religious Violence: thinking outside the Box on Terrorism*. London: Ashgate, 2004. CORNILLE, C. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. John Wiley & Sons, 2013.

Mas em que medida essa seletividade e esse isolamento não reforçam certas dicotomias ao invés de captar as ambiguidades da religião? Aqui reside a contribuição específica de Girard para esse debate. Em dissonância a essa leitura, ele entende que a violência não é uma derivação ou anomalia, mas é elemento estruturante da religião. Quer dizer: a violência não é uma perversão ou deturpação da religião. Antes, a religião é intrinsecamente violenta. Nos seus dizeres: “Nos universos míticos, o divino é um puro produto da violência mimética sobre o qual ele continua fundado: ‘A violência é o coração e a alma secreta do sagrado’”¹².

Mas isso, como espero mostrar, não implica associações rápidas e generalizantes entre violência e religião, como tende a se tornar popular com certa literatura contemporânea que destaca uma simbiose entre religião e violência. Aliás, muitas dessas posturas críticas em relação à religião incorrem num problema de lógica. Algumas dessas aproximações contemporâneas da religião – que apesar de serem academicamente pouco consistentes alcançam grande público¹³ – têm sua razão e desempenham importante papel, especialmente como contraponto a fundamentalismos religiosos. Não há dúvidas que as religiões são também responsáveis por grande parte da violência, da dor, das guerras e das desgraças existentes no mundo. É importante que isso seja lembrado. Mas não é demais atribuir a elas a causa disso tudo, como se as coisas seriam realmente muito melhores sem as religiões? Afinal, se a religião surge justamente como resposta ao desamparo (Freud), à dor, ao sofrimento (Karl Marx), como ela pode ser causa de tudo isso a que ela quer responder? Se ela aparece para responder a essas indagações, como pode ela mesma ser a causa daquilo que lhe dá origem e sustentação?

Nesse sentido, a contribuição de Girard também parece adequada. Com isso, não pretendo dizer que há necessidade em se concordar com os pormenores de seus argumentos ou mesmo com o lugar privilegiado que ele concede ao cristianismo. Aliás, minha intenção aqui é muito mais ressaltar uma perspectiva de fundo, que me parece muito profícua para se pensar a religião. Em suma, nossa tarefa aqui consiste em modalizar e perceber o que significa que a violência é o coração do sagrado tendo em vista resgatar uma contribuição para as teorias da religião. Como se poderá observar, sua perspectiva, se ampliada também para o cristianismo, evita certas ingenuidades: de que a violência é uma deturpação da religião ou em conceber que religião como causa de todas as nossas mazelas, dentre elas, a violência.

¹² GIRARD, R. *Das coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009a. p.16.

¹³ Por exemplo, ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia: física da metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. O autor resalta a pulsão de morte que marca as tradições monoteístas, principalmente o cristianismo. Por exemplo, “Os três monoteísmos, animados por uma mesma pulsão de morte genealógica, partilham uma série de desprezos idênticos: ódio da razão e da inteligência; ódio da liberdade; ódio de todos os livros em nome de um único; ódio da vida; ódio da sexualidade; das mulheres e do prazer; ódio do feminino; ódio do corpo, dos desejos, das pulsões. [...] Equivale a dizer a vida crucificada e o nada celebrado” (ONFRAY, 2007, p. 54). Sobre esse e outros autores, cf. PORTUGAL, A. C.; COSTA, A. L. F. *O ateísmo francês contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville*. *Horizonte*, v. 8, n. 18, 2010.

Além de ressaltar essa ambiguidade do religioso, ao apontar para como a violência é constitutiva dele, o pensador francês entende que uma antropologia (isto é, conhecimento do ser humano) não pode ser constituída abstendo-se de uma ciência do religioso.¹⁴ Desse modo, Girard se insere em regiões muito interessantes para nós. Em primeiro lugar, ele não vai aos extremos de conceber religião ou como pura alienação ou como pura harmonia. O religioso desempenha um importante papel nas sociabilidades e, portanto, deve ser compreendido evitando-se reducionismos. A radicalização de alguns pressupostos de Emile Durkheim tem como consequência indicar como a cultura e as instituições, no limite, se radicam no religioso. Isso é interessante para a Ciência da Religião. Afinal, além de propor importante articulação entre religião e violência, Girard não busca compreender o religioso como uma esfera secundária, mas desloca o religioso como condição para se entender as instituições sociais e a cultura.

E ainda, por fim, estamos diante de um pensador interdisciplinar. Mais do que se entrincheirar em um campo de estudos, Girard tem uma indagação. Por isso mesmo é difícil classificar esse historiador de formação: crítico literário, antropólogo, filósofo, teólogo, psicólogo, cientista da religião? Todas são designações possíveis e nenhuma delas cobre os múltiplos territórios aos quais sua intuição inicial o conduz.

Teoria mimética e violência

A teoria girardiana sobre a religião se forma a partir da leitura de grandes romancistas. Ao iniciar sua vida acadêmica, coube a ele lecionar sobre grandes clássicos da literatura europeia em universidades americanas. Isso propiciou o contato com Cervantes, Flaubert, Dostoievski, Proust, Shakespeare¹⁵, dentre outros. A leitura desses grandes mestres, testemunhado pelo seu livro apenas recentemente traduzido para o português, *Mentira romântica e verdade romanesca*¹⁶, desperta seu interesse para um tema há muito presente no pensamento ocidental, mas ao qual não se havia dado a devida atenção: o desejo mimético (imitação).

O desejo mimético é a noção estruturante do pensamento girardiano. De certa maneira, sua reflexão é a exploração das consequências dessa noção básica. E nesse ponto se faz importante a atenção ao modo como muitas de suas noções são pensadas: o paradoxo. Nesse sentido, a mimesis é tanto agregadora como desagregadora. Todo o nosso processo de aprendizagem e de integração na cultura se dá via imitação. Uma criança aprende a comer à mesa observando como os adultos fazem. É lendo artigos científicos e imitando o modo como eles são feitos que aprendemos a escrever textos acadêmicos. Dessa maneira, a imitação permite a inclusão em um mundo de sentido. Pode-se dizer que, para Girard, o ser humano não aprende a imitar; antes, ele aprende

¹⁴ GIRARD, 2009a, p. 23.

¹⁵ GIRARD, R. *Shakespeare e o teatro da inveja*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

¹⁶ GIRARD, R. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Trad. Lilian Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009b.

pelo imitar. É a mimesis que cria condições de habitarmos um mundo com sentido a partir de onde pensamos, agimos e falamos.

No entanto, a imitação não possui apenas essa função. Ela também é desagregadora. Para se referir a essa face da noção, ele emprega o termo mimesis, chamado inicialmente (à época das primeiras leituras dos romances) de triangularidade do desejo. Em que consiste essa noção? Esse triângulo envolve três elementos: objeto, modelo e sujeito. Diferentemente do que o pensamento romântico sustenta, não se trata de um sujeito autocentrado que deseja um objeto. Aliás, os escritores românticos justamente são esses que concebem o desejo como autossuficiente nos indivíduos independentes, como se o desejo não tivesse nenhuma relação com as circunstâncias. Isso ocorre, por exemplo, com a ideia de amor à primeira vista. O desejo pela outra pessoa aparece de modo individual, imediato e autônomo. Nessa concepção, o herói romântico é aquele que luta contra as adversidades externas que não somente não determinam esse desejo, como erguem obstáculos para impedi-lo.

No entanto, no modelo romanescos (que mais interessa a Girard), o desejo não surge isoladamente, mas passa sempre por um modelo. Nós desejamos aquilo que pessoas que admiramos (nossos modelos) desejam. Portanto o desejo não emerge de um sujeito autossuficiente que escolhe livremente aquilo que deseja. Esse eu, quando deseja, já está em relação com outros sujeitos.¹⁷ Por isso o desejo deseja segundo o desejo do outro. Em outros termos, o desejo é mediado pelo desejo de um outro. Por isso o desejo não se dá diretamente entre um sujeito que se direciona a um objeto. Mas o desejo é segundo o desejo de um outro.¹⁸ É nesse sentido que o modelo se configura como um mediador do desejo. Isso quer dizer que o sujeito desejante não deseja diretamente o objeto, mas o seu desejo passa por um modelo que desempenha um papel de mediador. A relação não é simétrica, uma vez que o modelo coloca-se acima do sujeito desejante.

Apenas para ilustrar, penso que vale a pena citar um exemplo explorado no início de *Mentira romântica e verdade romanescas*. Na leitura usual, Dom Quixote torna-se um soldado errante devido à loucura de habitar um mundo literário, quase que numa negação da realidade. No entanto, com isso não se percebe como a mimesis está aqui em operação por meio do desejo de imitar Amadis de Gaule. Leitor voraz que era dos textos de cavalaria, esse modelo acaba despertando nele o desejo. Ele

¹⁷ ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 40ss.

¹⁸ Kojève, ao comentar a dialética do senhor e do escravo de Hegel, já apontava ideias muito similares. Por exemplo: “O homem, portanto, só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, não basta apenas a multiplicidade de desejos; é também preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem – ou possam buscar – os desejos dos outros membros. O desejo antropogênico (ser humano que reconhece sua individualidade, sua historicidade) difere do animal por buscar não um objeto real, mas um outro desejo, ou seja se quer ser desejado ou amado, reconhecido em seu valor humano [...] Do mesmo modo, o desejo que busca um objeto natural só é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo de outrem dirigido ao mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, porque eles desejam [...]. A história humana é a história dos desejos desejados” (KOJÉVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2002. p. 13).

queria ser igual a Amadis. E por isso sai ao mundo. Portanto, para Girard, não se trata simplesmente de devaneio ou negação do real. Antes, é o desejo mimético que está aqui em operação. Nas palavras de Girard:

Dom Quixote renunciou em favor de Amadis à prerrogativa fundamental do indivíduo: ele não escolhe mais os objetos de seu desejo, é Amadis quem deve escolher por ele. O discípulo se lança em direção aos objetos que o modelo de toda cavalaria lhe indica, ou parece lhe indicar. Chamaremos esse modelo de *mediador* do desejo¹⁹.

No entanto, há um detalhe nessa relação entre Dom Quixote e Amadis. Uma vez que o cavaleiro modelo é uma peça da ficção literária dos textos de cavalaria, não há o risco de que ele seja encontrado pessoalmente pelo nosso cavaleiro errante. Em outros termos, o mediador e a pessoa mediada não estão no mesmo plano. Por isso mesmo essa mediação é externa. Em que importa esse detalhe? Uma vez que o desejo se direciona ao objeto via desejo alheio, ele pode se tornar um empecilho para o acesso ao objeto de desejo. Nessa obstrução reside o caráter potencialmente desagregador da mimesis. Uma vez que o modelo faz a mediação do desejo, ao imitá-lo ele pode vir a ser um entrave para a concretização do desejo. Ou seja, novamente vemos espécie de paradoxo: o modelo media, mas também bloqueia o acesso ao objeto do desejo, especialmente quando ele já possui o objeto que é desejado. Em outros termos, o modelo não é somente aquele que desperta o desejo, mas também é rival. No caso de Dom Quixote, esse conflito é minimizado. Uma vez que eles habitam mundos distintos, não há possibilidade de se tornarem efetivamente rivais. O modelo é um personagem de romance de cavalaria. Portanto o conflito não é uma ameaça real. Isso ocorre não somente nesse caso, mas pode ser ampliado para outros elementos. Quando há diferenças hierárquicas ou sociais muito bem demarcadas, de modo que o objeto de desejo se mostra por demais distante e inalcançável, acontece essa mediação externa.

No entanto, a situação se torna mais potencialmente violenta quando o mediador e o sujeito compartilham de um mesmo mundo, ou seja, quando não há um abismo os separando. Nesse caso, o desejo visa aos mesmos objetos. Uma vez que dois sujeitos que compartilham um mesmo mundo desejam um mesmo objeto ao mesmo tempo, eles se tornam rivais. Instaura-se uma competição entre eles. Esse processo no qual o modelo não é apenas imitado, mas se torna rival, é chamado de mediação interna.

Para ilustrar essa triangularidade do desejo, vale citar um exemplo. Em geral, os discentes tendem a tomar algum professor como modelo. Assumem alguns de seus costumes, de suas leituras, de suas ênfases etc. No entanto, eles podem se tornar rivais quando o discente busca reconhecimento acadêmico. Para isso, muitas vezes, tenta se diferenciar do antigo modelo, que, em condições de competitividade, se torna rival. Os corredores das nossas universidades estão cheios de histórias desse tipo. É interessante observar que essa rivalidade se mostra quando aquele que imita tenta se diferenciar do seu modelo. No entanto, não raramente, quanto mais ele tenta se afastar

¹⁹ GIRARD, 2009b, p. 26.

do seu modelo, mais parecido ele parece aos olhos de outros. Há tentativa de se distanciar quando as diferenças parecem se apagar.

Para Girard, os romancistas entenderam melhor esse processo do que muitos críticos da modernidade ou mesmo os psicólogos. Eles não apenas chamaram a atenção para a mimesis, mas também é possível ler certo processo histórico subjacente. No mundo de Cervantes há hierarquias. O modelo está distante. O modelo de Dom Quixote, Amadis, sequer existe. Em não existindo, a rivalidade não se instaura. Já Dostoiévski, Flaubert, Stendhal e Proust mostram justamente como esses modelos vão se aproximando na medida em que a burguesia defende, ao menos em tese, igualdade maior entre os indivíduos. Aqui o modelo já não se coloca distante, mas torna-se acessível ao compartilharem um mesmo mundo. A rivalidade se torna real. Ocorre aqui um processo histórico, em que há passagem da imitação externa para a imitação interna com o advento da modernidade.

A imitação se desenvolve até chegar a uma metafísica do desejo. O que ocorre aqui? “O objeto constitui-se apenas num meio de alcançar o mediador. É o ser desse mediador que o desejo almeja.”²⁰ Já não se trata de tomar o outro como mediador para o objeto de desejo, mas de desejar *ser* o mediador mesmo, isto é, de tomar o seu lugar. Nesse momento, instaura-se a rivalidade, e o caráter desagregador da mimesis se mostra ainda mais radicalmente. Até o passo anterior, a mimesis solidifica o compartilhamento de códigos e signos. Isso se rompe quando já não mais há satisfação em desejar segundo o desejo do outro, mas o desejo quer ser o outro. E para que um indivíduo possa se tornar o outro, seu modelo deve ser destruído. Nesse ponto, a mimesis revela seu caráter destrutivo. E mais, isso evidencia como a mimesis não é passiva. Pelo que se observou, já fica claro que mimesis não é apenas fazer o que outro faz. Aliás, não é gratuita ou absurda a desconfiança de muitos (dentre eles, Platão) com relação ao caráter desagregador da mimesis a ponto de expurgá-la da República.²¹ Ele sabia, talvez melhor do que nós, dos seus perigos por entender que mimesis vai muito além do que mera imitação de comportamentos. Ela contém em si potencial destrutivo.

É importante atenção a esse desenvolvimento. A mediação externa não é, por si mesma, desagregadora. A mediação interna (quando sujeito desejanse e modelo compartilham de um mesmo mundo) conduz à rivalidade. Essa rivalidade pode ser mantida sob controle através de interditos²², por exemplo. No entanto, o desejo metafísico torna a rivalidade não mais administrável. Isso por diversas contradições internas: o sujeito desejanse deseja o ser do outro. No entanto, ele nunca poderá satisfazer esse desejo completamente, afinal, ele nunca poderá ser o outro. Isso acaba gerando um

²⁰ GIRARD, 2009b, p. 77.

²¹ GIRARD, 2009a, p. 28

²² Que força é essa que leva o ser humano a renunciar aquilo que está mais disponível? Para ele, é o medo das rivalidades miméticas que conduz a esses interditos. Afinal, caso essas rivalidades sejam permitidas e aceitas, elas podem conduzir a uma violência sem fim. “Se os objetos interditos são sempre os mais próximos e os mais acessíveis, é porque eles são os mais suscetíveis de provocar rivalidades miméticas entre os membros do grupo” (GIRARD, 2009a, p. 100).

sujeito desejante ressentido. Um exemplo disso? As páginas de *O homem do subsolo* de Dostoiévski revelam a natureza desse indivíduo.

O trabalho de crítico literário de Girard o conduziu até aqui: a mediação interna e o desejo metafísico desembocam num estado de rivalidade e de violência. O passo seguinte nos direciona para a pergunta por algum mecanismo capaz de manter essa violência sob controle a fim de que a convivência em grupo seja possível. Como a coesão é factível nessas condições de acirramento da rivalidade?

O mecanismo vitimário

A teoria da mimesis e seu caráter conflitivo, por vezes, aparecem na história do pensamento. Numa parte fundamental do *Leviatã*, justamente quando caracteriza o estado de natureza como luta de todos contra todos, Thomas Hobbes diz: “Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo, que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim [...] esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”²³. No caso de Hobbes, a solução para esse estado de guerra de todos contra todos – que gera uma vida solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta – é um ato da razão no qual todos concordam em abdicar de seus direitos, transferindo-os a uma terceira pessoa.

Se e até onde o paralelo com Hobbes é válido, em Girard as coisas se processam de modo diferenciado. A solução é inconsciente (portanto não se pauta num cálculo) e, por mais paradoxal que possa parecer, a situação de violência é resolvida por um ato violento, ainda que em proporções menores. Quando a rivalidade ascende a um estágio tal que ameaça a coesão, surge a figura denominada de bode expiatório (vítima emissária): toda a violência é projetada sobre um indivíduo ou grupo, que passa a ser visto como responsável por aquele estado desagregador.²⁴ Ao invés de luta de todos contra todos, instaura-se a luta de todos contra um. Assim, a situação de rivalidade não se resolve por um ato da razão tendo em vista o contrato social, mas por um ato de violência com dimensões claramente religiosas, no qual todos se unem contra um, restaura-se certa condição de coesão. Esse sacrífico, que une antigos inimigos na execução da ameaça compartilhada, tem por efeito restaurar (ao menos temporariamente) uma situação de equilíbrio. Uma vez que o antigo culpado restaura a comunidade, ele transita entre a acusação e a elevação ao estatuto de sagrado. Em termos bem sucintos, percebe-se como a coesão social funda-se numa violência sacrificial a fim de controlar uma violência maior. Exploreemos alguns traços daquilo que se denomina de bode expiatório. Afinal, é aqui que encontramos um vínculo fundamental entre o sagrado e a violência.

Para nos resguardarmos de uma compreensão simplificadora do que está em jogo na resolução da crise mimética, deve-se considerar a particularidade ambígua da mimesis. Na crise mimética, o que importa é a rivalidade. Aqui o objeto é prescindido,

²³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. I. XIII, p. 74. (Coleção Os Pensadores).

²⁴ GIRARD, R. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 34.

de modo que o mais importante passa a ser ocupar o lugar do outro. O objeto, que antes mobilizava a mimesis agregadora, agora tem sua relevância diminuída até sumir do horizonte. Afinal, o desejo não se dirige para o objeto, mas para o ser do modelo. Para se solucionar essa situação, a questão que se coloca é: como é possível retornar àquela situação de mimesis agregadora? Ora, é preciso que o objeto retorne. E como trazer o objeto de volta à cena? Em lugar da luta de um contra o outro, todos se unem contra um. A violência é canalizada contra o bode expiatório. Nessa situação, ao invés de se centrar na rivalidade, aquele que ataca o bode expiatório se torna modelo para os outros. Nessa nova situação, o objeto em direção ao qual seu desejo se dirige é o bode expiatório. Nota-se como aqui retorna o caráter agregador da mimesis. Ele é imitado e todos o seguem no ataque à vítima.

Nos ritos, que são reatualizações desse sacrifício, há casos em que todos participam da imolação. Mesmo nas situações em que se delega essa tarefa a um só indivíduo (como o sacerdote), ele o faz em nome de todos. Com isso, a unidade é reafirmada na oposição ao que deve ser sacrificado. Esse sacrifício não se dá sem haver insultos. Ela, a vítima, deve sofrer, afinal ela é responsabilizada por toda a crise mimética. “À oposição de cada um contra cada um sucede-se bruscamente a oposição de todos contra um. À multiplicidade caótica dos conflitos particulares sucede-se de repente a simplicidade de um antagonismo único: toda comunidade de um lado, e de outro a vítima.”²⁵

No pensamento de Girard, há uma dupla transferência em operação. Em primeiro lugar, transfere-se a culpa para a vítima. Ela é insultada e tida como responsável pela desagregação e pela crise. No entanto, por meio de seu sacrifício, ela se torna agente da reconciliação. Assim, o sagrado se relaciona com essa dupla transferência, de modo que disso se desprende o caráter ambíguo dos deuses e do próprio sagrado. Aquele que era monstro se transforma em digno de respeito e admiração, torna-se separado (sagrado). Aquele que antes provocava temor, agora fascina. Nas palavras de Girard: “A volta à ordem e à paz está relacionada com a mesma causa que as perturbações anteriores, ou seja, com a própria vítima. É isso que leva a dizer que a vítima é sagrada. É isso que torna o episódio persecutório um verdadeiro ponto de partida religioso e cultural”²⁶. Um exemplo pode nos ajudar. Girard cita um mito recolhido aqui no Brasil.

Da grande casa da água, no país do sol, chegou, há muitos anos, um pequeno menino que cantava tão bem que os homens se reuniam a seu redor para escutá-lo. Ele se chamava Milomaki. Mas quando os homens que o haviam escutado voltavam para suas casas, e comiam peixe, eles morriam. Com o passar dos anos, Milomaki tornou-se um rapaz, mas ele tinha causado a morte de muitas pessoas se constituía um perigo. Todos juntos, os parentes das vítimas, queimaram-no numa grande fogueira. Em meio às chamas, Milomaki cantava maravilhosamente e, por fim, morreu. De suas cinzas surgiu a palmeira Paschiuba, cuja madeira serve para talhar as grandes flautas que reproduzem

²⁵ GIRARD, 2009a, p. 46.

²⁶ GIRARD, 2004, p. 75.

o canto de Milomaki. Essas flautas são tocadas quando os frutos da palmeira estão maduros e se dança em homenagem a Milomaki. Foi ele quem presenteou essas coisas à comunidade.²⁷

Em que medida essa narrativa se articula como caráter ambíguo do sagrado? De um lado, aparece a conduta negativa. Milomaki é agente da morte, afinal as pessoas morrem se ouvir seu belo canto após comerem o peixe. É uma ação individual e negativa. Em reação a isso, nota-se uma ação coletiva: seus parentes o queimam numa enorme fogueira. Com a sua morte, entretanto, a comunidade sai fortalecida, de modo que dançam em sua homenagem. Assim, parte-se de uma acusação, passando por seu sacrifício para, por fim, haver o reconhecimento do seu caráter sagrado.

Em consonância com isso, *A violência e o sagrado* argumenta que as instituições como festas, ritos de passagens, mesmo nossas ideias de lazer ou de educação, no limite, remetem aos ritos sacrificiais.²⁸ Disso decorre que, em sua perspectiva, não há instituição cultural que não se radique no religioso. De certa maneira, acirra certa perspectiva de Durkheim, colocando o religioso na origem das instituições e vendo nele a possibilidade de manutenção da coesão.²⁹ Portanto Girard não busca compreender o religioso a partir da sociedade ou da política, mas inverte sem cair numa “metafísica” ou se ver cativo da discursividade religiosa. Quando digo metafísica é simplesmente para dizer que ele não apela a alguma faculdade humana *a priori* ou mesmo a um sentimento inacessível. Antes, ele é bastante “iluminista” numa certa direção: não há enigma que não possa ser resolvido. Portanto não se trata de ver no religioso um mistério inacessível. Ele é racionalizável, mas nem por isso redutível a causas ou elementos não religiosos aos quais mais usualmente se recorrem.

Em suma, as culturas (e o que decorre disso) possuem uma base religiosa. Afinal, a religião é um tipo de violência menor que tem o intuito de proteger da violência descontrolada da mimesis. Dito de outra maneira, não é a religião que deve ser entendida a partir da sociedade, mas a sociedade é que se estrutura a partir da violência sacrificial religiosa, que faz a mediação e o controle das tendências destrutivas da mimesis. Não há desagregação via violência mimética, porque a violência do sagrado a canaliza via sacrifício.

Para que esse mecanismo vitimário possa funcionar, ele deve ser inconsciente. Desde a escolha da vítima até sua imolação, nada é planejado. Isso é perceptível nos relatos quando se observa que os perseguidores acreditam realmente que a vítima é culpada. Ou seja, não se percebe o desejo mimético em operação, mas acredita-se piamente que a vítima é culpada pela desagregação. Todo o mecanismo é camuflado,

²⁷ GIRARD, 2004, p. 136-137.

²⁸ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 120s.

²⁹ Textualmente, afirma: “Minha hipótese é mimética: é porque os homens se imitam uns aos outros mais do que os animais, que tiveram de encontrar um meio de conter a similitude contagiosa, capaz de produzir o puro e simples desaparecimento de sua sociedade. O sacrifício é o mecanismo que traz de volta a diferença onde todos haviam se tornado semelhantes entre si. O homem é produto do sacrifício. É, portanto, filho da religião” (GIRARD, R. *Rematar Clausewitz: além da guerra*. São Paulo: É Realizações, 2009c. p. 21).

e, portanto, nos relatos persecutórios ou nos mitos, a vítima nunca pode aparecer como inocente, isto é, como não responsável pela desagregação. Não se reconhece no desejo mimético a raiz da violência. Mas é à vítima que se imputa toda a culpa. “Os perseguidores acabam sempre por se convencer de que um pequeno número de indivíduos ou até mesmo um só pode tornar-se extremamente nocivo para toda a sociedade, apesar de sua relativa fraqueza.”³⁰ Aqueles que condenam, perseguem e sacrificam estão totalmente convictos da transgressão da vítima. Caso se compreenda que a vítima nada mais é do que uma engrenagem no mecanismo vitimário do bode expiatório, que a real razão de sua morte é o desejo mimético, ela não mais funcionaria. Por isso os mitos apresentam as vítimas como efetivamente culpadas: Édipo matou o pai e se relacionou com a mãe. E, em decorrência disso, os mitos tendem a camuflar o mecanismo do bode expiatório. Eles omitem isso de modo não intencional. É a impossibilidade de perceber como o mecanismo do bode expiatório está aqui em operação como consequência da força desagregadora da mimesis que leva a esse encobrimento. Esse aspecto é tão fundamental que, para o pensador francês, a ruptura com essa lógica somente é possível quando se toma consciência da inocência da vítima. Nessa direção, ele reconhece certa novidade introduzida pelo cristianismo: aqui, pela primeira vez, reconhece-se o caráter inocente da vítima. Com isso, o mecanismo do bode expiatório é trazido à luz, revelando-se sua lógica.

Se a vítima não é culpada para ser condenada, mas é condenada para então se encontrar sua culpa, como se dá a escolha da vítima?³¹ A princípio, Girard destaca que essa escolha se efetua de modo aleatório. No entanto, mais recentemente, por meio da análise de mitos e relatos de perseguição, realça alguns traços estruturantes.³² No caso dos textos de perseguição, mas que são passíveis de encontrar paralelos nos mitos, os crimes são: violação criminal, acusação de perversões sexuais, crimes religiosos (profanação, por exemplo). Esses crimes possuem algo em comum. Eles questionam algum elemento que opera como diferenciador para estabelecer uma ordem: o ordenamento cultural, as disposições hierárquicas ou as diferenças familiares, dentre outras elementos de distinção. Quer dizer, eles questionam alguma diferença, mostrando a ameaça de se cair num estado de indiferenciação e, portanto, caótico.

Mais do que os crimes, é a ameaça da indiferenciação que determina os traços vitimários. No limite, há um sistema de classificação e ordenamento que se sente ameaçado por um indivíduo ou por um grupo. Ele se reconhece como relativo na medida em que casos lhe escapam. São justamente esses casos que não cabem no sistema classificatório de uma dada cultura que são os potenciais responsáveis, uma vez parecerem predispostos a cometerem crimes indiferenciadores. Por esse motivo,

³⁰ GIRARD, 2004, p. 23.

³¹ Nas palavras de Girard: “A vítima é condenada de antemão, sem dúvida, ela não pode se defender, seu processo sempre já foi feito, mas é bem de um processo que se trata, iníquo o quanto quisermos, mas que não deixa de confessar sua natureza de processo. As bruxas são objeto de perseguições propriamente legais e até os judeus perseguidos são explicitamente acusados, acusados de crimes menos inverossímeis que os dos heróis míticos” (GIRARD, 2004, p. 50).

³² GIRARD, 2004, p. 22s.

por exemplo, as marcas vitimárias se colocam nos extremos (feio ou bonito demais, rico ou pobre demais), minorias étnicas, religiosas etc., ou deficiências corporais. Em suma, as vítimas, efetivamente, não são culpadas por terem feito alguma coisa. Antes, elas são culpáveis na medida em que possuem algum traço vitimário que nada mais é do que a ameaça a um ordenamento da realidade.

Em suma, a religião tem início com uma crise de violência. Essa crise lança a busca por um culpado, como forma de deslocamento da mimesis da rivalidade para retornar ao objeto. Essa crise, gerada pelo acirramento da mimesis, é resolvida com uma violência menor, com o sacrifício de um culpado, que é elevado à categoria de sagrado. Esse mecanismo funciona porque é inconsciente. Isto é, os envolvidos atribuem a causa da crise à vítima, não suspeitando que ela poderia estar em outro lugar, no desejo mimético.

O passo seguinte, que não pretendemos explorar aqui, é a consciência de como esse mecanismo vitimário funciona. Se o mito esconde, para Girard, o cristianismo desvela o funcionamento desse mecanismo. Ele dá esse passo ao reconhecer a inocência da vítima. O problema dessa exceção está em postular que determinada tradição religiosa seria menos propensa à violência do que outras. Esse pressuposto leva a sustentar esse caráter exclusivo com base numa seletividade dos textos bíblicos, com uma hermenêutica bem peculiar.³³ É possível reconhecer aqui certo tipo de marcianismo. Em geral, privilegiam-se textos que dão base para sua percepção, deixando de lado aqueles outros nos quais se indicam sacrifícios e violências recorrentes em outros sistemas religiosos. Mas, para nossos objetivos de mostrar como o vínculo entre religião e violência pode ser pensado para além de concepções extremadas, a compreensão do mecanismo do bode expiatório já é suficiente, ressaltando que não vemos argumentos suficientes para se sustentar algum caráter excepcional que o autor concede ao cristianismo. Mas isso será explorado em outra ocasião.

Conclusão

A partir desses elementos, podemos entender mais claramente o que Girard diz em *Das coisas ocultas desde a fundação do mundo*: “O religioso não é nada além desse imenso esforço para se manter a paz. O sagrado é a violência, mas se o religioso adora a violência, é porque considera que ela traz a paz; o religioso é inteiramente orientado para a paz, mas os meios dessa paz não são desprovidos de violência sacrificial”³⁴. Ao mesmo tempo, fica também mais clara sua afirmação de que a violência constitui o coração do sagrado. Por meio de uma violência menor, a desagregação é evitada.

³³ Sobre isso, conferir, por exemplo, LOHFINK, Norbert. Deus e a violência: o Antigo Testamento à luz de René Girard. *Revista portuguesa de Filosofia*, Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, LVI, p. 37-52, jan./jun. 2000.

³⁴ GIRARD, 2009b, p. 54. Em *A violência e o sagrado*, ele diz algo similar: “Afirmamos, portanto, que o religioso possui como objeto o mecanismo da vítima expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade” (GIRARD, 1998, p. 121).

Mais do que compreensão da obra de Girard, cabe novamente ressaltar sua importância para certa complexificação teórica da religião no âmbito da Ciência da Religião. Mesmo que não se concorde com os pormenores dos argumentos de Girard, penso que há tentativa de superar certas interpretações polarizadas do vínculo entre religião e violência. De um lado, é evidente como a violência é constitutiva do religioso. Portanto a violência não é mera decorrência de um desvio da religião; mas ela é intrinsecamente marcada pela violência. No entanto, isso não significa cair no outro extremo. Girard não reduz a religião à violência ou faz da violência o fim último ao qual a religião conduz. A religião busca a paz, entendida aqui como coesão social. Não estamos, portanto, diante de uma abordagem teórica que articula de modo bastante profícuo violência e religião?

Referências

- ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- CORNILLE, C. *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. John Wiley & Sons, 2013.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- _____. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *Das coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009a.
- _____. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Trad. Lilian Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009b.
- _____. *Rematar Clausewitz: além da guerra*. São Paulo: É Realizações, 2009c.
- _____. *Shakespeare e o teatro da inveja*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- HEILER, Friedrich. La historia de las religiones como preparación para la cooperación entre las religiones. In: ELIADE, M.; KITAGAWA, J. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1996.
- JUERGENSMEYER, Mark; KITTS, Margo; JERRYSON, Michael. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 2002.
- LARSSON, J. P. *Understanding Religious Violence: thinking outside the Box on Terrorism*. London: Ashgate, 2004.
- LOHFINK, Norbert. Deus e a violência: o Antigo Testamento à luz de René Girard. *Revista portuguesa de Filosofia*, Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, LVI, p. 37-52, jan./jun. 2000.
- LOCKE, J. Carta sobre a tolerância. In: *Locke*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. Violência, símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. *Estudos de religião*, v. 21, n. 32, p. 12-21, 2007.
- OLIVEIRA, Cláudio. Religiões e paz: Perspectivas teológicas para uma aproximação ecumênica das religiões. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 917-936, jul./set. 2012.
- ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia: física da metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- PORTUGAL, A. C.; COSTA, A. L. F. O ateísmo francês contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville. *Horizonte*, v. 8, n. 18, 2010.

RAMADAN, Tariq. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press, 2009

RIBEIRO, Marcio. O desafio da paz. Contribuição das / às religiões: Alguns elementos iniciais. *Atualidade Teológica*, ano XV, n. 39, p. 583-596, set./dez. 2011

SMITH, Jonathan Z. "The Devil in Mr. Jones." In: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982. p. 102-120.

VALERA, Lúcio; LARA, Marco Antonio de. Bhagavad-Gītā: Cãnone Para Paz ou Para Guerra? *Numen: revista de estudos e pesquisa da religiãõ*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 91-108.

WIEBE, Donald. Religious Studies. In: HINNELS, John. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; New York: Routledge, 2005. p. 243-258.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3636>

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA NOS LIMITES DA EXPERIÊNCIA HUMANA: UM DIÁLOGO COM EDWARD SCHILLEBEECKX¹

*Religion and violence on the limits of human experience:
a dialogue with Edward Schillebeeckx*

Abdruschin Schaeffer Rocha²
Wanderley Pereira da Rosa³

Resumo: O presente artigo propõe-se a refletir sobre os limites da relação entre religião e violência tendo como referência principal o teólogo belga Edward Schillebeeckx. Com isso em foco, sugere a violência como algo que não necessariamente tem na religião sua origem, bem como procura mostrar que a religião também não pode ser atrelada automaticamente à violência ou mesmo à não violência. Seu ponto de partida é a conceituação de *essencialismo*, aplicado tanto à religião como à violência, uma vez que, conforme o ponto de vista dos autores, a categoria de análise essencialista fundamenta uma equivocada e apressada relação entre esses dois entes.

Palavras-chave: Religião. Violência. Essencialismo. Edward Schillebeeckx.

Abstract: This article aims to reflect on the limits of the relationship between religion and violence having as main reference the Belgian theologian Edward Schillebeeckx. With this in mind, it suggests violence as something that does not necessarily have its origin in religion, as well as seeking to show that religion can't automatically be linked to violence or even non-violence. Its starting point is the conceptualization of *essentialism*, applied to both religion and violence, since the category of essentialist analysis grounds a mistaken and hurried relationship between these two entities, according to the authors' point of view.

Keywords: Religion. Violence. Essentialism. Edward Schillebeeckx.

¹ O artigo foi recebido em 05 de abril de 2019 e aprovado em 21 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor na Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. Contato: abdo@faculdadeunida.com.br

³ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor e Diretor da Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. Contato: wanderley@faculdadeunida.com.br

Introdução

Estabelecer a relação entre religião e violência não é uma tarefa fácil, sobretudo porque passa inevitavelmente por outra tarefa igualmente difícil: a de estabelecer a natureza da violência e a natureza da religião. O que são, essencialmente, uma e outra? Quais os seus limites? Há alguma relação de causa e efeito ou de qualquer outro tipo? E se há, de que tipo de relação estamos falando?

Há muitas teorias sobre a religião, sobre a violência e sobre a relação entre ambas, que dificilmente conseguiríamos condensar em um artigo. Entretanto, nosso objetivo neste momento delimita nossa abordagem na medida em que busca responder à seguinte pergunta: será a religião essencial e constitutivamente violenta? Há uma parcela significativa de pessoas, incluindo acadêmicos, ativistas, figuras midiáticas ou mesmo pessoas comuns que dão como certa a ideia de que a religião é inerentemente violenta.⁴ O bordão é recorrente: “A religião foi a causa de todas as grandes guerras da história”⁵. Desde versões mais brandas, tais como as que asseguram o caráter essencialmente beligerante da religião – protagonizadas, por exemplo, pelos monoteísmos e seus discursos tidos como intrinsecamente intolerantes⁶ –, até versões mais radicais, como a advogada pelo cientista Richard Dawkins, uma espécie de ativista do ateísmo e representante de uma ala mais fundamentalista da ciência, muitos são os posicionamentos que supõem esse caráter violento da religião.⁷ No que respeita à religião, as críticas incluem desde perspectivas que destacam seu aspecto institucional até aquelas que pressupõem que a própria relação imediata com o Absoluto já implicaria a morte da autonomia e da liberdade humanas.

Mas existem também muitas reflexões que buscam em teorias alternativas a origem da violência: será uma questão de animalidade, de racionalidade ou de liberdade e desejo que implicam determinadas escolhas sociais? Ou será que todas essas coisas devem ser consideradas de alguma forma? Em sua primeira parte, este artigo discute os problemas de uma visão essencialista tanto da religião como da violência. Destaca um tipo de essencialismo que se construiu a partir da matriz metafísica como perspectiva que perde de vista a experiência humana, atitude que acaba por compro-

⁴ Com relação a figuras midiáticas, um bom exemplo é o Documentário RELIGULOUS. Dirigido por Larry Charles; Produção de Bill Maher, Jonah Smith, Palmer West. Apresentação de Bill Maher. Estados Unidos da América: Thousand Words, 2008; no caso de acadêmicos, ver, por exemplo: HITCHENS, Christopher. *God is Not Great: how religion poisons everything*. First Trade Edition [S.l.]: Atlantic Books, 2007. KIMBALL, C. *When religion becomes evil: five warning signs*. New York: Harper Collins, 2008. AVALOS, H. *Fighting Words: the origins of religious violence*. Amherst: Prometheus, 2005. HALL, John R. Religion and Violence: social processes in comparative perspective. In: DILLON, Michele (Ed.). *Handbook for the Sociology of Religion*. Cambridge University Press, 2003.

⁵ ARMSTRONG, Karen. *Campos de sangue: religião e a história da violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 11.

⁶ ARMSTRONG, 2016, p. 12.

⁷ Cf. DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Cia das Letras, 2007. Um exemplo de sua militância em prol do ateísmo pode ser vista também no Documentário THE ROOT OF ALL EVIL? Dirigido por Russell Barnes. Produzido por Alan Clements. Inglaterra: Channel 3, 2006.

meter o discernimento da relação entre religião e violência, conforme os autores. Na segunda parte, o artigo busca discutir a relação religião-violência na perspectiva da experiência humana, destacando a impossibilidade de atrelar à religião tanto a violência como a não violência.

Religião e violência: os problemas de uma visão essencialista

Partimos do pressuposto de que abordar a relação entre religião e violência a partir de uma abordagem essencialista não apenas implica o risco de um trato simplista, como também pode ela mesma se transformar numa abordagem violenta. Nesta primeira parte, objetiva-se sugerir algumas implicações para uma perspectiva essencialista da relação entre religião e violência e mostrar o quanto tal abordagem desconsidera o humano em toda a sua complexidade.

Religião e violência em perspectiva essencialista

O que seria uma religião compreendida de modo essencialista? O que seria pensar o tema da violência numa perspectiva essencialista? Antes de responder a essas perguntas, necessário se faz entender o que pressupõe o conceito de essencialismo e delimitar seu uso aqui neste artigo. De modo geral, pode-se dizer que qualquer teoria que se proponha a explicar a realidade em termos de “essências”, independente do modo como sejam tratadas, é uma teoria essencialista.⁸ O essencialismo remonta aos diversos modos a partir dos quais a questão da *essência* foi compreendida ao longo da história, pelo menos desde Platão. Desde aquilo que procura indicar uma qualidade do objeto (p. ex., de ser verde e amargo) ou um caráter (como o de ser filósofo ou teólogo) até a compreensão segundo a qual é vista como *substância* necessária e constitutiva de um ser (como quando se diz que algo não seria o que é não fosse aquilo), a *essência* adquiriu variadas conotações.⁹

Em certo sentido, Aristóteles é visto como o fundador da teoria da *essência*¹⁰, embora tenha em Platão sua principal inspiração. Platão não desenvolveu uma teoria da *essência*, mas pode-se dizer que seu dualismo, de matiz metafísico, assentou as bases para a construção de um conceito específico de *essência*, que é esse que o aproxima da ideia de *substância* enquanto estrutura necessária à existência de um ser. Ou seja, nesse sentido, a *essência* enquanto substância diz respeito àquilo que é necessário por oposição ao que é meramente contingente, acidental e acessório. Os dois mundos de Platão – o mundo sensível e o mundo inteligível – também colocaram em compartimentos distintos e estanques *essência* e *aparência*, no sentido de que a esta se associa toda a pluralidade e efemeridade do mundo, enquanto àquela liga-se

⁸ Cf. FORNERO, Giovanni. Essencialismo. In: ABBAGNANO, Nicola (Org.). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 423.

⁹ Cf. SACCHETTO, Mauro. *Essência*. In: ABBAGNANO, 2007, p. 417-421.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Joaquim Dornelles. Madri: Gredos, 1987.

sua unidade e permanência. Nesse sentido, tocar o mundo em sua aparência não nos daria acesso ao *ser-em-si*, não nos colocaria frente à sua verdade, apenas nos exporia às sombras de sua impermanência fenomênica.

É no sentido de uma *essência substancial e necessária* que se poderia pressupor o essencialismo como uma posição a partir da qual se estabelecem algumas separações: propriedades essenciais de acidentais; verdade de descrições; *coisa-em-si* de fenômenos; fundamento de linguagem etc. Portanto o essencialismo no sentido aqui usado expressa certo dualismo, já que há uma hierarquização que privilegia a essência, a verdade e os fundamentos em detrimento dos acidentes, das descrições e da linguagem arbitrária. Nessa perspectiva, a essência é vista como realidade dotada de uma anterioridade ou de um valor superior ao que se confere à existência. Portanto o pensamento essencialista em algum momento se confunde com o pensamento metafísico, na medida em que a busca pela essência das coisas por oposição às suas aparências projeta um coeficiente de ser que não pode mais ser acessado nas próprias coisas, mas sempre nos remete para além delas, para o “fundo do ser”, numa aventura que nos afasta cada vez mais dos fenômenos até definitivamente nos tirar do mundo. Esse caráter “espiritual” do essencialismo, em geral, se contrapõe à experiência terrena e humana.¹¹

O que seria, ademais, uma religião essencialista? De modo geral, uma religião que dificilmente reconhece seus vínculos com o mundo e com a história; uma religião que raramente percebe os limites da dimensão linguística e contextual de seus dogmas. Uma religião essencialista transporta seus dogmas e suas declarações de fé para uma dimensão supranatural e supra-histórica, acreditando que sua posição se manterá garantida independentemente do movimento da história e dos limites da linguagem. Isolar a fé das contingências humanas e históricas sustenta, também, o pressuposto de que a Verdade Absoluta pode ser descoberta e acessada em sentido absoluto. Quando consideramos, por exemplo, o cristianismo, sobretudo a eclesiologia católico-protestante, é comum percebermos exageros na apressada distinção entre igreja imaculada e igreja pecadora. A primeira é perfeita e sem ruga e jamais peca; a segunda está sempre sujeita à corrupção e degeneração e supostamente explicaria todos os deslizes ocorridos na história. Embora a ideia de uma igreja perfeita, identificada como a igreja de Cristo, seja interessante como horizonte utópico, em direção à qual pessoas deveriam constantemente se conduzir, corre-se também o perigo de justificar todas as suas mazelas e seduzir grupos a reclamarem pra si a legitimidade de estarem mais perto do que outros dessa igreja perfeita – esse é um dos grandes obstáculos para o diálogo ecumênico. Nesse sentido, o horizonte utópico também pode se transmutar cada vez mais em violência, na medida em que se alinha a discursos baseados num fundacionismo que pressupõe o pleno acesso à verdade absoluta.

¹¹ A tradição pós-metafísica, que se segue à chamada Virada Linguística, rompe com a visão correspondentista e representacional da linguagem, e passa a assumir os elementos contingenciais, as descrições do mundo, os fenômenos etc. Ou seja, nos termos de Platão, isso equivaleria a assumir o mundo sensível e suas implicações como o único lugar possível da “verdade”.

Por outro lado, o que seria pensar o tema da violência numa perspectiva essencialista? Todas as vezes que estamos diante da violência como uma propriedade inerente a algo ou alguém, ou seja, como elemento intrínseco e constitutivo, estamos diante de uma perspectiva essencialista da violência. Para muitos, a religião seria essa instância em relação à qual a violência se constituiria uma propriedade. Quando falamos de algo constitutivo, estamos falando de algo sem o qual aquilo do qual se fala não existiria. Portanto falar da religião como intrínseca e ontologicamente violenta seria equivalente a dizer que sem a violência não haveria religião e sem religião estaríamos livres da violência. A violência, nessa perspectiva, estaria indissociável e irremediavelmente atrelada à religião. Seus adeptos, mesmo os de boa intenção, estariam a serviço de uma violência congênita e inescapável, em discursos e práticas.

Mas como pensar a religião em termos de essências depois de importantes aportes construídos, como, por exemplo, os da história, antropologia e sociologia? Como escapar de uma perspectiva segundo a qual a religião é o que tem sido historicamente? Como não considerar a dimensão humana da religião e o fato de que também resulta de estruturas sociais complexas? Se falamos de uma essência da religião – seja lá o que isso signifique –, o que seria sua instância periférica? Até onde deveríamos ir para achar o “fundo” da religião? São perguntas difíceis de responder e revolvem vínculos metafísicos que nem sempre são considerados. Quanto a isso, deve-se notar que o artífice do chamado pensamento metafísico considera o mundo inteligível – mundo das realidades eternas, mundo da unidade, instância do bem, da verdade e da alma – do ponto de vista meramente conceitual. Esse é o conceito de ideia para Platão: um exemplar intuível na multiplicidade. A ideia em Platão pode ser melhor compreendida a partir de um exemplo:

Utilizamo-nos da expressão “humanidade” (exemplar intuível na multiplicidade) para reunir num só conceito os mais de sete bilhões de seres humanos no mundo. Para Platão, portanto, o conceito “humanidade” é mais verdadeiro, puro, real, absoluto... do que cada um dos sete bilhões de pessoas. Enquanto estas estão confinadas ao mundo sensível, o mundo da caverna, aquele faz parte do mundo inteligível, o mundo das realidades absolutas¹².

Ou seja, a instância das essências não se trata de um mundo real, de seres e de coisas, mas de conceitos puros. Trata-se, portanto, de um mundo desencarnado. E é

¹² ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017. p. 978. As discussões que se seguem a essa perspectiva “ideal” de Platão ganharão contornos mais fortes na disputa entre os escolásticos com relação aos universais. Os nominalistas defendiam a inexistência fática dos universais, argumentando ser um erro buscar referências existenciais em categorias gerais. Ou seja, não existe o ser humano, o brasileiro, a árvore, o animal, apenas pessoas, brasileiros, árvores e animais particulares. Em certo sentido, nessa discussão já estão contemplados alguns elementos que constituirão a chamada Virada Linguística, movimento que criticará vigorosamente o essencialismo de corte metafísico (Cf. GRACIA, Tomas Ibañez. O giro linguístico. In: IÑIGUEZ, Lupicinio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 19-49).

por isso que a ideia de uma encarnação, tal como preconizada pelo cristianismo, soa tão escandalosa para a filosofia platônica.¹³

O chamado pensamento metafísico – enquanto matriz visional – se estende para além de Platão e chega à Modernidade. Nesse contexto, abandonam-se a Ideia de Platão, o Cosmo de Aristóteles ou mesmo o Deus do cristianismo – princípios em torno dos quais se consolidou a metafísica antiga e medieval –, e coloca-se o sujeito como fundamento.¹⁴ Entretanto, a despeito do tom humanista e vanguardista, o humano que se transforma em fundamento não é histórico, não se trata deste ou daquele, afetado pelas contingências socioculturais, mas uma ideia de humano; na verdade, uma abstração. Ou seja, curiosamente o humanismo moderno acaba perdendo de vista os seres humanos reais em favor de uma idealização com pretensões de universalidade. Nesse sentido, a Modernidade também contribui para a construção de um essencialismo que se manifesta como perspectiva metafísico-fundacional, ao perder de vista os vínculos históricos e contingenciais, ou seja, o *desde onde* o humano pode ser compreendido. Para Joseph Moingt, ao longo da história nem mesmo a teologia ficou imune a isso:

Os teólogos [...] interessaram-se pelos mistérios da eternidade mais que pelas realidades da história, e foi desta maneira que a ideia de Deus terminou por se obscurecer nas especulações da metafísica. A tarefa da teologia hoje – e numerosos teólogos se engajaram nessa via – é reconciliar o em-si de Deus e seu para-nós, sua eternidade e sua presença no tempo. É a condição para reconciliar o pensamento da modernidade com a revelação cristã compreendida sob esta nova luz. É também a condição para fundar sobre Deus mesmo a autonomia e a consistência do mundo¹⁵.

Violência à revelia da história e da experiência humana

Uma posição que pressuponha a religião como inerentemente violenta desconsidera os condicionantes históricos, antropológicos, éticos ou políticos, afinal, como vimos anteriormente, no essencialismo se perde o chão da história e da experiência humana. Uma visão essencialista da violência desconsidera, por exemplo, todas as narrativas que sugerem razões histórico-sociais e ético-rationais. A obra de Karen Armstrong, *Campos de sangue: religião e a história da violência*, é um bom exemplo de resposta a uma visão da violência que ignora os condicionantes históricos e antropológicos. Citando Paul Gilbert, Armstrong menciona os três cérebros humanos que se desenvolveram no processo evolutivo e que coexistem de forma tumultuada: o “velho cérebro”, herdado dos répteis e surgido há 500 milhões de anos, destituído de impulso altruísta e programado para a sobrevivência e perpetuação da espécie; o sistema límbico, que surge com os mamíferos há cerca de 120 milhões de anos, que

¹³ Cf. HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2013. p. 14-36.

¹⁴ Cf. ROCHA, 2017, p. 978-981.

¹⁵ MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010. v. 1, p. 437.

motivou comportamentos inéditos, tais como a proteção e criação dos mais novos, a formação de alianças com outros indivíduos e a estima por outras criaturas além deles próprios; e o neocórtex, desenvolvido há cerca de 20 mil anos, durante o Paleolítico, instância do raciocínio e da autoconsciência, responsável pelo afastamento das paixões e dos instintos primitivos.¹⁶

Embora os seres humanos do Paleolítico tenham alcançado extrema eficiência como assassinos – afinal, dependiam da matança de animais para a sobrevivência –, a empatia desenvolvida no processo evolutivo os inquietava diante da necessidade de sobrevivência. Por isso desenvolveram rituais de purificação no ato da matança de animais, normalmente considerados amigos e patronos. As manifestações religiosas que, segundo antropólogos, aproximam-se dessa violência exercida pelos seres humanos do Paleolítico com relação às suas caças, surgem mais como uma expressão de “solidariedade inefável” ou de senso de comunidade “com a natureza, com o mundo animal e com os outros seres humanos”¹⁷. Ou seja, nem mesmo essa proximidade sustenta a afirmação de que a religião é intrinsecamente violenta. Nesses casos, ao contrário, percebe-se que ela surge para aplacar a violência.¹⁸

Uma visão essencialista da violência desconsidera essa animalidade inescapável, resultante do processo evolutivo. Com relação à violência da guerra, Armstrong constrói a seguinte definição: “A guerra é um meio de se render à implacabilidade reptiliana, um dos mais fortes impulsos humanos, sem se importar com os cutucões autocríticos do neocórtex”. Mas a violência também pode ser um impulso que deriva da busca por sentido, como pode ser visto em alguns soldados que estiveram no campo de batalha, e talvez aqui seja possível um caminho promissor na compreensão de sua relação com a religião, já que essa é uma das principais fontes de sentido. Não se pode ignorar que a violência oferece um propósito, uma causa.¹⁹ “A violência e coerção [...] estão no cerne da existência social, e na maior parte das culturas antigas essa verdade era expressa por rituais sangrentos de sacrifício animal.”²⁰ A violência pode

¹⁶ GILBERT, Paul *apud* ARMSTRONG, 2016, p. 15ss.

¹⁷ ARMSTRONG, 2016, p. 16-17.

¹⁸ Essa relação antropológica entre religião e violência também pode ser vista na “teoria do desejo mimético” e no conceito de “bode expiatório” de René Girard. Ver as seguintes obras: GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. São Paulo: Paz e Terra, 2012. GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus, 2009. GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. GIRARD, René. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011. Para uma visão sintética desses conceitos, ver ROCHA, Abdruschin Schaeffer; OLIVEIRA, David Mesquiat de. Teologia da missão e violência: superar a violência interna e agir energeticamente contra a injustiça. *Pistis e Praxis*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 144-166, jan./abr. 2018.

¹⁹ Na sequência à argumentação de Armstrong sobre o propósito conferido pela guerra, surge a ideia de que a violência também encontra sua plausibilidade nos limites da linguagem: apesar do estratagema evolucionário que ajudou nossa espécie a sobreviver – que é o tabu contra matar pessoas de nossa própria espécie –, continuamos a lutar e aí apelamos a definições do que seja a violência, do que seja o humano; exageramos as diferenças do outro e desenvolvemos narrativas que nos convençam de que aqueles contra os quais somos violentos, na verdade, não são humanos, mas monstruosos, o que prontamente justificaria a violência (Cf. ARMSTRONG, 2016, p. 19-20. Ver também LOSURDO, Domenico. *A não violência: uma história fora do mito*. Rio de Janeiro: Revan, 2012).

²⁰ ARMSTRONG, 2016, p. 41.

ser relacionada, desde os primórdios, a disputas por terra, ao surgimento paulatino de uma aristocracia dominante que considerava o trabalho uma subserviência, uma demonstração de inferioridade, incompatível com a vida nobre. O poema de Gilgamesh, por exemplo, indica que jovens já se irritavam com a banalidade da vida civil e procuravam o sentido para suas vidas na guerra.²¹

Na Suméria, é bem provável que tenham sido os pastores das regiões montanhosas em torno do Crescente Fértil os responsáveis por levar a guerra. A riqueza das cidades pode ter seduzido esses pastores, levando-os a desenvolver a arte do ataque-surpresa. Reis da Suméria paulatinamente vão se transformando de sacerdotes especializados em astronomia e rituais em guerreiros à semelhança de Gilgamesh, pois vão percebendo que a guerra era uma inestimável fonte de receita e força de trabalho. A guerra fornecia recursos mais rápidos e maiores do que as colheitas.²²

O processo evolutivo do ser humano mostra-nos que a violência está relacionada, de alguma forma, com sua animalidade. Mas como se pode perceber, o desenvolvimento de um cérebro capaz de afastá-lo das paixões mais primitivas não o eximiu da possibilidade de violência. Há uma dimensão animal da violência, mas, sem dúvida, ela também é o resultado de projetos que nascem na liberdade, na autonomia e na racionalidade de indivíduos e grupos. A história da metafísica não pode ser entendida senão como um projeto de racionalidade violenta, que se travestiu até mesmo em ideais que nortearam a Modernidade Ocidental.²³ Este tripé instaurado pela Modernidade – liberdade, autonomia e racionalidade²⁴ –, amplificou o potencial ético humano, a despeito de curiosamente o projeto moderno ter sido vendido como uma espécie de superação da religião ou como a reinterpretção dessa nos limites da razão ilustrada. É claro que a religião não sucumbiu ante o secularismo amplamente difundido, mas é certo que visões de mundo contrárias à religião encontraram na Modernidade terreno fértil. Entretanto, também é na perspectiva da ética que se seguiu à Ilustração que se verifica a violência amparada numa liberdade deformada, numa autonomia irresponsável e na corrupção de nossa razão e interioridade.

É também numa perspectiva ética que Hannah Arendt desenvolve sua compreensão da violência. Para ela, a violência sempre precisa de implementos e é por isso que a revolução da tecnologia, responsável pela fabricação de instrumentos, foi amplamente notada na guerra. Em sua opinião, a substância da ação violenta se deixa reger pela categoria meio-fim. Quando aplicada aos negócios humanos, a principal característica da ação violenta tem sido a de que o fim corre o risco de “ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-los”²⁵. Arendt distingue o fim da ação humana dos produtos finais da fabricação, que podem conferir

²¹ ANÔNIMO. *A Epopeia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

²² ARMSTRONG, 2016, p. 44-45.

²³ Ver, por exemplo, GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010. VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996. VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.

²⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri: Taurus, 1989.

²⁵ ARENDT, Hanna. *Sobre a violência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 14.

alguma noção de fim. Para ela, diferentemente desses produtos finais, o fim da ação humana nunca pode ser previsto de modo confiável, e é por isso que “os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos”²⁶. Ou seja, os objetivos finais podem ser alterados e redefinidos, podem se perder, podem parecer pequenos em relação ao que pareciam no início, e isso pode finalmente tornar os meios os verdadeiros protagonistas dessa relação. Isso significa que o resultado das ações humanas não se deixa controlar por seus atores.

Religião e violência nos limites do humano

Como se viu anteriormente há muitas alternativas à compreensão essencialista da relação entre religião e violência. Neste momento, gostaríamos de destacar uma dessas possibilidades: vê-la do ponto de vista antropológico, especialmente na perspectiva da realização humana. Um autor pode aqui nos ajudar: o teólogo dominicano belga Edward Schillebeeckx. Sua perspectiva nos colocará em melhores condições para responder às seguintes perguntas: há uma relação constitutiva entre religião e violência? E quanto à libertação (não violência) – ela se liga constitutivamente à religião?

O descompasso entre religião e violência

Edward Schillebeeckx nasce às vésperas da Primeira Guerra Mundial (1914) e escreve sua derradeira obra no contexto da queda do Muro de Berlim (1989), no fim da chamada Guerra Fria. A trajetória intelectual de Schillebeeckx liga-se diretamente aos eventos que se dão nesse contexto, no qual se percebe o descompasso entre os significativos incrementos no campo cultural e os (ainda) tímidos vestígios de abertura no âmbito da igreja. Sua busca o guiará em direção a algumas filosofias que o influenciarão, tais como a fenomenologia, o existencialismo e o personalismo. O teólogo dominicano será exposto ao confronto apaixonado entre a cultura francesa, assimilada em sua breve vivência parisiense, e o *engagement* do mundo, que servirá de matéria-prima capaz de possibilitar os novos movimentos democráticos que se seguem ao pós-guerra. Sua experiência na França, embora curta, influenciará indelévelmente sua mentalidade teológica.²⁷ A perspectiva de um *engagement* do mundo será fundamental ao teólogo dominicano, afinal, lhe capacitará a somar esforços na busca pelo encurtamento da distância que separava a Igreja Católica Romana do mundo moderno, de modo a garantir a relevância da fé em termos objetivos. A formação filosófica, herdada de seu mestre De Petter, além da metodologia histórico-teológica assimilada no Le Saulchoir, palco de sua defesa de doutorado realizada em 1951, influenciarão grandemente a hermenêutica de Schillebeeckx, que se nutrirá tanto do

²⁶ ARENDT, 2001, p. 14.

²⁷ Cf. BRAMBILLA, Franco Giulio. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 11-12.

apelo transcendental, derivado do contato imediato e pessoal com Deus, como das mediações antropológicas da corporeidade-mundanidade e da intersubjetividade.²⁸

[...] para o teólogo dominicano a antropologia é condição de possibilidade da revelação. Sua perspectiva transcendental não prescinde, de forma alguma, da vivência, antes se constitui na explicitação daquilo que se encontra de modo irreflexivo e aleatório na experiência humana. Na verdade, Schillebeeckx se destaca como um teólogo que abordou ampla e originalmente a relação entre fé e experiência, problemática enfrentada por praticamente todas as teologias do século XX que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade feita pelo pensamento moderno, tanto no mundo católico quanto protestante-evangélico. Sua reflexão em torno da teologia como compreensão da experiência cristã deriva de sua *segunda fase*, que se inicia após o Concílio Vaticano II, especialmente depois de 1967.²⁹

Em artigo publicado em 1997, Schillebeeckx defende a ideia de que a violência não é um elemento inerente à essência da religião. Para o teólogo belga, a religião é a forma cultural de uma *salvação-a-partir-de-Deus*, e enquanto tal diz respeito ao modo como concretamente essa religião se nos apresenta.³⁰ Trata-se aqui da religião institucional, mediatizada, expressa concretamente na história. Percebe-se que o recorte de Schillebeeckx – que por ora deixa de lado a religião enquanto experiência epifânica, imediata, selvagem, pré-racional – é fundamental para se compreender o modo como ele percebe a relação entre religião e violência. Para ele, as pessoas são seres culturais, sujeitos da religião, e a fé cristã que é assimilada na vida inevitavelmente é modelada e mediada pela cultura concreta, que também é o lugar dentro do qual essa fé é praticada concretamente pelas pessoas. É a partir dessa mediação sociocultural que é possível uma aproximação entre religião e violência. Ou seja, somente como componente sociológico da sociedade cultural, a religião pode promover a violência, já que a cultura condiciona essa religião que se expressa concreta e institucionalmente. O desejo de superioridade, por exemplo – que enquanto componente sociocultural caracteriza os seres humanos desde há muito e de cujo mal o cristianismo nem sempre foi uma exceção –, constitui empecilho ao convívio pacífico das religiões e ao estabelecimento de uma cultura que seja digna dos seres humanos.³¹

Na tentativa de mostrar que não se trata de um assunto de fácil discernimento, Schillebeeckx cita Tomás de Aquino (que poderia muito bem ser caracterizado como um homem manso) e sua legitimação teológica da violência. À semelhança de Aquino, para muitos a relação com o Absoluto era uma questão de vida ou morte, ou seja, não deveria ser considerada de maneira frouxa, afinal, para o crente, “nada do que é

²⁸ Cf. BRAMBILLA, 2006, p. 34.

²⁹ ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência*. 2015. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. p. 156.

³⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. Religião e violência. *Concilium*, Petrópolis, v. 272, n. 4, p. 168-185, 1997. p. 168.

³¹ SCHILLEBEECKX, 1997, p. 168-169.

humano pode subtrair-se a este laço de criação com o Absoluto³². Ademais, visto a partir de nossa perspectiva, toda suposta relação “direta” com o divino, na verdade, é mediatizada, seja pela cultura, pelas relações sociais ou mesmo pela linguagem. No entanto, há mediações boas e mediações ruins. A violência, para Schillebeeckx, obviamente se trata de uma mediação ruim, todavia possível à religião. A inevitabilidade da mediação, portanto, torna frágil o pressuposto de que há uma relação constitutiva e essencialista entre religião e violência. Falsas alianças que se constroem a partir de mediações equivocadas têm o potencial de estimular pessoas à violência religiosa, em nome de uma suposta relação com o Absoluto. Embora não se possa estabelecer a religião, em si, como libertadora ou opressora – sobretudo quando se percebe a dificuldade teórica de se fundamentar a ideia de uma religião *em si* –, é possível falar de uma religião libertadora ou opressora na medida de sua relação com a violência, já que esta seria uma excrescência daquela. Portanto, para o teólogo dominicano, toda violência em nome da religião é má, embora a religião não seja essencialmente má.³³

Schillebeeckx deseja estabelecer a tese de que os fundamentos que supostamente sustentariam a ideia de violência religiosa são falsos, afinal, não são nem de origem religiosa nem cristã. A pretensão de qualquer religião de se estabelecer como única e verdadeira – o primeiro fundamento falso na opinião de Schillebeeckx – nega a legitimidade de outras religiões, portanto é violenta.³⁴ Mas não se pode negar que sua origem seja humana e como tal esteja sujeita a uma “hermenêutica da existência” – que se sustenta sobre o pressuposto de justiça a todos os seres humanos –, já que a dignidade humana se constitui na base direta do *ethos* humano, mesmo que na região dessa autonomia humana sejam encontrados vestígios de transcendência religiosa.

O segundo falso fundamento tem a ver com a suposição equivocada “de que a relação religiosa com o Absoluto implica numa conexão direta com a ordem sócio-política criada pelos homens³⁵. Ou seja, trata-se aqui da velha artimanha de se assumir determinada moral como a expressão exata da vontade de Deus que, segundo Schillebeeckx, deriva de uma aliança da religião cristã com o antigo conceito da “*religio*”. A violência, portanto, surge da atitude de se estabelecer uma conexão direta entre o Absoluto e determinada ordem sociopolítica terrena.³⁶ Tal conexão pode se manifestar numa religião do Estado ou mesmo no mero reconhecimento estatal de

³² SCHILLEBEECKX, 1997, p. 172.

³³ SCHILLEBEECKX, 1997, p. 172.

³⁴ A posição de Schillebeeckx coloca uma nova questão: o cristianismo, enquanto religião monoteísta, não necessária e inevitavelmente está fadada a ser violenta em seu discurso, afinal, a crença num único Deus (que é o modo como se expressa a revelação do divino no caso dos monoteísmos) não implica, necessariamente, a pretensão de se estabelecer como a única verdadeira religião, sobretudo, quando se concebe a religião e suas possibilidades na perspectiva da “recepção”. Ao contrário de uma visão essencialista, numa perspectiva de “recepção” contenta-se com o modo como a divindade chega a alguém ou a determinado grupo, sobretudo quando se tem consciência da importância e do potencial de determinação do próprio *locus*. Quanto à revelação nessa perspectiva, ver ROCHA, 2017.

³⁵ SCHILLEBEECKX, 1997, p. 175.

³⁶ Como, por exemplo, no caso daqueles que enxergam o conflito entre palestinos e israelenses sob uma perspectiva teológico-religiosa, concedendo a estes últimos o crédito de propriedade da região, posto que isso teria sido determinado pelo próprio Deus.

alguma “religião oficial”. Pode também se manifestar numa espécie de religiosidade que paulatinamente vai moldando as consciências a ponto de mobilizar multidões em torno de um projeto político decidido nas urnas.³⁷ Esse falso fundamento é tão condenável quanto o primeiro, mas, por razões humanas e éticas, já que se constitui numa violação dos direitos humanos.

Schillebeeckx supõe uma reciprocidade entre teologia e antropologia e, embora advogue uma perspectiva transcendental da revelação, não o faz ao prejuízo da experiência humana. Para ele, ao contrário, a revelação se constitui numa experiência expressa com palavras³⁸; trata-se também de ação salvífica de Deus na medida em que é experimentada e expressa pelo ser humano.³⁹

Há de se pressupor, portanto, uma *inseparabilidade* e, ao mesmo tempo, uma *diferença* – e essa é a tese antropológica fundamental do teólogo dominicano – na relação absoluta com Deus e nossas relações com o mundo e com outros semelhantes.⁴⁰ Suas teses com respeito ao ser humano enquanto “espírito no mundo”, intersubjetividade e corporeidade sustentam sua radical formulação: “*extra mundum nulla salus*” (“fora do mundo não há salvação”), uma tentativa de superação da tese exclusivista “*extra ecclesiam nulla salus*” (“fora da igreja não há salvação”), reafirmada no Concílio de Ferrara-Florença, em 1442.⁴¹ Para que se extraia das reflexões de Schillebeeckx algo que possa nos auxiliar a compreender melhor a relação entre religião e violência, deve-se manter à vista sua perspectiva com respeito à natureza da revelação: superar o horizonte metafísico em busca de um conceito de revelação que se dê na própria história humana.

Para Schillebeeckx, portanto, desde que a religião deve ser vista a partir do modo como se expressa social e culturalmente, não poderia haver nenhuma conexão interna e constitutiva entre religião e violência, embora na prática seja possível à religião aproximar-se da violência na medida em que busca sua pretensão de verdade.

³⁷ Nos últimos anos, essa tendência em se assumir uma moral “cristã” como a expressão exata da vontade de Deus, que supostamente poderia se materializar em determinada ordem sociopolítica, tem se exacerbado no Brasil. Isso ficou particularmente mais evidente nas eleições de 2018.

³⁸ Schillebeeckx se distancia do antigo referencial teórico que marca sua primeira fase, o tomismo acadêmico, e inicia uma nova fase, marcada pelo diálogo com as novas hermenêuticas e, mais diretamente, com a experiência do ser humano secular contemporâneo, numa tentativa de compreender mais plenamente a experiência cristã, concreta e contemporânea. (Ver GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 323-325.)

³⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982. p. 38.

⁴⁰ A *inseparabilidade* indica que não se pode sustentar uma relação com Deus que seja abstraída da trama histórica da própria existência, já que Deus é acessado apenas por meio da mediação da vivência humana. A *diferença*, por outro lado, diz respeito à maneira como a mediação das relações relativas em face à absoluta é apreendida pelo pensamento reflexivo, já que discerne a distinção entre o aspecto que funda e constitui a relação absoluta e aquele que revela e exprime as dimensões intramundanas do ser humano (Cf. BRAMBILLA, 2006, p. 37-39).

⁴¹ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 21s.

O descompasso entre religião e libertação

O elemento antropológico evidencia-se ainda mais quando se percebe que pelos mesmos motivos que se concluiria que a violência não é inerente à religião, atitudes de libertação também não se ligam necessária e constitutivamente a ela. No horizonte de Schillebeeckx, toda experiência de libertação deve ser vista como humana, mesmo antes de ser encampada pela religião. Na perspectiva do teólogo dominicano, o sentido religioso é sempre posterior ao sentido humano, o que significa que falar muito cedo sobre Deus, à revelia do devido lastro humano e histórico, pode suscitar um discurso que se construa sobre uma imagem envelhecida de Deus. Para ele, a revelação toma como base a realização humana significativa, já que para ele todo acontecimento que opere a libertação dos seres humanos, onde quer que tenha lugar, já é humanamente relevante, ainda que não faça referência direta a Deus.⁴²

Que implicações para a relação entre religião e libertação as teses do teólogo belga sugerem? Tem-se que tanto a *violência-opressão* como a *não violência-libertação* dizem respeito a experiências antropológicas que precedem o sentido religioso. Então se, por um lado, é preciso superar a tese de que a religião é essencialmente violenta, postura advogada, sobretudo, por visões ateístas do mundo, por outro, é preciso criticar também as afirmações que atrelam à religião a não violência ou projetos de libertação em qualquer nível. Se isso é verdade, determinados eventos históricos mereceriam ser repensados à luz dessa radicalidade antropológica. Por exemplo, o crescente processo de descristianização, na esfera institucional, sentido pela Europa atualmente! Tal arrefecimento do cristianismo institucionalizado está acontecendo, inclusive, em antigos berços de vertentes do protestantismo como, por exemplo, o caso do declínio do metodismo na Inglaterra. É desnecessário mostrar o quão preocupante tem sido esse fenômeno para a maioria dos movimentos que representam o cristianismo ocidental. Normalmente tal preocupação se materializa na articulação de estratégias para mudar o quadro aterrador, afinal, esse declínio é compreendido como algo que deve ser urgentemente corrigido.⁴³ Muitos movimentos missionários da atualidade partem do pressuposto de que a Europa, outrora exportadora de missionários ao Sul Global, agora deveria ser novamente evangelizada.

Mas não podemos nos esquivar de fazer determinadas perguntas, por mais desafiadoras que sejam. Eis algumas delas: o critério para se aferir o avanço dos direitos humanos e de justiça no mundo, incluindo a Europa, deveria ser o crescimento e expansão do cristianismo? O cristianismo tem o monopólio da libertação? Há alguma experiência na qual seres humanos sejam libertos para a verdadeira humanidade que não venha da religião? O cristianismo ainda se justifica em histórias de sofrimento e opressão? Essas são algumas das perguntas que são necessárias enfrentar, caso se

⁴² Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 24.

⁴³ Essa tem sido a preocupação, especialmente, dos grupos *evangelicais* e pentecostais focados em projetos missionários, como aqueles ligados ao movimento de Lausanne. Um exemplo disso pode ser conferido num artigo de Samuel Escobar. Ver ESCOBAR, Samuel. *A Europa em Três Tempos*. Disponível em: <<https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/337/capa>>. Acesso em: 02 abr. 2019.

assuma o pressuposto de que tanto a violência como a não violência precedem a religião, ainda que possam ser chanceladas por ela. De modo geral, é preciso investigar se o processo de descristianização institucional da Europa também acompanha processos de degradação humana ou se, ao contrário, as sociedades europeias têm experimentado *pari passu* ao declínio do cristianismo níveis de humanização, justiça social ou valorização dos direitos humanos cada vez maiores. Se esse for o caso, então somos convidados a sondar vestígios de libertação em meio ao mar de secularização, partindo do pressuposto de que tal libertação não se encontra atrelada à religião, mesmo quando se trata do cristianismo.

O fenômeno de descristianização na Europa pode ser o início de um novo capítulo na história ocidental e, enquanto história profana, pode ser relida de forma nova e criativa por pessoas que creem em Deus. Mas não devemos ignorar que a percepção experiencial que engendra a fé em Deus parte de uma base que se sustenta na contingência do mundo e da história. A linguagem religiosa e sua espiritualidade própria são nutridas pela experiência da limitação humana criatural. Como em Jesus, somos convidados a interpretar os eventos humanos libertadores como meios através dos quais é possível reconhecer o rosto de Deus, afinal, desde que seja libertadora dos seres humanos para uma humanidade melhor e para uma profunda atenção de uns aos outros, a história humana se apresenta aos cristãos como história da salvação de Deus. Como diria Schillebeeckx, o “sentido religioso” torna-se incrível sem o “sentido humano”.⁴⁴ O arrefecimento do cristianismo na Europa nos possibilita compreender que a salvação-vinda-de-Deus não se deve reduzir aos lugares especiais de salvação aos quais chamamos de *religiões*. A história da salvação, portanto, não se reduz à história das religiões, do judaísmo ou do cristianismo.

Considerações finais

A apressada relação feita entre religião e violência encontra no essencialismo seu fundamento filosófico. Ora, de fato, uma religião entendida em termos essencialistas se expressa, frequentemente, de forma violenta na medida em que se autodefine como padrão de verdade, eliminando, assim, toda e qualquer possibilidade de reconhecimento do outro e de diálogo tolerante com o diferente. Se as afirmações acerca do Absoluto se confundem com a realidade, se os limites da linguagem não são reconhecidos em sua capacidade de descrever a *coisa-em-si*, se meras descrições e interpretações se embaralham com a *verdade-em-si*, se as fronteiras impostas pelos processos histórico-culturais não são percebidas na tentativa de descrição da realidade, a violência, conceitual e prática, será a forma privilegiada de expressão de tal religião.

Contudo, o artigo procurou mostrar os vínculos histórico-culturais e mesmo genéticos da violência. Esta, portanto, não deveria ser vista como essência substancial da religião, ou seja, a religião não pode ser identificada como a matriz sobre a qual germinam as pulsões violentas que avançam sobre as sociedades. Antes, as causas e

⁴⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 25-26.

origens da violência devem ser encontradas na própria sociedade – e seus processos históricos – que a gera e, ao mesmo tempo, busca controlá-la, numa espécie de jogo perigoso que pretende instrumentalizar a violência como meio de controle social.

Assim, a relação entre religião e violência deve ser vista em termos de mediação sociocultural, e não em termos essencialistas. O que caracterizará uma religião como violenta ou não será, exatamente, a mediação sociocultural da qual aquela lançará mão. Sendo assim, a libertação também deve ser entendida em suas origens antropológicas e sociais e, só num segundo momento, podendo ser identificada também em expressões religiosas, mas não necessariamente. De qualquer forma, ainda que por uma questão de simetria e coerência hermenêutica devamos afirmar a libertação como independente das religiões, mesmo do cristianismo, é possível e desejável que nós pessoas cristãs enxerguemos nos processos histórico-sociais de humanização a face do Cristo que deseja a libertação de todos e todas.

Referências

- ANÔNIMO. *A Epopeia de Gilgamesh*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- ARENDETT, Hanna. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Joaquim Dornelles. Madri: Gredos, 1987.
- ARMSTRONG, Karen. *Campos de sangue: religião e a história da violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- AVALOS, H. *Fighting Words: the origins of religious violence*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2005.
- BRAMBILLA, Franco Giulio. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- ESCOBAR, Samuel. *A Europa em Três Tempos*. Disponível em: <<https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/337/capa>>.
- FORNERO, Giovanni. Essencialismo. In: ABBAGNANO, Nicola (Org.). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GILBERT, Paul. *The compassion mind: a new approach to life's challenges*. Londres: Constable, 2009.
- GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- _____. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Santuário, 2010.
- GRACIA, Tomas Ibañez. O giro linguístico. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri: Taurus, 1989.
- HALL, John R. Religion and Violence: social processes in comparative perspective. In: DILLON, Michele (Ed.). *Handbook for the Sociology of Religion*. Cambridge University Press, 2003.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2013.
- HITCHENS, Christopher. *God is Not Great: how religion poisons everything*. First Trade Edition, [S.l.]: Atlantic Books, 2007.

- KIMBALL, C. *When religion becomes evil: five warning signs*. New York: Harper Collins, 2008.
- LOSURDO, Domenico. *A não violência: uma história fora do mito*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.
- MOINGT, Joseph. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010. v. 1.
- RELIGULOUS. Dirigido por Larry Charles; Produção de Bill Maher, Jonah Smith, Palmer West. Apresentação de Bill Maher. Estados Unidos da América: Thousand Words, 2008.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer; OLIVEIRA, David Mesquiati de. Teologia da missão e violência: Superar a violência interna e agir energeticamente contra a injustiça. *Pistis e Praxis*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 144-166, jan./abr. 2018.
- SACCHETTO, Mauro. Essência. In: ABBAGNANO, Nicola (Org.). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- _____. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. Religião e violência. *Concilium*, Petrópolis, v. 272, n. 4, p. 168-185, 1997.
- THE ROOT OF ALL EVIL? Dirigido por Russell Barnes. Produzido por Alan Clements. Inglaterra: Channel 3, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- _____. *La sociedade transparente*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3617>

CRISTIANISMO E VIOLÊNCIA. CONTRIBUIÇÕES TEOLÓGICAS A PARTIR DE RENÉ GIRARD¹

*Christianity and violence.
Theological contributions from René Girard*

Ellton Luis Sbardella²
Clélia Peretti³

Resumo: O presente artigo discute três tópicos específicos do pensamento de René Girard, a saber: teoria mimética e desejo; Sagrada Escritura e as vítimas da violência; vocação cristã e denúncia da violência. Para isso, definimos como objeto de investigação Cristianismo e violência, a partir da teoria sobre o mecanismo da vítima expiatória, proposta nos livros *Mentira Romântica* e *Verdade Romanesca*, e também *A Violência e o Sagrado*, desenvolvida nos livros *Coisas ocultas desde a Fundação do Mundo* e *Eu via Satanás caindo como um relâmpago*. A metodologia consistiu no exame das obras, a fim de identificar questões centrais, definição e articulação dos conceitos propostos, a hipótese, sua demonstração e as críticas tecidas pelo autor. Girard apreende a violência humana como elemento desagregador da vida em sociedade, a qual exige mecanismos de controle inseridos no âmbito do sagrado e da religião. A teoria desse autor oferece uma contribuição para o debate pós-secular sobre a religião. Ele inaugura novas discussões entre a teologia e as ciências sociais e humanas, dando uma nova clareza às questões referentes ao embasamento antropológico da teologia. Propõe uma abordagem nova à doutrina da expiação e oferece interpretações significativas de textos bíblicos centrais. Considera a Bíblia peculiar, no tocante ao tratamento das vítimas da violência, pois se diferencia das narrativas míticas. Nas Escrituras, a violência e o sacrifício não são absolutos, e não vêm de Deus; os seres humanos atribuem a Ele. A vocação cristã é a preocupação com as vítimas das violências e a defesa delas, assim como Jesus fez.

Palavras-chave: Cristianismo. Violência. Teoria Mimética. René Girard.

¹ O artigo foi recebido em 18 de março de 2019 e aprovado em 28 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. O presente artigo foi realizado com apoio da bolsa CAPES [This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)].

² Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR. Contato: elltonsbardella@gmail.com

³ Doutora em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Professora adjunta na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR. Contato: cpkperetti@gmail.com

Abstract: In this article, we discuss three specific topics of René Girard's thinking: mimetic theory and desire; the Holy Scripture and the victims of violence; and Christian vocation and reporting of violence. Towards that goal, we defined *Christianity and violence* as our object of study, based on the theory on expiatory sacrifice proposed in *Deceit, Desire and the Novel* and *Violence and the Sacred*; and developed in *Things Hidden since the Foundation of the World* and *I See Satan Fall like Lightning*. Our method involved examining these books to identify their core issues, definitions and linkage of proposed concepts, and the author's hypotheses, developments, and criticism. Girard understands human violence as a disaggregating element of social life, which requires control mechanisms within the scope of religion and the sacred. Girard's theory contributes to the post-secular debate about religion. Girard unveils new discussions between theology and the social and human sciences, offering new clarity to questions regarding the anthropological basis of theology; proposes a new approach to the doctrine of expiation and offers significant interpretations of core biblical texts; regards the Bible as peculiar in its treatment of victims of violence, because it differs from the mythical narrative. In the Scripture, violence and sacrifice are not absolute and do not stem from God; men attribute them to Him. Christian vocation is the concern towards victims of violence and their defense, like Jesus did.

Keywords: Christianity. Violence. Mimetic Theory. René Girard.

Introdução

Cristianismo e violência são temas centrais nas reflexões de René Girard (1923-2015), autor de numerosas produções acadêmicas a partir da crítica literária, da filosofia, da história, da antropologia, da sociologia, dos estudos bíblicos e da teologia. Girard elaborou a *teoria mimética ou imitativa*, segundo a qual o ser humano aprende a direcionar seus desejos imitando os demais. A *mimésis* do desejo desenvolve a linguagem e a cultura, mas é também espaço de produção de violências, pois a imitação do desejo leva a tensões e conflitos nos grupos sociais, desde as comunidades primitivas até as complexas sociedades do mundo contemporâneo.

Girard (2008) frisa que a cultura e a sociedade são fundadas sobre a violência e também que religião é igual à violência: a religião é a forma primordial pela qual a agressão é canalizada na direção de uma vítima para esta ser sacrificada. A religião cristã é essencial no trato da violência. Na Paixão de Jesus, o ciclo da violência é superado pela completa denúncia dele. Esse fato torna a pessoa cristã responsável por denunciar e superar todas as violências. Neste artigo, propomo-nos discutir três tópicos do pensamento de Girard: teoria mimética e desejo; a Sagrada Escritura e as vítimas da violência; ética e vocação cristã. O objetivo é mostrar a contribuição de René Girard para a teologia no tocante à discussão sobre a violência. A metodologia consistiu no exame das obras do autor.

O primeiro tópico apresenta a teoria mimética. O autor analisa como se aprende a desejar mimeticamente e como isso define o ser humano. Também analisa a forma como ele vive em sociedade e lida com a violência e com a experiência do sagrado. O segundo tópico aborda a perspectiva girardiana sobre as Sagradas Escri-

turas, destacando textos que defendem as vítimas dos ciclos miméticos de violência desde o Primeiro Testamento até a vida e a ação de Jesus. No Segundo Testamento, René Girard aponta a rejeição, a denúncia e a superação dos mecanismos violentos dissimulados culturalmente. O terceiro tópico discute a *mimésis* do desejo, a partir da vocação e ação que toda pessoa cristã deve assumir. Explicita que essa deve direcionar seus desejos e ações na imitação da vida e da prática de Jesus, contrária à violação da dignidade humana. Jesus colocou-se ao lado dos violentados, fazendo a vontade de Deus e não a sua.

Teoria mimética e desejo

A *teoria mimética* é uma teoria geral construída por René Girard sobre a forma como o ser humano aprende a direcionar seus desejos por imitação. Girard discute, por primeiro, no livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961). Nessa obra, o autor propõe o conceito de “desejo triangular” (Eu-Objeto-Outro), a partir da análise de cinco romancistas europeus: Miguel de Cervantes, autor de *Dom Quixote de La Mancha* (1605); Gustave Flaubert, autor de *Madame Bovary* (1857); Henri-Marie Bayle, autor de *A Cartuxa de Parma* (1839) e *O Vermelho e o Negro* (1830); Marcel Proust, autor de *Em Busca do Tempo Perdido* (1913); Fiódor Dostoiévski, autor de *Memórias do Subsolo* (1864), *Crime e Castigo* (1866), *o Idiota* (1869), *os Demônios* (1872) e *Irmãos Karamazov* (1879).

Segundo Girard, esses romances não dissimulam a forma como os personagens direcionam seus desejos e como são dependentes dos outros na condução de suas vontades e também como elegem modelos entre as pessoas. Os autores enfatizam que o lugar do desejo humano é o Outro; é dependente e não é autônomo, por isso o *locus* do desejo não é individual, mas coletivo. À proporção que duas ou mais pessoas desejam o mesmo objeto (mimese do desejo), mais valor e disputa esse objeto suscitará e propiciará violência.

René Girard publicou, em 1972, a obra *A Violência e o Sagrado*. Nela, argumenta que a violência e o sagrado estão na base da sociedade, subjacente ao processo civilizatório, o qual depende de controlar a violência jorrada do mimetismo, que contagia e agrava as disputas na medida em que aumenta o número de pessoas no curto-circuito da rivalidade mimética. A violência precisa de controle para não desintegrar o grupo social e levá-lo a um conflito generalizado. A partir de estudos de grupos sociais primitivos, Girard percebe que eles resolviam as disputas com o sacrifício de uma vítima, que apaziguava as lutas, sobre a qual se lançava a culpa das tensões e dos problemas sociais. As vítimas eram seres com marca de culpabilidade: estrangeiros, prisioneiros, deficientes, dentre outros.

Nesses grupos, as vítimas eram divinizadas na pós-imolação, mas, na pré-imolação, eram culpabilizadas pelos males que atingiam o grupo. Porém, uma vez sacrificadas, tornavam-se sinal de cura desses males. Diante disso, Girard afirma que

a cultura está assentada sobre duas bases: o sagrado e a violência; os sacrifícios são o memorial da fundação da cultura, atualizado em cada imolação de uma vítima.⁴

Para René Girard, a Bíblia faz oposição à violência, joga luzes e aponta para esta, ao contrário das narrativas mitológicas⁵ que favorecem a violência. O Deus bíblico é o defensor das vítimas e é distinto da violência.⁶ Ele e a violência não estão juntos:

A Bíblia rejeita os deuses fundados na violência sacralizada [...] A crítica do mimetismo coletivo é uma crítica de fabricar deuses. O mecanismo vitimário é uma abominação puramente humana. Isso não quer dizer que o divino desaparece ou se enfraquece. A Bíblia é, antes de tudo, descoberta de um divino que não é mais aquele dos ídolos coletivos da violência [...]. O Deus único é aquele que censura aos homens sua violência e que se apieda de suas vítimas, aquele que substitui o sacrifício dos primogênitos pela imolação dos animais, e mais tarde critica até mesmo os sacrifícios animais⁷.

A Bíblia rejeita os deuses ligados à violência, critica a rivalidade mimética e a imolação de vítimas. A tradição judaica questiona o aspecto divino dos sacrifícios rituais nas sociedades primitivas e mostra que a violência recíproca e unânime é uma aberração dos seres humanos. Iahweh é a divindade que liberta do ciclo da violência e não é controlado pelas formas sacrificiais-rituais. O judaísmo foi, então, desde o princípio, a recusa absoluta de “criar deuses”, de imolar vítimas e divinizá-las depois. No judaísmo, Deus nada tem a ver com nenhum ato de vitimar e, deste modo, as vítimas deixam de ser divinas.⁸

Antes de empreender a análise dos textos bíblicos sobre a perspectiva dos ciclos miméticos de violência, no livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* (1978)⁹, Girard propôs uma teoria sobre a cultura, afirmando que há um princípio comum na maioria dos modelos culturais: o sacrifício de uma vítima. Ele centraliza seus argumentos no que considera o elemento central das civilizações: a violência,

⁴ A linguagem, a forma primordial de troca, também é uma maneira de solucionar conflitos e suspender a violência sem se recorrer ao mecanismo vitimário. Quase uma década depois da publicação de *A Violência e o Sagrado*, Eric Gans, aluno de Girard, publicou *The Origin of Language*, no qual se confrontava com algumas das teorias de seu professor, e argumentava que é a linguagem, e não a violência, o que propicia a cultura e termina por definir o humano. (ANDRADE, Gabriel. *René Girard um Retrato Intelectual*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 208).

⁵ Os mitos invertem sistematicamente a verdade. Eles inocentam os perseguidores e condenam as vítimas. São sempre enganosos, pois eles próprios estão enganados e diferentemente dos discípulos de Emaús após a ressurreição, nada nem *ninguém* vem esclarecê-los (GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012. p. 20).

⁶ No mito, as expulsões do herói são sempre justificadas. No relato bíblico elas nunca são. A violência coletiva é injustificável (GIRARD, 2012, p. 162).

⁷ GIRARD, 2012, p. 175-176.

⁸ GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. *Evolução e Conversão*. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2008. p. 217.

⁹ “*Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* aparece como a culminação de um sistema coerente que integra uma teoria psicológica do desejo, uma teoria antropológica sobre as origens culturais e uma filosofia cristã apologética. A partir de então, os escritos de Girard estariam dedicados ao refinamento de sua apologia cristã” (ANDRADE, 2011, p. 306).

sendo essa a ação fundante junto com o sagrado (mitos e rituais de sacrifício). A obra *Violência e o Sagrado* (1972), escrita em forma de ensaio, reúne a análise de diversas culturas primitivas e sinaliza como uma tem relação com a outra e com as estruturas culturais modernas. Esse processo de interpretar e mostrar as semelhanças culturais fundamenta a formulação de uma explicação sobre a gênese da cultura, cria um modo de ler e interpretar a literatura de diferentes culturas a fim de encontrar pontos comuns entre elas. A partir disso, Girard formula uma *teoria cultural*, ao apresentar elementos como o desejo triangular, a rivalidade entre os personagens dos mitos e os ritos sacrificiais.¹⁰

Deste modo, Girard entende que a cultura é fundada no *assassinato coletivo*.¹¹ Para ele, os textos míticos enfatizam algo que aconteceu uma *primeira vez*, como um ato que cria uma organização social, testemunhando um acontecimento importante. Os ritos sacrificiais encenam um ato de imolação passado, repetido ritualmente, como um momento que marcou o início de um grupo, de um culto, de uma forma de conduzir uma sociedade, entre outros.

O *assassinato coletivo/fundador* é base das proibições e rituais, assim nasce a cultura.¹² As culturas são fundadas em um assassinato e historicamente são refundadas via ritos sacrificiais e mecanismos de vitimização e eleição de *bodes expiatórios*.¹³ O bode expiatório é a vítima escolhida para o sacrifício, aquele sobre o qual recai toda a culpa da desagregação do grupo, de um mal que sobrevém à comunidade. As crises da atualidade também desenvolvem mecanismos de dissimulação da violência. Hoje há formas de eleição das vítimas para servirem como bodes expiatórios. Isso ocorre quando um grupo é apontado como responsável por um mal social, quando há mortes em nome do fanatismo religioso, xenofobia, massacres, expulsões de grupos étnicos, terrorismo, invasão de culturas e soberanias.

Sagrada Escritura e as vítimas da violência

Na perspectiva de Girard, os mitos escondem a lógica da rivalidade mimética, o contágio e o arrebatamento que a violência provoca sobre a coletividade. Esses registram as formas cultural-religiosas das comunidades primitivas, em permanente ciclo de violência, de convencer que há um culpado pelos problemas do grupo, e que ele deve ser responsabilizado e punido.

¹⁰ Contudo, para críticos de Girard, a obra *A Violência e o Sagrado* apresenta, mas não formaliza, uma teoria cultural (ANDRADE. 2011, p. 212).

¹¹ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990. p. 120.

¹² Entre a animalidade propriamente dita e a humanidade em devir, há uma verdadeira ruptura e essa é a ruptura do assassinato coletivo, único capaz de garantir organizações fundadas sobre interditos e rituais, por mais embrionários que sejam. (GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 122.)

¹³ René Girard publicou em 1982 o livro *Le Bouc émissaire* (O Bode Expiatório).

Diante disso, para Girard, a Sagrada Escritura é peculiar no tratamento das vítimas da violência, diferentemente das narrativas míticas.¹⁴ Ao contrário dessas, a Bíblia não esconde, não escamoteia a violência e não é justificada: a vítima, mesmo acusada e sofrendo violências, é defendida, a imolação de seres humanos é proibida e o sacrifício de animais criticado. O autor reconhece que a violência faz-se presente também na literatura bíblica, mas seus autores não a dissimulam, pois ela é identificada e denunciada. As vítimas não são culpadas definitivamente, e as marcas do assassinato fundador também são destacadas. Para Girard, textos como: Caim e Abel (Gn 4.8-16), o sacrifício de Isaque (Gn 22), José do Egito (Gn 37-50), a saída dos hebreus do Egito (Êx 6-15), o decálogo (Êx 20.1-17), o livro do Levítico (Lv 16.1-8; 19.18), os profetas Isaías (Is 1.11-16; 40-60; 53), Jeremias (Jr 2.2-3; 6.20), Oseias (Os 2.16-17; 6.6; 9.4,10), Amós (Am 5.21-25; 6.25), Miqueias (Mq 6.7-8) o livro de Jó e os Salmos explicitam a abordagem bíblica do tema da violência e das vítimas.

O texto de Caim e Abel mostra os aspectos sangrentos da fundação da cultura. Nele, encontra-se um indício do assassinato fundador. Caim é marcado por Deus, para que ninguém o mate (Gn 4.15), assim a vingança é proibida por Deus para que não haja mais violência. Caim fundará uma cidade (Gn 4.17). É a alusão à formação de uma cultura. O sacrifício de Isaque remete ao roteiro dos sacrifícios humanos (Gn 22.2-10) nas religiões primitivas, das quais Abraão ainda estava sob influência. O fato de Deus interromper a realização do sacrifício destaca que ele não compactua com essa forma de adoração violenta. José do Egito é um dos exemplos mais densos do ciclo de violência. Ele é uma vítima acusada pelos irmãos que querem matá-lo, mas um deles, Judá, o salva, colocando-o na cisterna. Os irmãos o vendem como escravo, seu dono tem consideração por ele, mas manda-o para a prisão sob acusação de tentar abusar de sua esposa. Mesmo preso, José torna-se querido pelos colegas, pois é atencioso e cuida dos demais. Ele interpreta sonhos, por isso é recomendado ao faraó, ganha seu favor e torna-se governador do Egito. Reencontra-se com seus irmãos, que procuravam alimento no Egito. José ensaia uma vingança e dá a eles uma missão para testá-los, mas decide perdôá-los, revela sua identidade e reconcilia-se com eles.

A história de José é uma demonstração do cuidado que a Sagrada Escritura tem para com as vítimas. José é acusado e defendido, sofre expulsão e prisão, mas é considerado e amado pelos que estão próximos. Também recebe reconhecimento da suprema autoridade egípcia e, ao se encontrar com os irmãos, mesmo tentado a imitar seus algozes, não replica a violência, perdoa-os. No final da história, José não é divinizado como as vítimas imoladas.

A saída dos hebreus do Egito é a libertação de um povo explorado, vítima portanto. Mesmo sendo chamados por Deus a sair da escravidão, pela liderança de Moisés, os hebreus são expulsos pelo faraó, após o advento das pragas, ou seja, mesmo permitida a saída, há um caráter de expulsão e o aspecto sacrificial aparece na morte dos primogênitos. O decálogo, no sentido da organização social e política do povo

¹⁴ René Girard apresenta a peculiaridade da Sagrada Escritura nos capítulos IX: Singularidade da Bíblia e X: Singularidade dos Evangelhos do livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (2012).

hebreu em peregrinação pelo deserto, na perspectiva girardiana é a tentativa legal para a contenção da violência, principalmente, entre o sexto e o décimo mandamentos. Do sexto ao nono mandamentos estão proibidas atitudes (matar, adulterar, roubar e mentir) que geram desagregação e violência no grupo. O décimo mandamento é, por sua vez, a proibição de desejar o que é do outro, a casa, a mulher, os bens, para evitar a crise mimética e os ciclos de violência.

No livro do Levítico (Lv 16.1ss), temos o dia das *expições* e a figura do *bode expiatório*. Dois bodes eram levados à porta da tenda e lançada sorte sobre eles. Um deles era sacrificado a Iahweh e outro é o bode emissário (Lv 16.7-8), o bode de *Azazel* (demônio do deserto): “Depois, o sacerdote punha as mãos sobre o bode destinado a Azazel, confessando os pecados de Israel: simbolicamente carregado com as culpas do povo, o bode é expulso para o deserto”¹⁵.

Nos textos dos profetas, a oposição ao sacrifício faz-se presente em Isaías (Is 1.11-16), Jeremias (Jr 6.20), Oseias (Os 6.6; 9.4), Amós (Am 5.21-25) e Miqueias (Mq 6.7-8). Esses profetas não apenas se opõem aos sacrifícios, como também argumentam, indicando a decadência dessa prática. Os profetas relembram a aliança do povo com Deus, revelando que houve momentos, como na travessia do deserto, em que, pela própria condição de manutenção dos rebanhos, os sacrifícios eram menos importantes ou nem sequer realizados (Am 6.25; Os 2.16-17; 9.10; Jr 2.2-3). O repúdio dos profetas aos sacrifícios está relacionado com a percepção da escalada de ritos sacrificiais, das necessidades de imolações e a expansão da prática dos ritos de sacrifício. Isso é explicitado no capítulo 6 de Miqueias, quando ele se refere tanto ao sacrifício de animais como ao de crianças. Para Girard, quando os profetas rejeitam os sacrifícios e sua multiplicação, estão denunciando que a violência recíproca está em plena atividade.¹⁶ Deste modo, surgem as exortações proféticas de que Deus pede justiça, bondade e humildade e não sacrifícios. O profetismo luta para retomar o sentido da lei: amar ao próximo (Lv 19.18).

Na interpretação de René Girard, os profetas são agentes de denúncia da violência e, em seus discursos, ela é desnudada, trazida à luz e desmascarada, como, por exemplo, no texto do servo sofredor¹⁷, do segundo bloco do livro de Isaías (Is 40-66). Os versos 8 e 9 do capítulo 53 de Isaías são centrais sobre a inocência da vítima; julgado, condenado e impedido de viver, pelos pecados do grupo, é o servo machucado, morto e sepultado em meio aos ímpios. A morte dele é colocada entre os que fazem o mal, mas ele mesmo não fez mal algum, nem mentiu: *Embora nunca tenha praticado o mal, e sua boca nunca tenha proferido uma mentira* (Is 53.9). Ou seja, mesmo inocente, foi condenado e sofreu a penalidade, e mais, há no próprio texto bíblico um destaque de que a responsabilidade pela condenação é dos seres humanos e não de Deus: *E nós o tínhamos como castigado, ferido por Deus e humilhado* (Is 53.4). Isso mostra que, no Primeiro Testamento, estão presentes relatos dramáticos que narram a

¹⁵ MCKENZIE, John L. Dia das Expições. In: *Dicionário Bíblico*. Trad. Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 1983. p. 302.

¹⁶ GIRARD, 2008, p. 197.

¹⁷ GIRARD, 2008, p. 196.

perseguição e a condenação de uma vítima, assim como aconteceu com Jesus no Segundo Testamento, mas a inocência dela é revelada, como vimos na história de José. Se esse texto fosse mítico, a conclusão da narrativa daria razão aos irmãos de José e justificaria sua expulsão da família. No mesmo sentido, seriam diferentes os argumentos e as conclusões das narrativas sobre o servo sofredor e Jó.¹⁸

Neste sentido, Deus não é responsável pela violência. O Primeiro Testamento questiona e relativiza as acusações contra as vítimas, apontando para a forma obsessiva que marca a histeria coletiva dos agrupamentos humanos contra os que são apontados como culpados e transformados em vítimas, bem explicitado no livro de Jó.¹⁹ Contudo, é no Segundo Testamento, em Jesus, que o ciclo mimético da violência aparece mais claramente, e a superação desse é apontada nos evangelhos.

Para Girard, no Segundo Testamento é onde está o ponto culminante de denúncia e destruição do mecanismo sacrificial, expresso na Paixão de Jesus narrada pelos evangelistas (Mt 27; Mc 15; Lc 23; Jo 19). No cristianismo, é revelado, de forma clara e precisa²⁰, o mecanismo vitimário. Jesus é a vítima que aponta para o ciclo mimético de violência. A condenação dele é uma sequência persecutória, unanimidade violenta, e não aceitação de suas palavras e ações, ignoradas propositalmente pelas autoridades e pelo povo, que representa nos episódios do julgamento de Jesus o mimetismo na reprodução da acusação e direcionamento de uma violência unânime. Em Jesus Cristo, no relato de sua morte e ressurreição, encontra-se a realização plena da quebra do ciclo mimético de violência, pois na cruz está a vítima inocente que não traz unanimidade sobre a sua imolação, mas dúvidas, uma vez que três dias após morrer ressuscita, provoca uma movimentação entre os que o seguiram. As mulheres anunciam que ele está vivo e os discípulos experimentam em diferentes momentos sua presença (Mt 28; Mc 16; Lc 24; Jo 20-21). Ademais, as autoridades produzem um discurso para justificar a ausência de seu corpo.

A partir da Sagrada Escritura, Girard enfatiza a importância da defesa da vítima como marca fundante do cristianismo. Na sua hermenêutica bíblica, destaca três etapas do ciclo mimético da violência: a crise mimética, a morte coletiva da vítima e a epifania religiosa. Esse ciclo não é obscurecido pelos autores bíblicos, mas é denunciado. A vítima não é culpabilizada em definitivo, mas sofre condenações, e sua inocência é destacada. Nas Escrituras, a violência e o sacrifício não são absolutos, são mecanismos culturalmente construídos e ritualmente repetidos, e não vêm de Deus. São as pessoas que atribuem a ele.

¹⁸ GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2008, p. 224.

¹⁹ Girard desenvolveu uma ampla reflexão sobre o livro de Jó, apresentando-o como a vítima acusada pelos que estão próximos a ele no livro *La Route Antique des Hommes Pervers* (A rota antiga dos homens perversos), publicado em 1985 em Paris pela Grasset e traduzido para o português em 2009, publicado pela Paulus Editora.

²⁰ Tal como Platão, Girard chega a considerar que é preciso conhecimento para deixar de agir de acordo com o “mal” e interromper a violência propiciatória. Para dizer a verdade, para deixar de exercer violência propiciatória, necessita-se de muito mais que o mero conhecimento: necessita-se de uma vontade que permita ao ser humano afastar-se do mal, mesmo depois de ter conhecido seu funcionamento (ANDRADE, 2011, p. 306).

Existem críticas a Girard sobre a insistência no caráter distintivo da Sagrada Escritura, e muitos estudiosos não concordam com a sobreposição da Bíblia a outros textos religiosos na defesa da vítima. Para eles, é difícil afirmar a exclusividade dos textos bíblicos na revelação do mecanismo vitimário.

Mais ainda, ao menos no caso do Antigo Testamento, para cada vítima reivindicada e defendida, aparecem dezenas condenadas pelo texto. Girard tem consciência de que o texto bíblico é às vezes contraditório, mas afirma que as histórias que condenam vítimas e apresentam um Deus violento são “marginais” e de importância secundária com relação ao espírito generalizado de defesa das vítimas, ficando, assim, com as passagens que mais se amoldam a sua tese.²¹

O próprio Girard procurou não polemizar com os biblistas, o que não é de fácil superação para os que aplicam a leitura girardiana à Sagrada Escritura. Já sobre os especialistas na comparação entre diferentes religiões, os quais muitas vezes encontraram semelhanças entre textos míticos e texto bíblico, Girard afirmou que, na verdade, esses não se atentaram para as diferenças reais.²²

Vocação cristã e denúncia da violência

Na perspectiva girardiana dos textos bíblicos, o ciclo mimético da violência aparece, também, na literatura bíblica, mas as vítimas são defendidas e a violência é separada da ação e da vontade de Deus. Isso não exclui, entretanto, a presença da violência na história do povo de Israel e na história da igreja. Para Girard, apesar disso, é a fé cristã que trouxe humanismo e consciência para uma oposição essencial entre o Deus de Israel, encarnado em Jesus, e os mecanismos de violência.²³

Segundo Girard, é agora ou nunca mais que devemos ouvir o clamor das vítimas. É preciso que nasçam um novo dever e um novo agir da humanidade diante dos terríveis ciclos de violência próximos a nós, como os genocídios contemporâneos.²⁴ A religião cristã deve realizar sua autocrítica e assumir integralmente a defesa das vítimas, os bodes expiatórios da atualidade. De acordo com Girard, mesmo que a assimilação na prática dos cristãos, diante dos injustiçados da história, seja lenta, o que importa é o resgate do princípio: *a centralidade da defesa da vítima*.

Jesus aponta para a violência e para a denúncia quebrando, assim, o mecanismo vitimário. Ele, pela sua livre entrega na cruz, conscientiza os seus e toda a huma-

²¹ ANDRADE, 2011, p. 300.

²² ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 105.

²³ René Girard desenvolve a ideia da contribuição cristã para o desenvolvimento do humanismo no capítulo XIII: *O cuidado moderno com as vítimas*, no livro *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (2012).

²⁴ Lembremos as guerras e massacres que dizimaram milhões de seres humanos no século XX, por exemplo: Alemanha 1933-1945, Armênia 1915-1917, Burundi 1972, Camboja 1975-1979, Crimeia e Volga 1941, Curdistão 1919-1999, Ex-Iugoslávia 1991-1996, Hereros 1904, Indonésia 1965, Síria 2011, Ruanda 1994, Timor 1975-1979, Ucrânia 1932-1933 etc.

nidade de que a vítima imolada não é culpada, simultaneamente a sua crucificação. Cristo mostra que a sua morte é devida à ignorância dos que o acusam. O motivo de sua condenação não é porque sua mensagem trouxe desagregação, mas porque reuniu suas ações em favor das pessoas, trazendo cura, libertação, acolhimento, respeito e partilha de bens individuais. Sua imolação foi injusta e violenta. Fizeram com ele o mesmo que fizeram com aqueles que se opuseram à violência e apontaram para os algozes (os profetas). Mas a morte de Jesus jogou luzes sobre a violência dissimulada, e aos seus autores virá a justiça de Deus:

Ai de vós, que edificais os túmulos dos profetas, enquanto foram vossos pais que os mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os atos de vossos pais: **eles** mataram e **vós** edificais! Eis porque a Sabedoria de Deus disse: Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão alguns deles, a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que pereceu entre o altar e o Santuário. Sim, digo-vos, serão pedidas contas a esta geração! (Lc 11.47-51).

Jesus faz uma advertência aos fariseus e escribas por construírem sepulturas honrosas aos profetas que seus antepassados mataram, acusando-os e perseguindo-os, para justificar seus assassinatos. Ele aponta para a continuação do “ritual” do assassinato fundador na perseguição e morte dos profetas, que edificaram túmulos, aprovando a ciclo mimético de violência. Jesus revela, segundo Girard, a dinâmica própria da cultura humana.²⁵

Nos evangelhos, Jesus defende os pobres e excluídos, que são vítimas das estruturas sociais injustas fundadas sobre mecanismos de violência. A fé cristã tem sua base na preocupação com as vítimas e os injustiçados da história. Mas Cristo foi além das rivalidades miméticas. Os critérios para o acesso ao reino de Deus, que são exigidos da humanidade pelo evangelho, passam pela sensibilidade e a ação para com as vítimas da sociedade: os pequeninos, excluídos e sofridos, como está em Mateus, sobre o juízo final (Mt 25.34-40). Assumir o cuidado com as vítimas é começar por não se satisfazer com o passado de violências e criar meios para não repeti-lo, operando pela lógica da ovelha perdida.²⁶

Girard lista os fatos históricos que permitem identificar formas de cuidado moderno com as vítimas. Há muitos séculos temos o desenvolvimento do direito (privado e público), a formulação das leis penais com a devida aplicação judiciária, as declarações de direitos. Mais próximo a nosso contexto, temos a supressão da escravatura, as legislações específicas de proteção à criança e à mulher, ao idoso e ao estrangeiro. Há também os numerosos organismos de combate à miséria, as organizações médicas internacionais, a conscientização sobre a pessoa deficiente, entre outras tantas iniciativas de promoção humana. Tudo isso representa um processo de reabilitação da vítima, de iluminação daqueles que, até há pouco, figuravam como os bodes expiatórios

²⁵ GIRARD, 2008, p. 207.

²⁶ GIRARD, 2012, p. 235.

da humanidade.²⁷ A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, evidencia o entendimento de algo essencial: universalmente é fato que pessoas ou grupo de pessoas estão sujeitos a ser vítimas, bodes expiatórios de suas próprias sociedades.²⁸

Deste modo, o ciclo mimético da violência impõe aos que desejam seguir a Cristo o desafio fundamental de universalizar a prática da compaixão e da misericórdia. O ser humano tem, hoje, o desafio de jogar luz sobre ciclos de violência que ainda estão nas sombras. À pessoa cristã cabe apontar para a violência e para além dela um outro horizonte: a misericórdia. Para a humanidade, é urgente frear as escaladas de violência. A forma como lidamos com as rivalidades modernas e contemporâneas exige uma intervenção na escalada da violência, ou continuar-se-á realizando ritos sacrificiais de vítimas até que não haja mais nem vítimas nem algozes. É, portanto, indispensável reconhecer e assumir o caráter mimético das relações humanas em diferentes âmbitos e suas tendências violentas, antes que a guerra sem fim se instale.²⁹ Para tanto, a mensagem cristã da misericórdia é o ponto teórico e prático que o cristianismo nos oferece.

No ano de 2016, o papa Francisco, por meio da Bula *Misericordie Vultus*, proclamando o Jubileu extraordinário da Misericórdia, destaca a necessidade de “contemplar o mistério da misericórdia”, é dela que temos paz, serenidade e alegria.³⁰ Mediante as palavras do papa, para a reflexão teológica, é essencial redirecionar o ser religioso cristão para além dos dogmas e das instituições. É preciso olhar para a vitória de Jesus na cruz sobre o mecanismo sacrificial da violência, e o seguimento de Jesus é ser a imitação dessa vitória. Isso é seguir a *religião da cruz*.³¹ Jesus, em seu ministério, age com amor para com os excluídos, vítimas da sociedade, coloca-se ao lado deles e enfrenta sem medo os algozes da cultura de sua época (religião institucional e o poder político-econômico), animado pelo espírito de Deus Pai. Em sua imolação, Jesus enfrenta, pelo Espírito de Deus que habita nele e pelo seu amor às criaturas, os seus acusadores e executores, indo além da vingança e do ressentimento, mas numa entrega que perdoa os que o sacrificam, para denunciar e iluminar a rivalidade mimética e os ciclos de violência, como escreve Mendoza-Álvarez:

Com efeito, se Jesus de Nazaré foi capaz de enfrentar o mecanismo mimético, é porque ele foi habitado por uma força que, mesmo no momento de sua agonia, o fez capaz de doar-se [...], como responsável pela comunidade messiânica. Portanto enfatizamos

²⁷ GIRARD, 2012, p. 236.

²⁸ GIRARD, 2012, p. 238.

²⁹ Aqueles que tomam posição ao lado das incontáveis vítimas, em seu esforço de revelar a violência real e resistir a seu dinamismo inexorável, muitas vezes não conseguem sair da espiral da violência e sua contraviolência fica presa à mesma lógica. Girard, às vezes, parece escamotear a atualidade crucial da violência mediante a insistência sobre o poder antimitico dos textos bíblicos, ilegítimos de qualquer processo vitimário (ASSMANN, 1991, p. 103).

³⁰ PAPA FRANCISCO. *Misericordie Vultus*, Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 20 fev. 2019.

³¹ GIRARD, 2012.

que o dom do Espírito que Jesus recebeu na cruz é a antecipação messiânica do tempo escatológico que se dá no presente de uma vida doada por amor³².

O cristianismo³³, obrigatoriamente, precisa trazer sentido concreto de valorização e defesa da vida, contra toda injustiça e violência: “Se o cristianismo, hoje, tem algo para dizer à humanidade [perturbada pela incerteza e pela violência sistêmica] é que a verdade da vida se doa no seu último suspiro na aposta de um presente onde todos nos encontraremos”³⁴.

O fato é que o ser humano é violento, mas não condenado à violência com seu fim catastrófico. Nisso temos uma distinção fundamental entre Girard e Thomas Hobbes, por exemplo, o homem é violento, mas não por natureza. A violência é a resposta à incapacidade de convivência plena, situação que pode ser superada, e em Jesus há essa missão. Com ele, segundo Girard, entramos na maturidade, pois quanto mais nos aproximamos de uma destruição expressa pelos ciclos de violência³⁵, mais nos aproximamos do reino de Deus.³⁶

A violência, então, não é um estigma da sociedade contemporânea. Ela acompanha o ser humano desde tempos imemoriais, mas, a cada tempo, manifesta-se de formas e em circunstâncias diferentes. Hoje, sob um conceito amplo de violência (que inclui diferenças sociais, econômicas etc.) ainda é possível perceber as etapas do ciclo mimético: crise, vitimização e sacrifícios. A violência que, para Girard, o cristianismo superou vem da crise mimética. O cristianismo é a superação da violência, porque ela é evidenciada e denunciada na cruz. Na cruz superou-se a violência, como fundamento das culturas.

Considerações finais

Para Girard, a coletividade do desejo coloca em evidência seu caráter imitativo e o espaço para conflito e violência, a qual, nas relações humanas, é obscurecida pelas

³² MENDOZA-ALVAREZ, Carlos. El papel de la existencia kairológica como crítica al sistema hegemónico y a la violencia global. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Orgs.). *Tempos do Espírito, inspiração e discernimento*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 34.

³³ O cristianismo que Girard defende é de resistência. “[...] Girard resistiu ao espírito individualista que deu a pauta da vida cultural e acadêmica na América do Norte, [...]. Fazendo eco a Dostoiévski, advertiu sobre os perigos que se derivam da ilusão de nos julgarmos indivíduos autônomos. [...] A teoria do desejo de Girard é uma bofetada numa das mais fortes convicções do Ocidente: a pretensa autonomia do ‘eu’ e da escolha dos desejos” (ANDRADE, 2011, p. 500).

³⁴ MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 39.

³⁵ O problema real é como enfrentar a violência tão real na evolução humana e no mundo atual. Sabe-se que Girard foi invocado, frequentemente, pelos defensores da não violência radical, como postura e como forma de atuação no mundo conflitivo que nos cerca. Esse profetismo radical diz muito sobre as inegáveis exigências da dimensão utópica da fé cristã. A pergunta é se é suficiente como guia para a ação concreta num mundo onde predomina as lógicas da exclusão e onde nos falta muito para entender porque tais lógicas sacrificiais conseguem apresentar-se como solução messiânica para o bem de todos, ainda que as vítimas sacrificadas sejam tantas (ASSMANN, 1991, p. 103).

³⁶ ANDRADE, 2011, p.501

religiões arcaicas via ritos sagrados, narrados nos mitos. A sacralidade do discurso pelos mitos busca apaziguar a violência deslocando-a para a unanimidade violenta administrada pelos ritos sacrificiais e pela escolha de uma vítima para imolação.

Na Sagrada Escritura, temos outra finalidade: seus textos iluminam e apontam a violência escamoteada na mitologia. A peculiaridade da Escritura é a defesa da vítima, a violência não é obscurecida, mas denunciada e a vítima não é culpabilizada. Mesmo sendo acusada, a inocência da vítima é evidenciada, como mostra a narrativa de José do Egito. No Segundo Testamento, Jesus revela claramente, nos relatos da Paixão, a origem da humanidade assentada no mecanismo sacrificial. Revelar a violência presente nos ritos sagrados e nas narrativas míticas significa, segundo Girard, destruí-la.³⁷

A crucificação de Jesus é o momento máximo de denúncia do ciclo mimético de violência. “Cristo fez vir à luz aquilo que permanecera ‘oculto desde a fundação do mundo’, ou, em outras palavras, a própria fundação, o assassinato unânime que apareceu à plena luz do dia pela primeira vez na Cruz”³⁸. O cristianismo revela o assassinato fundador e destrói a ignorância e as superstições essenciais às religiões arcaicas, possibilitando assim desenvolver um saber nunca antes imaginado.³⁹ Para Girard, a tarefa dos cristãos, agora, é a defesa incondicional das vítimas. Como pessoas cristãs, é preciso nos libertar das “muletas sacrificiais” para nos tornar responsáveis pelo próprio destino e o destino da “humanidade” do outro. Jesus realiza o objetivo atribuído por Deus à humanidade: ele cumpre esse objetivo pela sua encarnação, pela sua presença entre as pessoas, pelas suas atitudes e, sobretudo pela sua morte na cruz, que é um ato de suprema obediência, misericórdia e não violência. Na cruz, Cristo revela-nos uma divindade não violenta que se torna vítima, e não o Deus violento das religiões arcaicas.

Girard contribui para uma teologia contrária ao marcionismo, do século II d.C., que defendia a rejeição ao Primeiro Testamento. Para o autor, Marcião apresentava um Deus severo, cruel e violento. Girard, como vimos, afirma a unidade dos dois Testamentos e identifica, já no Primeiro, um Deus defensor dos vitimados. E assegura que a Escritura, desde seu primeiro texto canônico, se distancia da violência.⁴⁰

Referências

- ANDRADE, Gabriel. *René Girard: um retrato intelectual*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ASSMANN, Hugo. *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova Edição, revista. São Paulo: Paulus, 1985.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1990.

³⁷ GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre. René Girard. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 23-24.

³⁸ GIRARD, 2011, p. 27.

³⁹ GIRARD, 2011, p. 27.

⁴⁰ GIRARD, 2011, p. 506-507.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. *O Bode Expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Rematar Clausewitz: além da Guerra*. Diálogos com Benoît Chantre. René Girard. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. *Evolução e Conversão*. Trad. Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2008.

McKENZIE, John L. Dias das Expições. In: *Dicionário Bíblico*. Trad. Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 1983.

MENDOZA-ALVAREZ, Carlos. El papel de la existencia kairológica como crítica al sistema hegemónico y a la violencia global. In: VITÓRIO, Jaldemir; GODOY, Manuel (Orgs.). *Tempos do Espírito, inspiração e discernimento*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2016.

PAPA FRANCISCO. *Misericordie Vultus*, Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 20 fev. 2019.

SBARDELLA, Elton Luis. *A violência na perspectiva de René Girard: o ciclo mimético nos textos da Sagrada Escritura*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3615>

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA¹

*Religion and violence:
a phenomenological interpretation*

Elisa Rodrigues²

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a relação entre religião e violência especificamente a partir das religiões judaicas e cristãs, as quais influenciaram a história do pensamento e da cultura ocidental. Para tanto, primeiramente, apresentamos uma breve exposição das noções de *mito como a parte discursiva da religião* e *rito como parte prática*, com base no pensamento do fenomenólogo Joachim Wach. Na sequência, demonstramos como mitos judaicos e cristãos, cujo conteúdo remonta a cenas da história do “povo escolhido” por Iahweh, são impregnados de violência, ilustrada por guerras e combates entre judeus e seus inimigos do antigo Mediterrâneo. Por fim, problematiza-se como esses discursos têm sido recepcionados pelas práticas religiosas contemporâneas, especialmente, de grupos religiosos pentecostalizados e quais as consequências de interpretações literalistas desse conjunto de textos bíblicos.

Palavras-chave: Religião. Violência. Narrativas míticas. Práticas religiosas. Fundamentalismos.

Abstract: This article proposes a reflection about the relation between religion and violence, specifically, from the Jewish and Christians Religions, which influenced the history of Western Thought and Culture. For this, we first present a brief exhibition of the notions of *myth* as the *discursive part of religion* and *ritual* as a practical part, based on the thought of the phenomenologist Joachim Wach. In the sequence we show how Jewish and Christian myths whose content dates back to scenes from the history of the “Selected People” by Yahweh are infused with violence illustrated by wars and fighting between Jews and their enemies of the ancient Mediterranean. Finally, it is questioned how these discourses have been received by the contemporary religious practices, especially, of pentecostalized religious groups and what the consequences of literalist interpretations of this set of biblical texts.

Keywords: Religion. Violence. Mythical narratives. Religious practices. Fundamentalisms.

¹ O artigo foi recebido em 13 de março de 2019 e aprovado em 28 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas. Professora na Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. Contato: elisa.erodrigues@gmail.com

A violência como instrumento

Tendo como ponto de partida o tema religião e violência, propomos refletir a respeito de ambos, tomando-os como categorias descritivas oriundas de fenômenos empiricamente relacionados. Isso porque nos parece que dar atenção aos discursos religiosos e aos termos mobilizados em seu interior, evidenciando o processo de construção de certas noções e em que medida foram e são acionadas para justificar ou rejeitar entendimentos e crenças, pode gerar uma compreensão significativa quanto às razões que orientam práticas e movem condutas sociais de alguns grupos religiosos atualmente.

A relação entre religião e violência nem sempre é visada como objeto, tendo em vista a sensível e difícil tarefa de colocar em relevo como as religiões podem ser agressivas em suas discursividades e práticas. Observam-se com repulsa práticas violentas que envolvem gestos aparentes, como depredações de espaços sagrados e ataques a entidades religiosas, materializadas na forma de imagens de santos e/ou de orixás. Mas as violências podem ser identificadas em outras escalas nem sempre visíveis, tais como desqualificação de símbolos religiosos e depreciação de práticas religiosas de certos grupos. Fato é que estudar religião e compreendê-la requer que também nos voltemos para a violência, que é, dentre outras, uma das suas propriedades constituintes. Isso porque supomos, desde já, que é a religião uma das atividades humanas que, historicamente, compõem uma das dimensões sociais da vida. Daí que valeria entender a violência também como dispositivo acionado para justificar duas formas de conduta: a aceitação e a rejeição, ambas baseadas em narrativas de experiências religiosas, que estruturam formas de se viver e portar socialmente. Esta é a senda pela qual seguiremos: como narrativas religiosas constituídas de linguagem mítica sustentam e justificam violências?

De início, pode-se afirmar que, ao evocarem experiências religiosas fundantes para justificar padrões aceitáveis e inaceitáveis de conduta, sujeitos religiosos criam distinções entre “os de fora” e os “de dentro”, definindo assim classes de salvos e perdidos, de remissos e de pecadores, de escolhidos e de excluídos, dentre outras. Os conceitos, ritos e formas “que refletem uma experiência muito definida que integra um grupo religioso e que ao mesmo tempo o separam do mundo” podem ser considerados fatos sociologicamente relevantes.³ Assim, acatar, obedecer e seguir tais conceitos, ritos e formas resultam em separação e em esquemas de classificação que forjam linhas e fronteiras identitárias. Razão pela qual Joachim Wach (1898-1955) acentuou a função sociológica da experiência religiosa como capaz de integrar (o que pode ser positivo, pois promove coesão) e desintegrar grupos (o que pode ser negativo, porque é destrutivo).

Isso posto, a reflexão sobre a violência enquanto um dos atributos da religião justifica-se porque não a define como sendo seu traço fundante, mas permite-nos avançar no sentido de uma compreensão menos reduzida acerca do fenômeno religioso e como o tal faz uso desse recurso com certas finalidades.

³ WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 51.

Hannah Arendt, ao pensar sobre violência tendo em vista o campo político e acontecimentos como guerras e revoluções do século 20, estranhava que seu uso, diferentemente de tempos passados, fosse mais a intimidação do que a vitória; e, por conseguinte, entendia ser a violência um objeto legítimo de análise:

Ninguém ocupado em pensar sobre história e política pode ficar alheio ao imenso papel que a violência sempre desempenhou nos assuntos humanos, e à primeira vista é surpreendente como tal violência é raramente escolhida para considerações especiais [...] Isto mostra até que ponto a violência e suas arbitrariedades têm sido levadas em conta, e consequentemente, como têm sido negligenciadas; não se interroga ou investiga o que é evidente para todos⁴.

Parafraseando Arendt, ninguém que se ocupe da religião pode deixar a parte o exercício de refletir sobre “o papel que a violência” exerce sobre os conceitos, os ritos e as formas religiosas. Considerar a violência em suas arbitrariedades (abusos, opressões, injustiças, excessos e descomedimentos), bem como em suas atitudes injustificadas (de caprichos, cismas e leviandades), cabe tanto ao cientista da religião como ao teólogo, enquanto recurso para a compreensão da religião.

Com Arendt, o esforço pela caracterização da violência de modo fenomenológico começa por afirmar que a violência não é nem animalésca (mesmo que se criem condições de desumanização como campos de concentração e tortura), nem irracional (o ódio resulta da suspeita de que há condições que poderiam ser mudadas e não o são), mas que não pode ser empregada como termo sinônimo de *poder*, *fortaleza*, *força* e *autoridade*. Essas palavras, todas, possuiriam propriedades diferentes, mas seus sentidos estariam relacionados e não em compartimentos estanques.⁵ Da relação entre esses termos, então, pode-se afirmar que a violência caracteriza-se por ser instrumento, cuja finalidade pretende alcançar algo que a excede. Ela não seria apenas coisa de uma natureza não dominada pela razão, não seria apenas fruto do emocional, da ira ou do ódio.

⁴ ARENDT, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 96-97.

⁵ *Poder* corresponderia à capacidade humana de agir de comum acordo, pois pertence a mais de um indivíduo. O poder pertence a um grupo, enquanto esse se mantém unido. Quando alguém está “no poder”, portanto, é porque estaria exercendo-o segundo a autorização que lhe foi dada por um grupo; *Fortaleza* designa uma entidade individual, isto é, uma propriedade inerente a um objeto ou pessoa, que é essencialmente independente de outros. Por isso um grupo pode levantar-se contra a fortaleza de um indivíduo e sobrepujá-lo, precisamente porque recusa sua independência; o que de Platão a Nietzsche foi atribuído a sentimentos como ressentimento, inveja do fraco pelo mais forte. Contudo, Arendt assegura que está “na natureza de um grupo e no seu poderio de voltar-se contra a independência, a propriedade da fortaleza individual”; *Força* geralmente usada como sinônimo de violência, porque às vezes usada como meio de coação, deveria ser pensada como energia desprendida através dos movimentos físicos ou sociais; *Autoridade* aplica-se a pessoas e às relações entre elas – como entre pai e filho, professor e aluno – ou a cargos políticos, hierárquicos e eclesiásticos. Caracteriza-se pelo reconhecimento daqueles que devem obedecer àqueles que têm a autoridade, sem necessidade de coação ou persuasão: “Conservar a autoridade requer respeito para com a pessoa ou o cargo”; *Violência* tem caráter instrumental. Está próxima da fortaleza, pois seus instrumentos são projetados para multiplicá-la até que se possa substituí-la. ARENDT, 2006, p. 123-124.

Assim sendo, a violência poderia revelar-se também como um instrumento de enfrentamento de condições ultrajantes, quando, por exemplo, grupos sociais são subjugados ou direitos são subtraídos. Portanto parte do exercício de caracterizá-la requer que a pensemos não apenas como canal de vazão de impulsos reprimidos, mas, sem deter-nos nas consequências, em alguns casos a violência pode ser “a única forma de reequilibrar a balança da justiça”⁶.

Daí valem as perguntas: seria esse o entendimento de violência de grupos chamados extremistas, que plantam bombas em locais públicos como forma de protesto às ações políticas intervencionistas dos governos norte-americanos e europeus? Essas ações realizadas em nome da justiça e que conflitam com as constituições das comunidades civilizadas anglo-saxãs poderiam ser consideradas meramente produtos da ira ou do ódio? Ato de violência praticados por grupos como esses os caracterizam como desumanizados? Se a violência caracteriza-se por ser instrumento para a obtenção de um fim maior, é justificada a sua prática pelas instituições, grupos ou pessoas? O que significaria dizer que certos atos de violência têm motivações religiosas?

Metodologicamente, essa parece ser uma boa entrada para a compreensão do papel da violência dentro das religiões e, em especial, das monoteístas (como as judaicas e as cristãs).

Primeiro, compreendendo-as como experiência que matizada em narrativas orienta a vida religiosa dos sujeitos na história. Isso significa que a experiência da religião divide-se numa parte que é teórica (mito) e noutra que é prática (rito) e na relação entre mito-rito, doutrina-culto e teologia-adoração, a qual não pressupõe a sobreposição de um sobre o outro, a atitude religiosa pode ser compreendida como do âmbito mental-psíquico e, ao manifestar-se fisicamente, revela-se como psicofísico. Daí a necessidade de estudá-la do ponto de vista sociológico. As religiões expressam-se, pois, pelos campos doutrinal, prático e sociológico.⁷

Segundo, entendendo-as como instituições que organizadas detêm poder sobre pessoas: “o poder institucionalizado em comunidades organizadas frequentemente surge na forma de autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e incondicional; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isto”⁸. Isso posto, compreender o ordenamento, bem como o funcionamento de grupos sociais como os religiosos implica remontarmos as suas narrativas fundantes (mitos), a fim de que os sentidos de suas práticas sejam em alguma medida explicitados, a fim de que suas condutas, ideias, bem como agendas sejam igualmente compreendidas.

Vale notar que, se no passado certos grupos religiosos judaicos e cristãos agiram com violência física para se fazerem universais, atualmente grupos religiosos herdeiros das tradições judaicas e cristãs tendem à exaltação de discursos de paz e de igualdade. Curiosamente, entretanto, porque orientados por uma perspectiva teológica salvacionista e universal, alguns dispositivos mobilizados para o convencimento do outro acerca de

⁶ ARENDT, 2006, p. 137.

⁷ WACH, 1990, p. 31-32.

⁸ ARENDT, 2006, p. 124-125.

seus pontos de vista, muitas vezes, têm se revelado, de algum modo, violentos. Daqui em diante, interessa-nos evidenciar, por meio da relação entre essa parte teórica da religião e a parte prática, como a violência a caracteriza – como uma das suas propriedades –, expressando-se por meio de relações de poder, que se manifestam pelo desejo de sobrepujar o outro pela autoridade e empregando como recurso para tanto a força e a violência respaldadas em narrativas de sentido (nem sempre compartilhadas).⁹

Das narrativas às práticas: a relação entre religião e violência

O mito “*não é somente uma história que se conta, mas uma realidade vivida*”.

Bronislaw Malinowski

Há, como se sabe, diversas definições de religião. Pode-se definir religião como sistema classificatório, como conjunto de crenças e práticas rituais, como alienação, como projeção, como instituição, como sistema econômico, como linguagem e, entre os que creem, como fé, como salvação, como ligação ou *re-ligação* entre ser humano e divindade. Para Georg Simmel, por exemplo, a religião pode ser entendida como o mundo objetivado da fé.¹⁰

De todas essas definições, entretanto, o que menos se problematiza quando pensamos sobre religião, ou tentamos construir discursos sobre ela, é a sua propriedade chamada violência.

Quando religião é relacionada à violência, frequentemente a relação é forjada tendo por base algum relato de terrorismo que envolve religiosos fanáticos por fundamentos que consideram inegociáveis. Uma relação que as mídias sociais – impressas e virtuais –, em geral, fazem questão de ressaltar, muitas vezes, quando os atos de violência geram mortes injustificáveis e de algum modo relacionam-se a grupos que reclamam para si a fé islâmica. Nesses casos, a violência aparece retratada como algo típico de grupos sociais cuja religião resguardaria traços de um pensamento mágico e primitivo, o qual não teria alcançado o *status* de esclarecido e desenvolvido. Do outro lado, estariam as religiões civilizadas, as que celebram a ética de corpos asceticamente disciplinados, controlados e bem orientados por valores morais humanitários: as religiões das sociedades ocidentalizadas ou herdeiras das tradições judaicas e cristãs. Neste caso, especificamente as cristãs católicas e protestantes, que desde a Modernidade e da Reforma Protestante cunharam um léxico teológico e cultural que tendencialmente conduziu os sujeitos religiosos à autonomização das instituições e poderes

⁹ A esse respeito existe um debate sobre o alcance do léxico judaico-cristão em sociedades modernas do eixo Ocidental. De um lado, a posição segundo a qual desde que cristianizadas, as sociedades ocidentais compartilhariam um conjunto de referências (desde a linguagem até símbolos, imagens e sentidos) herdeiras dessa tradição religiosa e cultural. Do outro lado, o posicionamento que afirma a secularização como processo que autonomizou tais sociedades de modo a tendencialmente ter-lhes afastado desse vocabulário e seus sentidos. Resultaria desse distanciamento progressivo que nem todos os indivíduos contemporâneos compartilhariam do horizonte de sentidos que as narrativas míticas judaicas e cristãs carregam.

¹⁰ SIMMEL, Georg. *Religião* (1912). In: _____. *Religião. Ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2, p. 33.

eclesiásticos centralizadores. Esse processo histórico e cultural marcou um tipo de passagem, segundo a qual as sociedades cristianizadas em que “*era praticamente impossível não acreditar em Deus*” tornaram-se sociedades nas quais “*a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa uma possibilidade humana entre outras*”¹¹.

Por conseguinte, as religiões civilizadas seriam aquelas que sabem separar o domínio da fé do domínio da razão. O que é da mística e o que é da reflexão.

Tal distinção, fruto da razão iluminada, acaba por gradualmente tornar-se o *background* de concepções políticas e ideológicas comumente acionadas quando se pretende afirmar que algumas religiões são menos legítimas do que outras, porque algumas se modernizaram, enquanto outras não. Aquelas que se modernizaram teriam se esvaziado de seu conteúdo mágico e aderido à racionalização da fé. Portanto, de algum modo, adequaram-se à diferenciação entre esfera da vida privada e esfera da vida pública, decorrente do chamado processo de secularização. No interior desse esquema cristalizaram-se entendimentos como “O Estado é laico”, “A escola não é lugar para religião” e “Religião e política não se misturam”, dentre outros.¹²

Tais entendimentos projetam e concomitantemente reproduzem algumas pressuposições. Primeiro, que a religião não poderia ser objeto de estudo e análise sistemática. Segundo, que a racionalidade moderna superaria a fé. Não precisamos nos deter nesse ponto, tendo em vista que o caso brasileiro providencia evidências de que a distinção entre as esferas da vida privada e pública não se realizou conforme a estrutura, assim como desenhada por Habermas.¹³ Na esfera da vida pública brasileira, a religião permanece como potência cuja influência dá-se tanto pela via institucional (na forma de igrejas, associações, convenções e outras organizações religiosas), como pela via das representações individuais (seja por figuras políticas que se identificam como religiosos, ou cidadãos[ãs]) que expressam suas opiniões como alinhadas aos fundamentos teológicos e doutrinários das religiões que professam.

Isso implica reconhecer que em sociedades secularizadas como a brasileira a religião não permanece isolada na esfera privada, como se num gueto. Antes, consentindo com Taylor, ela transita entre as esferas como poder, discurso e instituição, dentre outros poderes, discursos e instituições que compõem a cena histórica, social e cultural deste país. Assim, pode-se afirmar que a racionalização do mundo moderno

¹¹ TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 15.

¹² Existem diversas definições para o conceito de secularização, dentre as quais selecionamos a de José Casanova, segundo a qual secularização pode ser compreendida como processo que se refere aos alegados e atuais modelos empírico-históricos de transformação e diferenciação do religioso (instituições eclesiásticas e igrejas) das esferas institucionais seculares (Estado, economia, ciência, arte, entretenimento, saúde, bem-estar social etc.), do início da modernidade até as sociedades contemporâneas. CASANOVA, José. *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: CALHOUN, Craig (ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54.

¹³ “Os poderes feudais, Igreja, realeza e nobreza – dos quais depende diretamente a representatividade pública – decompõem-se ao longo do processo de polarização; por fim, cindem-se em, de um lado, elementos privados e, do outro, em elementos públicos. A posição da Igreja modifica-se com a Reforma; a ligação que ela representa com a autoridade divina, re-ligião, torna-se coisa privada [...]”. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003. p. 24.

e o incremento da ciência não enfraqueceram o poder da religião no que concerne às suas qualidades de modelar condutas sociais, orientá-las por meio de disposições que se inscrevem nos corpos e, por fim, dar as pessoas elã pela vida.

Neste sentido, remontar ao entendimento de Wach sobre religião e experiência religiosa fornece-nos um meio atual para desnaturalizar o padrão binário que divide o mundo entre público e privado, situando a religião no segundo e, conseqüentemente, infantilizando o poder e a autoridade que certas narrativas religiosas detêm sobre a construção de discursividades revestidas de violência. Mais do que fábulas inocentes de tempos passados, sobre os mitos e as narrativas religiosas assentam-se entendimentos centrais a respeito de certo e errado, condutas desejáveis e indesejáveis, os que pertencem a um grupo e aqueles cujas fronteiras caracterizam-nos como “os de fora”. Muitas tradições religiosas orais e escritas colecionam mitos e narrativas que separam, selecionam e segregam. Retomá-los, deste modo, apresenta-se como meio produtivo para localizar possíveis fontes de onde jorram entendimentos mobilizados e acionados para justificar agressões e intolerâncias no mundo modernizado.

Em religiões monoteístas que descendem do tronco abraâmico, por exemplo, a violência como instrumento para sobrepujar e dominar grupos sociais, tanto das nações adeptas de outros deuses e deusas em relação a Israel como de Israel em relação aos povos vizinhos, é amplamente retratada em textos da literatura bíblica. A história da configuração de Israel caracteriza-a como nação combativa e conta uma série de conflitos e guerras nas quais seu Deus acompanha-a nas guerras (cf. Êx 14.14; Js 23.10; Jz 3.2; 2Cr 32.8; Ne 4.29; Sl 24.8; Zc 14.3; 1Cr 4.41; 1Cr 5.21-22; 2Rs 15.29 dentre outros).¹⁴ Esses textos narram a necessidade de criação de exércitos, estratégias, organizações, tramas, golpes e alianças lícitas e ilícitas. Somam-se a isso assassinios, casamentos diplomáticos e as situações delicadas emergentes deles, além de anarquias, indulgências e estranhezas religiosas sob roupagens diversas, todos episódios narrados nos livros históricos do Antigo Testamento (ou Bíblia Hebraica), entre Juízes e 2Reis.¹⁵ A organização do governo de Israel em si não pode ser considerada algo ruim. Antes, era necessária para a ordenação da existência e da identidade do povo judeu.¹⁶ E, possivelmente, se as tribos de Israel não tivessem se organizado, teriam desaparecido em meio aos contatos e aos conflitos peculiares ao Mediterrâneo antigo.

¹⁴ Os textos bíblicos citados doravante advêm da tradução da Bíblia de Jerusalém.

¹⁵ Muitos conflitos relatados na Bíblia Hebraica dizem respeito a reinados nos quais as lideranças deixavam de adorar exclusivamente a Iahweh e adotavam outras divindades. Essa atitude de contaminação representada pela confecção de estátuas de deuses e deusas outras irritava o Deus de Israel: *Acab, filho de Amri, fez o mal aos olhos de Iahweh, mais do que todos os seus antecessores. Como se não lhe bastasse imitar os pedados de Jeroboão, filho de Nabat, desposou ainda Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e passou a servir Baal e a adorá-lo; erigiu-lhe um altar no templo de Baal, que construiu em Samaria. Acab eririu também um poste sagrado e cometeu ainda outros pecados, irritando a Iahweh, Deus de Israel, mais do que todos os reis de Israel que o precederam* (1 Reis 16.30-33).

¹⁶ “[...] por volta do ano 1000 a.C., surge o Estado de Israel (1Sm 8-12), originado não única, mas especialmente pela pressão da política externa. Em contraposição a perigos anteriores, a ameaça filistina não era aguda e localizada, mas uma situação bastante crônica.” DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Dos primórdios até a formação do Estado. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 203.

Se, de um lado, a violência que se observa nessas histórias de guerras pode ser interpretada como recurso de autopreservação e estratégia para a consolidação do Estado, por outro, revela por meio das expressões escritas em seus extratos uma linguagem beligerante e combativa protagonizada por Iahweh: [...] *para lhes ensinar a arte da guerra* (Jz 3.2); *Com ele [o inimigo] está um braço de carne, mas convosco está Iahweh, nosso Deus, que nos socorre e combate nossas batalhas* (2Cr 32.8); *Então Iahweh sairá e combaterá essas nações, como quando combate no dia da batalha* (Zc 14.3).

O aspecto cruento de alguns extratos bíblicos derivado dos relatos de batalhas e guerras pode ser identificado para além dos textos históricos e proféticos. Um tom irredutível faz-se presente nas recitações de versos em que os filhos de Deus vociferam contra seus inimigos e pedem socorro ao seu Deus: *Caia sobre eles a morte! Desçam vivos ao Xeol, pois o mal se hospeda junto deles! Eu, porém, invoco a Deus, e Iahweh me salva; de tarde, pela manhã e ao meio-dia eu me queixo, gemendo. Ele ouve o meu grito, em paz ele resgata a minha vida da guerra que fazem, pois estão em processo contra mim. Deus ouvirá e os humilhará, ele que está entronizado desde a origem* (Sl 55.16-20a). Nessa, como em outras passagens bíblicas, há uma marcação evidente entre aqueles que são de Deus e por isso ele os salva, e aqueles que não são de Deus, logo, são identificados como inimigos. Essa marcação é que entendemos como classificatória, pois define os limites e as fronteiras entre “os de dentro” e “os de fora”. Aqueles a quem Iahweh protege e salva e aqueles a quem ele lança para a destruição.

A atitude combativa e as guerras travadas contra os de fora podem ser interpretadas como evidências de que as fronteiras identitárias não estavam bem delineadas; por isso tantas leis e tabus. Por conseguinte estava em questão a definição desses limites. Estabelecê-los e mantê-los requeriam duas formas de conduta: a aceitação e a rejeição de crenças, que eram antes de tudo fundamentos religiosos, sociopolíticos e culturais. Curiosamente, apesar das evidências textuais bíblicas, a violência aqui entendida como uma propriedade da religião ou das religiões nem sempre é problematizada nas religiões judaicas e cristãs como ocorre com as islâmicas, muitas vezes caracterizadas genericamente como fundamentalistas e violentas. É como se os islâmicos, nas suas diferentes formas, pertencessem a uma outra espécie de tronco ou origem.

Mesmo a imagem do casamento entre Iahweh e Israel, sua esposa, exhibe conflitos, dramas e choques de interesses entre as partes dessa relação, em que se podem reconhecer alguma violência. De um lado, Deus revela seu desejo de exclusividade; do outro, Israel, ao contrair contatos com outras divindades, gerava o ciúme de seu esposo, retratado em alguns extratos como marido traído pela esposa, sempre enamorada das potências estrangeiras circunvizinhas. Não à toa todas as vezes que essa exclusividade e aliança eram quebradas, ela – Israel – era vista como prostituta: *Os teus adúlteros, e os teus rinchos, e a enormidade da tua prostituição, essas abominações tuas, eu as tenho visto sobre os outeiros no campo. Ai de ti, Jerusalém! até quando não te purificarás?* (Jr 13.27; cf. Ez 16.26, 23.27).

Schwartz sustentou a hipótese de que a relação entre Iahweh e Israel era marcada pelo homoerotismo, já que Israel era simbolizada como esposa de Iahweh num casamento monogâmico e, no entanto, os principais personagens que representaram Israel e se relacionaram intimamente com Deus foram homens, como Moisés e os pa-

triarcas.¹⁷ Todavia, a interessante hipótese de Schwartz nos aponta outra consideração. O fato de que Iahweh não suportava a traição remonta à prescrição de não se misturar os filhos de Israel com membros de outros grupos sociais; o que reforça a questão dos limites religiosos e sociais da identidade de Israel em construção. Tal orientação era ainda mais rigorosa quando se tratava dos sacerdotes e daqueles que serviam no Templo: *E ele tomará por esposa uma mulher na sua virgindade. Viúva, ou repudiada, ou desonrada, ou prostituta, destas não tomará; mas virgem do seu povo tomará por mulher. E não profanará a sua descendência entre o seu povo; porque eu sou o Senhor que o santifico* (Lv 21.13-15; cf. Ez 44.22-23).

Ambos extratos evidenciam que a contaminação pela relação com as divindades de povos circunvizinhos era reprovável diante Iahweh, o qual exigia exclusividade. Para que tal intento fosse alcançado, levanta-se em guerra a fim de purificar seu povo e recuperar sua esposa escolhida. A constante batalha pela purificação implicava o derramamento de sangue. Meio legítimo para que a vergonha pela traição fosse esquecida e restaurada a honra do furioso deus humilhado pelas divindades concorrentes. Isso posto, pode-se afirmar que, para se recuperar a ordem, o sangue era o *meio* e a guerra era a *tecnologia* da violência. O enorme sacrifício de muitos em nome de uma única causa. Uma lógica beligerante que atravessaria muitas narrativas religiosas e em que protagonizariam grupos eternamente rivais, de antagonistas pelejando entre si: os filhos da luz *versus* os filhos das trevas, os de dentro *versus* os de fora.

Isso poderia nos autorizar a afirmar que parte da substância das religiões judaicas e cristãs seria a violência? Como se expressaria essa violência nas narrativas ontem e hoje?

A violência como instrumento de Iahweh

A importância dos ritos reconhecida dentro das religiões judaicas foi interpretada segundo perspectivas diferentes.¹⁸ De um lado, a noção de que os ritos, ao dramatizarem as narrativas religiosas, os fazem atuais. Nessa esteira, Wach propõe que os atos religiosos seriam atos inspirados numa declaração de fé, cuja origem define-se por uma narrativa mítica (um discurso). Daí que todas as ações que emanam ou são determinadas por essa narrativa podem ser classificadas como expressão prática ou *cultus*. Dito isso, o discurso não seria a parte mais fundamental da religião, mas a adoração, entendida como expressão autêntica da religião. Assim, a prática da religião é que a manteria viva, pulsante e em movimento. Os mitos, pois, se revitalizariam

¹⁷ EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 17.

¹⁸ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 141-227. Esse é geralmente o texto mais invocado para o estudo da função do sacrifício nas religiões. Embora seja essa uma abordagem legítima, seus apontamentos aqui serão tomados brevemente. Adotamos uma perspectiva plástica no uso dos autores, tendo em vista as críticas elaboradas a esses textos. Abandoná-los está fora de questão, mas tomá-los sem suspeição seria temerário.

na prática da religião e nas diferentes expressões da experiência religiosa, dentre as quais, o sacrifício.¹⁹

Do outro lado, dentre outros, Robertson Smith (*Religion of the Semites*)²⁰ entende que as práticas rituais seriam mecânicas com a função de coordenar a sociabilidade de grupos religiosos primitivos pelo restabelecimento da aliança rompida.²¹ Os sacrifícios, como as oferendas, não apenas se apresentariam como meio de se aplacar a vontade divina. Eles indicariam o caráter recíproco da relação entre fiel e divindade, na medida em que tanto um como o outro seriam beneficiados pelos sacrifícios e, ambos, sob algum tipo de coerção.²² Resulta dessa apreciação que os mitos e os ritos judaicos e cristãos seriam entremeados por uma questão mais ética do que mágica, diferente de outras religiões.

Pensando a especificidade do sacrifício para judeus, segundo essa visão dos rituais como práticas mais éticas do que mágicas, a periodicidade do rito realizado de tempos em tempos caracterizaria-o como mecânico e instrumental, cuja finalidade se resumiria a limpar as impurezas e estabelecer a distinção entre a religiosidade israelita e a experiência religiosa dos povos pagãos. Mas ao considerarmos a crítica formulada por Simmel²³, segundo a qual a religião seria mais do que intensificação de fatos físicos ou projeção de relações sociais, parece-nos que valeria pensar os sacrifícios numa outra chave analítica.²⁴

Nesse sentido, Georges Bataille, em *Teoria da religião* (1973), fez um exercício interessante de reflexão a respeito do tema religião e violência, usando o sacrifício e invertendo a teoria que geralmente se emprega para se explicar a eficácia do rito. Se, comumente, dizemos que o sacrifício é um ritual que visa à purificação do sujeito religioso, a fim de que ele se apresente em condições adequadas de consagração diante do sagrado completamente puro, bom e transcendente, para Bataille, a morfologia do sacrifício mantém-se, mas a concepção de sagrado se inverte.

O sagrado seria essencialmente violento e revestido de imanência. A única forma de unir-se a ele seria por meio de um rito igualmente violento.

O princípio do sacrifício é a destruição, embora chegue a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício pretende operar não equivale a aniquila-

¹⁹ WACH, 1990, p. 38-40.

²⁰ Nesta série de conferências (1891), Smith salientou dois assuntos: (1) os acontecimentos mitológicos exóticos e as teorias cosmológicas tinham pouco a ver com religião [...] A mitologia é um bordado sobre crenças mais sólidas. A religião verdadeira, mesmo nos primeiros tempos, é firmemente enraizada nos valores éticos da vida comunitária; (2) a vida religiosa de Israel era fundamentalmente ética, ao contrário da experiência religiosa dos povos vizinhos. (SMITH apud DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 28-29).

²¹ MAUSS, 2009, p. 142.

²² DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 21.

²³ SIMMEL, 2003, p. 28.

²⁴ DOUGLAS (1976, p. 41) assinalou outrora que a influência de Frazer sobre alguns estudiosos dos ritos foi pernicioso, pois ele teria tomado de Robertson Smith seu ensinamento mais periférico que contribuiu para perpetuar uma irrefletida divisão entre religião e magia.

mento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, tira a vítima do mundo da utilidade e a devolve ao mundo do capricho ininteligível.²⁵

Assim, a vítima ao entrar no círculo sacrificial preparado pelo sacerdote passa do mundo das coisas para o mundo íntimo da divindade, conhecido pela vítima então no mesmo sentido em que homem e mulher se conhecem sexualmente. De sua parte, a vítima deseja estar separada da sua intimidade e subordinada à intimidade divina, isto é, fora do mundo das coisas. Ela se submete a essa violência, pois somente assim poderia recuperar a condição de imanência, que restitui completamente a ligação entre humano e mundo, sujeito e objeto.

Chama-nos à atenção o ponto em que salienta que a ordem profana quando controlada pela regra não permite a conexão com o sagrado, por isso a necessidade do sacrifício: um ato de violência, que envolve derramamento de sangue e morte. O sagrado excederia a ordem, a contenção, o controle; esses, atributos da religião. O sacrifício, portanto, corresponderia a um tipo de prática ritual que irromperia a cotidianidade da vida controlada pela regra, permitindo acesso ao sagrado, que é, ele mesmo, violento, incontível e imanente.

Com base nesses termos, pode-se inferir que o sagrado seria mau e para se ligar a ele seria necessário um ritual violento como o sacrifício. A função do sacrifício seria liberar momentaneamente esse mal? Seria possível a vida em sociedade inscrita na violência e no mal? Bataille argumenta que não, por isso a necessidade das sanções da lei.

Nesses termos, o sacrifício entra como mecanismo de vazão da violência e como meio para criar continuidade, para retomarmos a ordem e sairmos do caos. Não se ignora aqui que a inviabilidade de suportarmos a vida imersa no mal resulta do enaltecimento da moral, que construímos a fim de racionalizar as ações humanas. Caso não fosse assim, o acesso ao sagrado seria permanente. Um acesso impossível para humanos, porque a experiência constante do sagrado os excede e ele estaria fora do ordenamento e da moral. No limite, a afirmação seria que o sagrado é feito de violência. Unir-se a ele requereria um ritual violento como o sacrifício; por isso a necessidade de periodicidade: a fim de que a abertura fosse suficiente e passageira, para que não submergíssemos no caos da violência.

Diferente disso, o sagrado aconteceria nos momentos de animalidade. A teologia esforçar-se-ia em domesticá-lo, mas ele explodiria irrefreavelmente na violência, nas festas, nas orgias e nos excessos, que constituem momentos fugazes e transitórios. Ocorre num dado momento e não se pode subordiná-lo ao mundo real de modo permanente. O sacrifício seria o *meio* para se criar esse momento; mas não se pode praticá-lo constantemente, visto que se tornaria coisa e segundo essa qualidade já não serviria ao propósito anterior que é a subversão da regra.²⁶

²⁵ BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. [s.l.]: Gallimard, 1973. p. 58-59.

²⁶ Cabe aqui uma aproximação com a noção de *sagrado selvagem* assim como delineada por Roger Bastide. O traço selvagem do sagrado corresponderia à relação de limite entre tempo sagrado e tempo profano: o tempo sagrado é cerceado pelos cânones da regra, enquanto o profano excederia os regramentos: “O sagrado selvagem

De acordo com essa lógica, os excessos da carne – como as festas, as orgias, as glotonarias, as bebedeiras, os atos explosivos e as paixões, isto é, todos os vícios listados pelo apóstolo Paulo em sua Carta aos Gálatas 5.19-21 –, os quais são maléficis à purificação do sujeito religioso, seriam absolutamente necessários, pois corresponderiam a *mediações* que propiciam momentaneamente o irromper do sagrado no cotidiano. O que implicaria compreender que, nesses termos, a ordem necessitaria da subversão: a ordem necessitaria do caos, bem como da violência. Tal entendimento coloca-nos diante um paradoxo.

Poderia ser o combate contemporâneo da violência nada mais que uma ficção de superação de uma condição humana, imanente e sagrada que antecede a moral? Como a violência das religiões mediterrâneas tornou-se obstáculo para a civilização? O discurso cristão pode ser considerado discurso de supressão, tecnologia de biopoder que visa ao controle do sagrado animal? Como as religiões passaram de violentas e sanguinolentas a benfeitoras e humanitárias? Essa passagem faz das religiões de hoje menos violentas do que as de outrora?

Violência como meio do fundamentalismo religioso

Retomando Arendt, ao discorrer sobre violência no contexto do século 20, propôs que a violência é regida pela categoria meio e objetivo. Nesse xadrez apocalíptico, os fins justificariam os meios para e pelas superpotências, em razão da recorrente busca pelo aprimoramento das tecnologias de violência. Contudo, nesse jogo não bastaria a vitória, o objetivo seria a (1) dissuasão do outro e a (2) consequente desvalidação de seu ponto de vista.

Nesse ponto, a centralidade da dissuasão e da impossibilidade de coexistência de opiniões contrárias parece-me muito reveladora, também se voltarmos nossos olhares para as religiões judaicas e cristãs. Isso porque o que subjaz o xadrez apocalíptico desde que a experiência religiosa cristã foi institucionalizada no eixo Ocidental parece ser um desejo de apagamento de tudo que mostrar-se diferente, isto é: daquilo que for *queer*, do que for desvio, do ambíguo, do não classificável. Não basta dissuadir o outro de que seu ponto de vista, sua cosmovisão e sua crença estariam equivocados. O outro tem que saber e admitir que seu erro é moralmente inadequado, porque degenerado. Se assim não o fizer, ele mesmo será rejeitado. Essa lógica pressupõe que existem uma ordem e uma moral, segundo as quais vale matar ou morrer. O combate, pois, se justifica na medida em que mensageiros da luz devem trazer para o seu lado, o lado da verdade, os que jazem nas trevas, seja porque não possuem deus, seja porque não possuem razão. Eles estão do lado de fora e devem ser trazidos para o lado de dentro.

ou instituinte representa a desordem *do status quo* ao ameaçar ou mesmo deslocar sistemas de poder religioso ou político. Por isso é combatido ou assimilado pelos sacerdotes que, habilmente, limitam seus contornos ao sistema de poder vigente na instituição religiosa”. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, ano XXI, n. 32, p. 22-33, jan./jun. 2007. p. 25.

Essa forma de interpretar o mundo enredou e parece continuar enredando a trama de religiosos moralistas contra operários, comunistas, mulheres, negros, *gays*, imigrantes, refugiados etc.

Em tempos modernos, muitos conflitos envolvendo religiosos não parecem motivados por alguma outra lógica que não essa da beligerância respaldada por referências bíblicas, que legitimam o entendimento de que os filhos da luz devem prevalecer sobre os filhos das trevas, pelo bem deles mesmos e porque desconhecem a verdade. Se caso não estiverem sob a bênção divina, nada mais serão do que amaldiçoados e entregues aos vícios, aos excessos, aos seus próprios enganos. Logo, desqualificados, passam a ser considerados inimigos que merecem serem combatidos e aniquilados, visto que não se deixaram dissuadir de seus erros. De modo simples, o entendimento modelado por essa lógica é que todos os que não estão sob a fé em Deus estariam sob o comando do Diabo, portanto seriam os inimigos de Deus e de seu povo. Considerando que o Diabo pretende usurpar o lugar divino, aqueles que o seguem e estão a seu serviço viveriam dia a dia para envergonhar os filhos de Deus, perseguidos pelos filhos do Diabo.

Remontamos, pois, ao vocabulário que estrutura a experiência desses religiosos. Trata-se de um léxico combativo, que se alimenta mais da ideia da luta do que de paz, mais de gana pela vitória do que pelo ganho da igualdade. A justiça aqui se entende como o solapamento do outro e o aniquilamento da sua verdade.

Algumas músicas religiosas e louvores entoados em ocasiões cultivas de certos grupos ilustram esse ponto: ²⁷

“Pelo Senhor marchamos, sim / O seu exército poderoso é / A sua glória será vista em toda terra [...] / Vamos cantar o canto da vitória: Glória a Deus! / Vencemos a batalha!”
“Deus forte como Jeová / Não há outro que eu conheça / Deus forte como Jeová / Não há outro que eu conheça / Deus de vitória varão de guerra / Deus poderoso é o Senhor!”
“Se me deixarem, os pais e amigos / Se me cercarem, muitos perigos / Se me deixarem, os pais e amigos / Atrás não volto, não volto não / Depois da luta, vem a coroa / E a recompensa, é certa e boa / Depois da luta, vem a coroa / Atrás não volto, não volto não.”
“Um dia estava em aflição / Perdi a direção / Nem pra lá nem pra cá / O inimigo tinha me amarrado um laço / Minha fé tava um bagaço sem forças pra lutar / Mas o crente não fica desamparado / Ele tem sempre ao seu lado / Jeová, o grande Rei / Mais uma vez o inimigo foi derrotado / O laço foi cortado / Fiquei livre outra vez.”

Contemporaneamente, tal léxico beligerante pode ser identificado exemplarmente no vocabulário empregado por alguns dentre o movimento das igrejas pente-

²⁷ Letras de músicas que são domínio público, geralmente chamadas “Corinhos de fogo”. Para saber mais a esse respeito, veja ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. *‘Dá glória e receba!’: a performance ritual dos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/508/1/valdevinodealbuquerquejunior.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2019.

costalizadas (católicas carismáticas, protestantes renovadas, neopentecostais), o qual exhibe diversas expressões relacionadas à *perseguição* que sofrem.²⁸

Especificamente, sabe-se que o movimento pentecostal é tão diverso internamente que não poderia ser todo ele classificado como intolerante, fundamentalista, duvidoso, explorador e manipulador. Uma leitura atenta dos trabalhos sobre pentecostalismo no Brasil produzidos por Paul Freston, Ricardo Mariano, José Bittencourt Filho, João Décio Passos, Ari Pedro Oro, Cecília Mariz, Clara Mafra, Joanildo Burity, Edin Abumanssur, Pablo Barreira, Ronaldo Almeida, entre outros, indica que o movimento pentecostal, desde que chegado no Brasil no início do século XX, instaurou-se representado por diferentes igrejas, umas mais rígidas nos seus códigos de usos e costumes, outras mais flexíveis. Algumas com discursos teológicos fortemente marcados pelos dons do Espírito, outras com acento mais agudo no carisma de suas lideranças, e ainda outras fortemente marcadas pelo apelo recorrente ao diabo e suas mazelas.²⁹

Embora não seja obrigação de todos ter conhecimento dessas distinções, é no mínimo desejável que ao se falar a respeito do pentecostalismo seja reconhecida a diversidade interna a esse movimento que abriga, como o próprio campo religioso brasileiro, a qualidade de ser fluido, dinâmico e poroso.

Neste sentido, vale demarcar que a intolerância religiosa e o fundamentalismo não são, portanto, sinônimos de pentecostalismo. Nem todos pentecostais são intolerantes e fundamentalistas, assim como nem todo muçulmano é terrorista. A afirmação de que todos os religiosos pentecostalizados adotam posturas e defendem opiniões restritivas sobre as alteridades é, para ser exata, fruto de um consenso ignorante porque mal informado. Tanto a intolerância religiosa como o fundamentalismo são condutas também expressas por adeptos de outras modalidades religiosas, instituições e filiações ideológicas.

Aqui se entende o fundamentalismo como uma tendência dentro de diferentes agências, religiosas ou não, as quais, movidas por uma visão de mundo sustentada por uma ideologia ou fê, entendem e se orientam pelo postulado de que seus fundamentos (inegociáveis), também chamados dogmas ou doutrinas, devem ser conservados de geração em geração como forma de vida. O que move um grupo ou indivíduo a manifestar-se como fundamentalista é certo tipo de postura que nega outros pontos de vista sobre como viver individual e socialmente. Quando se trata de um fundamentalista religioso, pode-se dizer que tal postura se erige de acordo com uma visão de mundo tradicional. Portanto suas práticas seriam movidas pela parte discursiva da religião, que de início chamamos teologia e da qual, diante das transformações

²⁸ Clara Mafra empregou *perseguição* como uma chave analítica derivada do campo empírico, a fim de explicitar como essa noção é central para a organização do universo simbólico e social do crente; MAFRA, Clara. Dialéctica da perseguição. In: *Na posse da palavra*. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p. 29-59.

²⁹ RODRIGUES, Elisa. *“A mão de Deus está aqui!”*: Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNICAMP, Campinas, SP, 2014.

histórico-sociais advindas da modernidade e do secularismo, o fundamentalista não pretende prescindir.

Para sermos mais precisos, o termo fundamentalista aplica-se a grupos, movimentos e indivíduos que reagem conscientemente às transformações sociais e mudanças, entendendo-as como ameaças ao que elegeram como tradição e que buscam conservar com afirmações de autoridade baseadas numa interpretação literalista do texto sagrado. Esse termo pode ser aplicado, por exemplo, ao católico que tem como fundamentos inegociáveis o celibato clerical, o controle de natalidade e a oposição ao sacerdócio feminino. Assim como pode ser aplicado também ao protestante norte-americano, grupo que originariamente adotou esse termo, o qual se sentiu desafiado pelo desenvolvimento da teologia liberal e do criticismo bíblico; correntes de reflexão teológica que relativizaram a doutrina da inerrância bíblica.³⁰

Dentre os aspectos que compõem o perfil do fundamentalista religioso, o que mais nos interessa aqui é sua insistência justamente na autoridade de um conjunto de textos (que pode ser a Bíblia ou a Shari'a) para respaldar sua prática doutrinária e comportamental, conduzindo-os no entendimento de que para além desse conjunto de textos autoritativos, todo o restante é estranho. Estranho para os de dentro, mas também estranho para os de fora. Daí também a sentirem-se escandalizados, visto que estranham além dos transgressores de suas leis, aqueles e aquelas que não se enquadram em seus padrões de “isto” e “aquilo”; ou seja, estranham toda forma de ambiguidade ou ambivalência.³¹

Mas os fundamentalistas e, em especial, os religiosos fundamentalistas passam a ser potencialmente intolerantes quando agressivos e declaradamente amantes dos conflitos, das guerras e dos combates. A hostilidade aos pontos de vista distintos, bem como às pessoas que os defendem, ultrapassa muitas vezes o sentido da fé de alguns dentre esses grupos em direção a um tipo de exclusivismo. Como “povo de Deus”, “nação santa” e/ou “exército de Deus”, partem rumo à luta deixando “pais e amigos”, em busca da “coroa e da recompensa”. A moral majoritária desse tipo de fundamentalismo se contrapõe “a estranhos, infíéis, hesitantes”³². E nesse contexto é que são reivindicados os termos da aliança: *Caia sobre eles a morte! Desçam vivos ao Xeol, pois o mal se hospeda junto deles! Eu, porém, invoco a Deus, e Iahweh me salva [...] (Sl 55.16-17)*. Remonta-se à tradição, porque se entende que como foi outrora, assim também seria com todos que, contemporaneamente, se comprazam em segui-la estritamente conservando-a.

Tal exclusivismo, que podemos entender como recrudescimento, conduz a um tipo de sectarismo que se revela como problema, porque afirma a não abertura à negociação, ao diálogo e à condescendência. E é esse tom redutível que deflagra o uso da força (por meio de violência física e ou simbólica) como meio legítimo para a persuasão do outro quanto ao que se julga ser degenerado e inverídico.

³⁰ MARTY, Martin E. Fundamentals of Fundamentalism. In: KAPLAN, Lawrence (Org.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. New York: The University of Massachusetts Press, 1992. p. 17-20.

³¹ MARTY, 1992, p. 21.

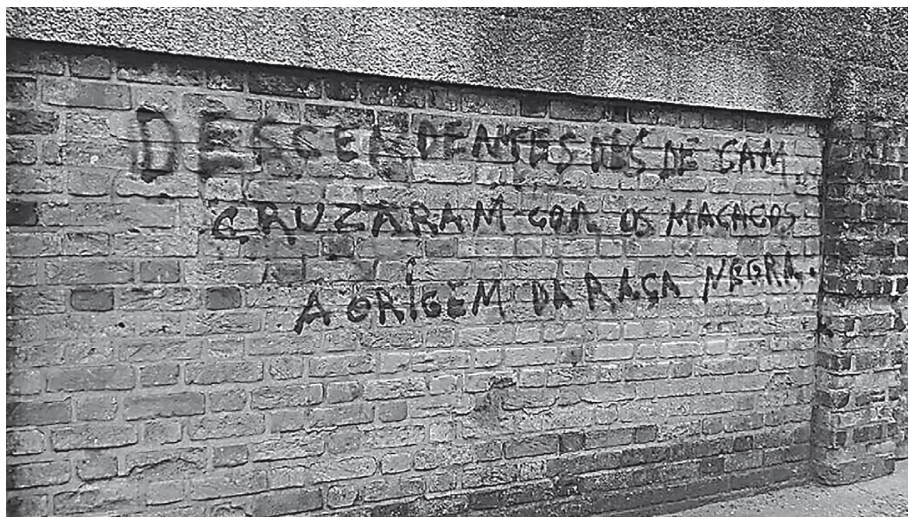
³² MARTY, 1992, p. 21.

Alguns religiosos fundamentalistas têm dificuldade de reconhecer que os dogmas ou fundamentos sobre os quais assentam sua fé representam pontos de vista sobre a realidade e não a única realidade. Eles tentam fixar uma tradição que ao tornar-se escrita fez-se passível de interpretação.

Isso posto, na relação entre escritura e interpretação e da palavra escrita com o evento e seu sentido, muito se perde e muito se ganha. A relação entre religião e violência em grupos cuja tradição deriva das visões de mundo judaicas e cristãs pode, primeiramente, ser entendida pelo desejo dos religiosos em subsumirem outros indivíduos e grupos que não partilham de seu horizonte de sentido. Em segundo lugar, se falharem as tentativas de persuasão das alteridades, a violência passa a ser meio legítimo para a vitória sobre o outro. Em terceiro lugar, tal vitória ancora-se na promessa de aliança e proteção que o Deus exclusivo concedeu aos que estão ao seu lado: o lado de dentro. Há nessa separação a pressuposição que aqueles que estão do lado de dentro são superiores, porque eleitos pelo próprio Iahweh, com relação àqueles que estão do lado de fora.

Essa distinção, portanto, estabelece classes, que impõem certo tipo de hierarquia que autoriza “o Povo Escolhido” a marchar contra seus inimigos e, se preciso, destruí-los.

Considerações finais sobre a tríade fundamentalismo-intolerância-violência



(Foto: Rodrigo Neves)

Ao longo deste artigo propusemos que as narrativas religiosas das tradições judaicas e cristãs reunidas nos textos bíblicos valem-se de uma linguagem que, a despeito de ser mítica, faz uso de imagens e cenas de combate do povo de Israel e

seu Deus Iahweh com as nações vizinhas do Mediterrâneo antigo. Os vários textos apontam relações conturbadas revestidas de agressividade e violência que, naquele contexto histórico e social, sinalizam esforços recorrentes pela definição de limites e fronteiras entre o que seria essa nação exclusiva dos santos escolhidos de Deus e o restante do mundo antigo. Atos de violência concretizados em guerras, assassinatos, tramas, golpes, exércitos, entre outros, emergem da literatura bíblica como atitudes religiosas combativas que nos permitem afirmar que as religiões também se definem pelo termo violência. Em especial, as que derivam do tronco abraâmico.

Essa violência se expressaria nas narrativas de combate dos textos bíblicos, os quais instrumentalizados serviriam contemporaneamente para justificar outras agressões, violências, fundamentalismos e intolerâncias.

Como projeção do campo dos conflitos bíblicos resultam, justificadas, as violências contra grupos religiosos modernos, que estranhos aos cânones judaicos e cristãos de mais de dois mil anos atrás, orientam suas opiniões e comportamentos conforme outras regras de fé. Mesmo com todo incremento da razão, da ciência e das tecnologias, os sacrifícios e as oferendas fazem-se rituais ainda necessários para se aplacar a vontade divina, demarcando a relação de reciprocidade entre fiel e divindade, que obsessivamente buscam agradar um ao outro. Uma relação endógena que somente permite a adesão de um outro se este for subsumido pela moral majoritária.

Vale então compreender que negativizar (ou demonizar) religiões afro-brasileiras é uma estratégia de certos grupos pentecostalizados (mas não somente deles) que intenta por meio desse recurso arregimentar mais fiéis por meio da desqualificação da divindade – ou conjunto de divindades – do outro. Uma tecnologia que tem na violência um dispositivo artilheiro de combate. Sabidamente, essa estratégia resulta em condutas inapropriadas de desrespeito e agressão. Orixás difamados, imagens destruídas, oferendas, símbolos e outros tornam-se alvo de escárnio e violência, tanto quanto os Baals e as Asherahs dos tempos bíblicos, que foram caçados e destruídos pelos filhos de Iahweh.³³

Entender a violência como parte da religião pode ajudar-nos na tarefa de compreendê-la, mas de modo algum deveria esse conhecimento levar-nos ao reconhecimento da intolerância religiosa como conduta legítima. Nenhuma agressão física ou simbólica a uma pessoa religiosa ou não e sua crença deveria ser tolerada. Nisso reside a qualidade fundamental de um Estado laico: o dever de zelar pela liberdade de culto e de fé que todo e qualquer cidadão tem, garantido pela Constituição. Para isso deveria servir a fé racionalizada, o mundo moralizado, a razão moderna.

³³ Somente para indicar algumas passagens, a deusa Asherah, consorte de Baal, aparece nos escritos de 1 Reis 16.33 (874-853 AEC), em 2 Reis 21.7 (datado do período de 696-641 AEC), em 2 Reis 23.6 (datado de 639-608 AEC), em Juizes 6.25 e descrita como poste de madeira postada ao lado do altar de Iahweh, em Deuteronômio 16.21. Em algumas traduções, Asherah aparece como estela, veja em: *Quando tudo isto terminou, todos os israelitas que lá se encontravam partiram para as cidades de Judá a fim de quebrar as estelas [asherah's], despedaçar os postes sagrados, demolir os lugares altos e os altares até seu total desaparecimento de todo Judá e Benjamin, como também Efraim e Manassés* (2 Crônicas 31.1).

A recorrência da violência em algum âmbito relacionada ao campo religioso brasileiro indica-a como um marcador reivindicado para a legitimação de um dado grupo religioso diante de outro, geralmente considerado inimigo. Passam por essa trama revivendo-a pagãos, idólatras, divindades africanas, mulheres e, mais recentemente, *gays*. O artilheiro beligerante que deslegitima a divindade do outro permanece como um recurso conhecido pelos cristãos pentecostais.

Se esse “ardil”, então, se repõe ao longo da história, o que fazer quando o que se pleiteia é o valor da igualdade, do respeito a todos os credos e a liberdade de consciência, seja ela política, filosófica ou religiosa?³⁴ Parece que é tarefa intelectual da Ciência da Religião e da Teologia trabalharem no sentido de problematizar as antinomias, os antagonismos, os pares de oposição enrijecidos e as oposições entre grupos religiosos, indicando suas limitações mais do que reforçar polaridades por meio dos estereótipos.

Neste sentido, encaminhamos nossas considerações finais para uma última exegese, agora, feita a partir da foto que indicamos acima. A imagem em foco é de uma pichação realizada em 13 de setembro de 2017, no muro da Escola Estadual Fernando Lobo, em Juiz de Fora, Minas Gerais. Os dizeres da pichação ilustram bem esse aspecto da atividade humana e da religião que aponto como não marginal e sobre a qual refletimos ao longo deste texto.

No muro, os dizeres *Descendentes desde Cam cruzaram com os macacos. A origem da raça negra* explicitam o quanto a religião pode ser estigmatizante, cruel e violenta. Não importa se esse entendimento resulta de uma exegese vulgar de Gênesis 9, quando Cam, filho de Noé, o viu nu e embriagado (sexo e bebedeira sempre rendem uma boa história), daí que seus descendentes seriam os malditos cananeus (babilônios, assírios, egípcios, etíopes etc), eternos inimigos do povo de Iahweh. Importa que essa oposição mítica cunhou um conflito entre povos e etnias que atravessou a história e é capaz de ainda nos dias de hoje despertar um tipo de ódio que leva à ações e práticas de intolerância e racismo. O texto bíblico relata um evento, cujo sentido que lhe foi atribuído não se pode recuperar na sua totalidade. Entretanto, da relação entre evento e palavra escrita ainda se podem criar (repor) certos sentidos: de separação, de distinção, de hierarquização e de domínio, que certos grupos querem deter sobre outros.

Dito isso, talvez seja momento de, para além de apontar as polaridades entre bem e mal, puro e impuro e outras que estruturam a geografia mítica que delinea o mundo de alguns religiosos, valha reconhecer que essas partes não são assim tão indistintas e que uma cabe dentro da outra. Portanto afirmar que religião é violência, que o sagrado é mau e que a vontade de poder subterraneamente jaz aos ideais de igualdade e fraternidade parece um caminho metodológico honesto para começarmos

³⁴ Segundo as disposições da constituição de 1988, CAPÍTULO I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Art. 5º: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...); VI. é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

uma discussão sobre processos migratórios, desterritorialização, fundamentalismos, violência e intolerância religiosa. A religião mantém internalizada uma máquina de violência como dispositivo estratégico de dissuasão. As fronteiras que separam os discursos de paz e de ódio são mais opacas do que se acredita e, no final das contas, estão em constante movimento. Isso posto, aquilo que se pode pensar como caminho da pacificação, da igualdade e da justiça social, paradoxalmente, pode conter o brutal, o grotesco e o violento.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. 'Dá glória e receba!': a performance ritual dos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/508/1/valdevinodealbuquerquejunior.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2019.
- ARENDETT, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. [s.l.]: Gallimard, 1973.
- CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig (ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Dos primórdios até a formação do Estado. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares de vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o mono-teísmo*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.
- MAFRA, Clara. Dialéctica da perseguição. In: *Na posse da palavra*. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p. 29-59.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Le myth dans Le psychologie primitif. In: *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris: Pet. Bib. Payot, 1926.
- MARTY, Martin E. Fundamentals of Fundamentalism. In: KAPLAN, Lawrence (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. New York: The University of Massachusetts Press, 1992.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 141-227.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, ano XXI, n. 32, p. 22-33, jan./jun. 2007.
- RODRIGUES, Elisa. "A mão de Deus está aqui!": Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNICAMP, Campinas, SP, 2014.
- SIMMEL, Georg. Religião (1912). In: _____. *Religião*. Ensaio. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2.
- TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3600>

RELIGIÃO COMO OFERTA DE SENTIDO EM CASOS DE VIOLÊNCIA¹

*Religion as an offer of meaning
in cases of violence*

Katiuska Florencia Serafin Nieves²
Carolina Teles Lemos³

Resumo: Atualmente, em diversos locais e espaços sociais, a violência agride, fere, desonra, humilha, ultraja, maltrata, muda, transforma de modo direto ou indireto a vida de indivíduos, famílias e povos inteiros, conduzindo todos compulsoriamente a enfrentar o desafio imposto pela adversidade, dor e sofrimento, ao mesmo tempo em que o imponderável pode lhes possibilitar novas e inesperadas aberturas para buscar “um sentido da vida”: vida individual, vida coletiva. Esta pesquisa, de natureza biográfica, compreende a análise teórico-empírica da história de vida de uma mulher que sofreu e ainda se encontra em contexto de violência. Objetivou-se, por meio de entrevista com questionário semiestruturado e recorrendo a categorias como violência, religião e sentido, identificar que sentido de vida o sujeito **A** construiu no seu cotidiano e se a religião se apresenta a ela como fator que contribui para sua construção naquele contexto. De modo qualitativo, avaliou-se que o sujeito **A** fundamenta sua mística religiosa na busca de sentido às suas situações de violência, de modo a sustentar suas atitudes positivas no curso da vida, marcada por injustiças e silêncio social.

Palavras-chave: Religião. Violência. Resiliência.

Abstract: Currently, in various places and social spaces, violence harms, injures, dishonours, humiliates, outrages, maltreats, changes, directly or indirectly transforms the lives of individuals, families and whole peoples, leading everyone compulsorily to face the challenge imposed by adversity, pain and suffering, at the same time that the imponderable can allow them new and unexpected openings to seek “a meaning of life”: individual life, collective life. This biographical research comprises the

¹ O artigo foi recebido em 23 de fevereiro de 2019 e aprovado em 25 de abril de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2018) em Goiânia/GO, onde cursa o doutorado. Contato: katiuskaserafin@gmail.com

³ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1998). Professora titular no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás em Goiânia/GO. Contato: cetelemos@uol.com.br

theoretical-empirical analysis of the life history of a woman who has suffered and is still in the context of violence. The objective was to interview with a semi-structured questionnaire and using categories such as violence, religion and resilience, to identify which meaning of life the subject **A** has built in her daily life and whether religion presents itself as a factor that contributes for her construction in that context. In a qualitative way, it was evaluated that subject **A** based her religious mysticism in the pursuit of meaning as to her situations of violence, in order to sustain her positive attitudes in the course of life, marked by injustices and social silence.

Keywords: Religion. Violence. Resilience.

Introdução

A partir de um contexto local, no caso, a cidade de Itaberaí, município localizado no interior de Goiás, este trabalho de pesquisa de campo⁴ refere-se a quatro histórias de vida de quatro mulheres que tiveram experiências em situações de violência. Considerando-se os limites de espaços deste artigo, apresentamos aqui somente a história de vida de uma delas, caracterizada como sujeito **A**, analisada à luz de duas categorias centrais: *religião* e *violência*. Sentido representa uma terceira categoria que visa articular as duas anteriores.

Trata-se de pesquisa qualitativa, na qual coletamos as informações por meio da fala do sujeito, pois entendemos ser essa a forma de comunicação mais privilegiada quando se deseja compreender os significados que os sujeitos conferem às suas experiências de vida. As respostas às questões previamente elaboradas revelaram as condições estruturais, os sistemas de valores, as normas e os símbolos que compõem as representações sociais⁵ sobre a experiência de sofrimento pelo qual está passando o sujeito **A**.

Num segundo momento e de forma interpenetrada, realizou-se a interpretação dos relatos tomando-se como categorias de análise as estruturas sociais que objetivam a relação e a percepção subjetiva da mulher diante da violência (história vivida) e a forma como ela enfrenta os efeitos individuais e sociais da violência nos tempos que retratam o passado, presente e futuro (história narrada). Como afirmam Berger e Luckmann⁶, se considerado de forma dialética, o olhar sobre a experiência humana considera que “o universo simbólico é concebido como a matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. A sociedade histórica inteira e toda a biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam *dentro* deste universo”.

⁴ O projeto da pesquisa de campo foi aprovado pelo Comitê de Ética (CEP - PUC Goiás), no dia 05 de maio de 2017. CAAE: 66846817.7.0000.0037.

⁵ MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Rio de Janeiro: Hucitec, 2007. p. 204.

⁶ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 127.

Para a fundamentação teórica, definiram-se duas categorias: violência e religião, que deram origem a onze perguntas semiestruturadas elaboradas para o instrumento de coleta de dados.⁷ A transcrição e análise dos dados seguiram as orientações de Bardin⁸, ao afirmar que na análise da enunciação de entrevistas abertas se observem as proposições e se faça análise lógica, depois sequencial, com destaque ao ritmo, a progressão e as rupturas do discurso. Coerente com tal proposição, analisou-se o discurso do sujeito A com atenção a: a) repetições de palavras ou temas; b) lapsos de ideias que poderiam significar defesas; c) ilogismos, bloqueio de pensamento; d) lugares comuns; e) jogos de palavras; f) figuras de retórica. Houve momentos em que, para não perdermos o sentido do que estava sendo expressado, procedemos à transcrição literal de partes das falas do referido sujeito.

O artigo estrutura-se em três partes: a primeira apresenta as principais categorias teóricas; a segunda traz informações sobre a situação de violência na atualidade, destacando-se o município de Itaberai, interior de Goiás, espaço onde a investigação foi realizada; e a terceira parte apresenta as narrativas do sujeito A, analisadas à luz das categorias propostas.

Religião e violência: sentido como elemento articulador entre as duas categorias

Para Geertz⁹, uma das principais funções da religião é a oferta de sentido nas mais diversas situações de vida, principalmente naquelas que representam sofrimento para os seres humanos. O “sentido” da vida “não pode ser inventado, ele precisa ser descoberto”¹⁰. Nas aberturas para a descoberta de sentido da vida, destaca-se o papel da religião como demarcadora da verdadeira grandeza humana para a vivência em tempos de crise, violência ou de pacificação. É nesse sentido que apresentamos a religião como um dos mecanismos de proteção dos sujeitos em situações de violência. Mas de que se trata quando falamos de religião?

Diversas são as concepções acerca do conceito ou definição da religião, como observadas por Crawford¹¹, tendo por base “o sagrado”, como princípio ou essência, ou, por outro lado, tendo a religião como um “nome coletivo”, que se agrega e traz sentido, e que também não deixa de ser, entre vários aspectos, um sistema cultural simbólico. Nesse sentido, como afirma Geertz¹², “a força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais”. Nessa direção, a religião pode representar “o poder

⁷ LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1986. p. 42.

⁸ BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

¹⁰ FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003. p. 66.

¹¹ CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Petrópolis: Vozes, 2005. p. 19.

¹² GEERTZ, 1989, p. 96.

da imaginação humana de construir uma imagem da realidade na qual ‘os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado’¹³. Noutros termos, “[...] a religião, fundindo o *ethos* e a visão de mundo, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisem para serem coercivos; uma aparência de objetividade”¹⁴. Como afirmam Berger e Luckmann¹⁵, “a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”, tendo em vista que o “mundo socialmente construído se legitima a si mesmo em virtude da sua facticidade objetiva”¹⁶.

Se a sociedade é parte da realidade da cultura, a religião compõe, nesta realidade humana, um “sistema cultural simbólico”. Se a sociedade é *sui generis*, isso dá condição de refletir que nela as interseccionalidades dos marcadores de enquadramento da violência, entrecruzando sentidos profundos de vida que tencionam, levam a descobrir que na religião – mundo do sagrado e de salvação garantida por uma ordem superior – as teias de significados podem não só deslocar as ações humanas pela esperança de salvação, como propiciar no mundo o desenvolvimento de imponderáveis valores para (sobre)viver. Se é assim, onde e como se articulam as concepções de religião e violência, ou melhor, como podemos entender a violência, para que a relação desta com a religião, tendo por objetivo a construção de sentidos, possa ser entendida?

A *violência*, como outra categoria de análise, é explicada considerando-se as noções construídas por Hannah Arendt¹⁷ e por Marilena Chauí¹⁸ e outros teóricos das Ciências Sociais. Para Arendt¹⁹, a violência é, por sua própria natureza, instrumental. Ao diferenciar e ao mesmo tempo esclarecer as relações entre violência e poder, a autora afirma que a violência é meio, enquanto o poder é fim, pois “a forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos”²⁰, e “a prática da violência, como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento”²¹. Dessa forma, Arendt, ao refletir sobre as causas da violência, nos ensina que “a diminuição do poder, seja individual, coletivo ou institucional é sempre um fator que pode levar à violência [...]”. Muito da presente glorificação da violência é causada pela severa frustração da faculdade de ação do mundo moderno”²².

Considerando que a situação de violência vivenciada pelo sujeito que estamos analisando se dá em um espaço de relações extremamente desigual de poder entre ela e as demais categorias sociais que a rodeiam, torna-se importante considerar o que

¹³ GEERTZ, 1989, p. 96.

¹⁴ GEERTZ, 1989, p. 96.

¹⁵ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 41.

¹⁶ BERGER; LUCKMANN, 2013, p. 43.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

¹⁸ CHAUI, Marilena. Uma Ideologia Perversa. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais!, p. 3, 14 mar. 1999.

¹⁹ ARENDT, 2011, p. 28.

²⁰ ARENDT, 2011, p. 48.

²¹ ARENDT, 2011, p. 58.

²² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 62.

destaca Arendt sobre a relação entre violência e poder. Para a autora²³, a violência se instala onde não existe poder. Ou seja, a violência tem caráter instrumental e a dominação e a obediência são construídas pela coerção, dessa forma o domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido.²⁴ Para ela, onde o poder se encolhe, a violência se instala.

Uma outra autora que esclarece sobre a categoria de violência e a relação desta com o poder e com a ocultação da violência é Chauí²⁵. Segundo a autora, existem dispositivos jurídicos, sociológicos, de exclusão, de distinção, que são responsáveis pelo ocultamento da violência. A autora, então, conceitua violência como tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser; todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém; todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade; todo ato de transgressão contra o que alguém ou uma sociedade define como justo e como um direito.²⁶

As categorias acima apresentadas contribuem para a análise do contexto histórico estatístico da violência dos últimos dez anos no Brasil e, de modo particular, na cidade de Itaberaí, Goiás, que passa a ser considerada, neste trabalho, como contexto em que o sujeito A experimenta e narra a violência sofrida.

As faces da violência na sociedade atual: Itaberaí

Em relação à presença da violência no Brasil, na atualidade, os dados apresentados no Atlas da Violência 2017, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada²⁷ (Ipea) em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), e o Mapa da Violência 2016 sobre Mortes por Armas de Fogo, elaborado por Julio Jacobo Waiselfisz, revelam uma visão geral da estatística da violência no Brasil no decênio correspondente ao período de 2005-2015.

Embora o Mapa de Violência de 2016 dê enfoque específico a homicídios causados por armas de fogo, conjuga informações comuns com o Atlas da Violência de 2017, ao usar dados de causas de mortes segundo a classificação proposta no Código Internacional de Doenças da 10ª Edição (CID-10), que contempla outras causas externas de morte, como, por exemplo, acidentes letais, incluindo os acidentes de trânsito, os suicídios, outras agressões decorrentes de roubos e brigas de rua que levam a óbito, intervenções policiais e, ainda, outras mortes por causas indeterminadas, que

São assim classificadas quando o óbito se deu por causa não natural, ao mesmo tempo em que os profissionais envolvidos no sistema de informações sobre mortalidade (isto

²³ ARENDT, 2009, p. 60-61.

²⁴ ARENDT, 2009, p. 63.

²⁵ CHAUÍ, 1999, p. 3.

²⁶ CHAUÍ, 1999, p. 3.

²⁷ Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/20170712_atlas-violencia2.pdf>. Acesso em: 07 out. 2017.

é, médicos legistas, gestores da saúde, policiais, incluindo peritos criminais, etc.) não conseguiram informar a motivação primeira que desencadeou todo o processo mórbido²⁸.

Em 2014, o Mapa de Violência apresentou acentuado aumento de mortes por diversas causas externas nas últimas três décadas, o que passou a ser retratado no Atlas da Violência 2017, destacando-se uma elevada taxa de homicídios por grupos de habitantes. O Atlas da violência indica que esse crescimento se apresentou principalmente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil²⁹; e, especificamente, no estado de Goiás a taxa de homicídios (por 100 mil habitantes) mudou drasticamente de 26,1 em 2005 para 45,3 em 2015, colocando Goiás no quarto lugar de violência homicida, precedido pelos estados de Alagoas, Ceará e Sergipe, que ocupam os primeiros lugares em razão das taxas de mortalidade por homicídio.

Nesse cenário, a violência mostra seu efeito letal especialmente sobre alguns segmentos da sociedade, entre eles os dos jovens, mulheres e negros, como bem advertem os mencionados pesquisadores. A taxa de homicídios de jovens (de 15 a 29 anos de idade) no Brasil cresceu 17,2%, passando de 51,9 no ano 2005 para 60,9 em 2015. Nesse mesmo período, no estado de Goiás, os homicídios tiveram um aumento de 94,9% no grupo de jovens.³⁰

Recortando-se aspectos da violência no Brasil, a cidade de Itaberaí, Goiás, nesta pesquisa, representa uma parcela dessa realidade que possibilita realizar estudos acadêmicos, a fim de, pela crítica científica, visibilizar situações silenciadas pela força da estrutura político-social ou pelas condições de desigualdades impostas.

Itaberaí³¹, fundada em 1868, é um município do estado de Goiás com uma área geográfica de 1.457,280 km e, segundo o último censo realizado pelo IBGE, a sua população totaliza 35.371 habitantes. No entanto, na atualidade, estima-se que o número de habitantes indicado no censo tenha aumentado significativamente. Alguns indícios desse crescimento são os novos bairros habitados por construções particulares ou planejados e construídos pelo programa do Governo Federal “Minha casa, minha vida”³².

Segundo os dados oferecidos por um site de notícias, “o município de Itaberaí é a 27ª economia do estado de Goiás com o Produto Interno Bruto (PIB) (riqueza produzida) de R\$ 592.911,66 milhões em 2010. [...] O PIB per capita itaberino (total

²⁸ CERQUEIRA et al. *Atlas de violência 2017*. IPEA. Rio de Janeiro, jun. 2017, p. 48. PDF Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/2/2017>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

²⁹ CERQUEIRA, 2017, p. 48.

³⁰ CERQUEIRA, 2017, p. 31.

³¹ Dados obtidos na página do IBGE: Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=521040&search=|infor%El%ficos:-dados-gerais-do-munic%EDpio>>. Acesso em: 12 set. 2018.

³² Projeto do Governo Federal, que, em convênio com os municípios, subsidia a construção de casas populares destinadas à famílias de baixa renda. A prefeitura de Itaberaí desenvolveu o projeto “Minha casa minha vida”, e no ano 2014 entregou 270 casas às famílias de itaberinos e migrantes de baixa renda, no setor de Itavilly, na periferia do município, na saída para Itapuranga. Esse programa continua sendo desenvolvido com a construção de novas casas.

gerado dividido por cada habitante) é de R\$ 16.743,24³³. Sem dúvida representa uma posição avantajada no conjunto dos 246 municípios³⁴ que integram o estado de Goiás e teoricamente apresenta-se como uma realidade municipal próspera. Entretanto, nos últimos anos, o cenário socioeconômico do município vem mudando, marcado pelo crescimento demográfico devido à migração interna no Brasil, especialmente vindos da região Nordeste do país. É, portanto, uma cidade constituída com característica de diferentes povos migrantes, como portugueses, alemães, italianos, nordestinos, sulistas, paulistas, mineiros etc. Economicamente ela se desenvolve com a pecuária, agricultura, serviços e indústrias.

Muitos dos migrantes vêm para trabalhar no corte da cana das grandes destiladoras de álcool, em empresas como Inhumas Centroalcohol S/A ou Anicuns S/A e derivados. Outras pessoas vêm com promessas de grandes benefícios e melhoria de vida, para trabalhar na empresa Superfrango³⁵. Muitas pessoas encontram nessas firmas sua única fonte de renda.

Nos últimos dez anos, houve um aumento visível de mortes violentas no município de Itaberaí, causadas por acidente de trânsito envolvendo especialmente carros, motoboys e ciclistas; assim como brigas na rua, latrocínio e especialmente de homicídios por armas de fogo. Este último aspecto situa Itaberaí no mapa de violência³⁶, colocando essa cidade no 70º lugar entre os municípios mais violentos do estado de Goiás, e o 1.678º lugar no conjunto dos municípios do Brasil com mais de 10 mil habitantes. Assim, as manifestações de violência cada vez mais frequentes no município coloca Itaberaí diante de um fato que os pesquisadores denominaram como fenômeno da interiorização da violência.³⁷

Com esse dado, foi possível perceber que a violência, de certa forma, deslocou-se das grandes capitais para o interior dos estados. No entanto, a constatação desse fenômeno é recente na consciência social dos moradores de Itaberaí; sua abordagem por entidades públicas e em geral da sociedade civil é tímida.

Dessa realidade local pode-se verificar que a violência se estrutura num movimento sincrônico de elevado aumento nas cidades, estados e, de modo amplo, no país. A violência é um fenômeno que se agrava por diversas razões. O aumento populacional, a questão econômica e o deslocamento dos grandes centros para o interior do país se fortalecem mais pelo imaginário de que nessas regiões as políticas de repressão e medo são mais amenas e que há políticas públicas garantidoras da integração social.

³³ Itaberaí é a 27ª cidade mais rica de Goiás. Disponível em: <<http://www.portalitaberaí.com.br/index.php?acao=coluna&id=521>>. Acesso em: 01 nov. 2018.

³⁴ Informação sobre os municípios de cada estado. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/indicadores_sociais_municipais/tabela1e.shtm>. Acesso em: 23 ago. 2018.

³⁵ Grande parte da riqueza produzida em Itaberaí se deve ao crescimento do comércio e da indústria, principalmente da empresa Superfrango, que abate 220 mil aves/dia e exporta para vários países. Disponível em: <<http://www.portalitaberaí.com.br/index.php?acao=coluna&id=521>>. Acesso em: 01 nov. 2018.

³⁶ Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

³⁷ WAISELFISZ, Julio J. *Mapa de violência 2014*. Os jovens do Brasil. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/07/Mapa-2014-Jovens-Brasil-vers%C3%A3o-Preliminar.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2018. p. 42.

No entanto, a ausência de ações preventivas e os movimentos sociais que se enfraquecem ou são inexistentes favorecem a presença de índices alarmantes de perdas humanas pela violência. A história de nosso sujeito **A** se insere nesse contexto de violência.

História de vida: experiências vividas e narradas

Nesta investigação, buscou-se descobrir qual era o sentido de vida apresentado pelo sujeito **A** e como ela vai mantendo esse sentido. Que papel desempenha a religião para ela nesse processo.

De modo fenomenológico e interpretativo, a concepção de sentido(s) no (re)fazimento de vidas esfaceladas pela violência terá por base a noção de religião, que, segundo Clifford Geertz³⁸, compreende o mundo simbólico e cultural, pois:

O que quer que a religião possa ser, além disso, ela é, em parte, uma tentativa (de uma espécie implícita e diretamente sentida, em vez de explícita e conscientemente pensada) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta³⁹.

Que provisões de significados o sujeito **A** busca conservar? O contexto social por ela descrito é precário, tanto do ponto de vista material como social: “*A gente é de família muito humilde, nós foi criado na roça, trabalhando, nem leitura nós não tem, mas é isso*”. Ao referir-se à placa que foi colocada no túmulo de seu esposo, no cemitério municipal de Itaberaí, Goiás, ela afirma: “*Carente é quando a gente não tem, né? [...] é porque a gente é pobre demais e não tem condição de fazer um enterro digno, né?*”.

A violência sofrida por essa mulher representa uma nova situação – de caráter problemático – na vida cotidiana, já que interrompe a continuidade da ordem significativa de sua vida, a partir da qual ela aciona diversos mecanismos, subjetivos e intersubjetivos, para integrar ou superar o estado de desordem provocado em sua vida.

Gabriele Rosenthal⁴⁰ explica que a história vivida compreende fatos da experiência cotidiana ocorridos em determinados momentos da vida, de algum modo, experienciados no ato de declarar sobre eles; e a história narrada consiste em uma forma de lidar, atualizando-se as experiências vividas e que se vivenciam no plano da consciência num processo de recordação e narração. Neste caso, como afirma Geertz⁴¹, o movimento “enigmático” e dialético do processo de vivência e narração passa a ser identificado à medida que a descrição dos relatos for sendo interpretada, pois a ação interpretativa compreende “o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis”. Sendo assim, como afirmam Berger e Luckmann⁴²,

³⁸ GEERTZ, 1989, p. 4.

³⁹ GEERTZ, 1989, p. 93.

⁴⁰ ROSENTHAL, Gabriele. *Pesquisa social: uma introdução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014. p. 219.

⁴¹ GEERTZ, 1989, p. 15.

⁴² BERGER; LUCKMANN, 2013, p. 18.

o indivíduo é um produtor de significados, de sentidos. Isto é, num movimento de consequência ou superação biológica, “o homem precisa *fazer* um mundo para si”.

No processo de produção de sentido, a análise sobre a violência e sua superação implica considerar a importância ou não da religião, bem como os mecanismos de interpretação para alcançar a essência, em termos de sentidos subjetivos e objetivos, que compõem a rede de significados que se entrelaçam na história vivida e narrada. Noutras palavras, para se descobrir o significado de toda trama de uma história, pessoa, ritual, instituição, sociedade, torna-se necessário realizar “uma boa interpretação” que leve ao seu “cerne”⁴³.

O sujeito **A** é uma mulher de aproximadamente 60 anos de idade, negra, de baixa renda, aposentada, filha de migrantes baianos, criada no interior de Goiás. Atualmente moradora de uma casa construída pelo programa Minha Casa Minha Vida. Ela teve vários relacionamentos afetivos, ficou viúva em dois deles, uma vez por causa do assassinato do seu esposo. Atualmente, tem uma relação estável e é mãe de três filhos (duas meninas e um menino). A filha mais velha foi criada pela madrinha. A outra filha e o filho foram criados por ela mesma.

Além da pobreza e suas desigualdades, reconhecem-se outras faces da violência que marcaram a vida desta mulher: o assassinato do seu esposo **Z**, perpetrado pelo próprio filho (**F**) de **A**, enteadado de **Z**: “*O F, meu filho, ele tinha bebido quando aconteceu o fato dele chegar de matar o companheiro meu, né?*”. Lembrando o dia dos fatos, **A** relata: “*Aí nisso chegou ambulância levou ele (Z) para o hospital já sem vida e o F foi para cadeia*”. [...] “*Eu senti acabada, acabada assim que parece que estava tudo acabado para mim assim e até hoje que eu penso doe [...]*”.

No contexto geral, a análise das biografias pessoais de **A** será orientada “por esquemas interpretativos”⁴⁴, que se relacionam no “ponto do espaço social”, tanto do sujeito pesquisado como das pesquisadoras. Por espaço social entende-se a construção ou a estruturação em que os agentes ou os grupos são distribuídos em função da sua posição ou diferenciação social.⁴⁵ Seguindo essa metodologia, percebe-se que a leitura que **A** faz sobre o ressentimento do enteado contra o padrasto teria uma razão mais profunda do que o uso de drogas lícitas ou ilícitas por parte do filho (**F**). Seria o resultado de uma vingança jurada em ocasião de outra violência no âmbito doméstico, pois **Z** tinha batido em **A**: “*Aí ele (F) fala que foi porque ele (Z) bateu em mim, e ele falou que um dia vingava, eu falava não, não é para fazer isso não, é para pôr nas mãos de Deus. E esqueceu, nós esqueceu até o dia que chegou que ele (F) fez. Foi muito triste, muito doído para mim, que um estava debaixo do chão, outro estava na cadeia, foi sofrido [...]*”.

⁴³ GEERTZ, 1989, p. 13.

⁴⁴ BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 712.

⁴⁵ BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 51.

Berger e Luckmann⁴⁶ consideram que os “esquemas interpretativos resultam de experiências anteriores e já sedimentadas”, de tal forma que dialeticamente “o significado” das experiências vividas pelos indivíduos constrói-se como “atos interpretativos”, de tal forma que novos significados podem ao mesmo tempo gerar novos esquemas interpretativos.⁴⁷ É o que se pode ir percebendo no processo de interpretação que **A** vai fazendo sobre o ato de violência perpetrado por **F**: ele praticou a violência para resgatar uma outra violência já praticada anteriormente.

Seja no universo, seja num espaço social desse universo, a cultura vincula à noção de conjunto de atos simbólicos, tendo por objetivo a análise do discurso social⁴⁸ e, nele, problemas de experiências humanas, no caso, o contexto de violência em que a vida de **A** está inserida. No que tange ao papel da cultura na vida dos seres humanos, “o que tem particular importância é que as situações marginais da vida do indivíduo (marginais no sentido de não estarem incluídas na realidade na existência cotidiana na sociedade) são também abrangidas pelo universo simbólico”⁴⁹. E **A**, que já havia colocado a violência sofrida pelos espancamentos do marido nas mãos de Deus, se vê na necessidade de encontrar significados agora para a violência do filho.

Todo contexto da vida de **A** é de violência doméstica, e ela necessita realizar um árduo trabalho para não sucumbir a tal contexto. A respeito da violência física que sofreu no âmbito familiar, **A** recorda: “[...] *um desses maridos que faleceu bateu, meu olho ficou todo roxo*”. “*O motivo é que ele bebeu e ficou agressivo.*” E descreve: “[...] *eu trabalhava, eu cheguei do serviço e ele já estava bêbado, tinha bebido na rua e quebrou uns pratos e enfezei, chamei a mãe dele para dar um jeito nele, aí dei um empurrão nele e ele me deu um murro, eu chamei a mãe dele para ver que eu estava cansada, que eu tinha chegado cansada do serviço e ele me bateu*”.

Nesse sentido **A** entende que o comportamento e as atitudes de **Z** de alguma forma contribuem com a situação de empobrecimento na qual se encontram, pois gastar dinheiro em bebidas alcoólicas, ser agressivo e quebrar os pratos enfraqueciam tanto a relação deles como parceiros como os esforços em vista de melhores condições de vida; havia nas atitudes de **Z** um desperdício dos recursos materiais e econômicos que com tanto esforço conseguem: “[...] *é difícil ficar pelejando com uma pessoa que quer que a pessoa cresça, faça alguma coisa e a pessoa não entende, né?*”.

As declarações da entrevistada transmitem o contexto de seu espaço social, e o esforço das pesquisadoras será situar como “um lugar onde sua visão do mundo se tornar evidente, necessária [...]”⁵⁰.

Nos relatos de **A**, no plano empírico, visa-se à identificação de aspectos, denominados de violência e resistência, a fim de analisá-los como fenômenos sociais e experiências individuais, de natureza de risco ou de cunho protetivo, impostos na

⁴⁶ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 67.

⁴⁷ BERGER; LUCKMANN, 2003, p. 66.

⁴⁸ GEERTZ, 1989, p. 18.

⁴⁹ BERGER; LUCKMANN, 2013, p. 127.

⁵⁰ BOURDIEU, 1997, p. 712.

constituição de sentidos ou de novos sentidos da existência humana. Tais processos, por meio de experiência religiosa, ativam contornos de resiliência como possibilidade de estabelecer outro curso de ação no cotidiano, enfrentando e superando a “anormalidade” anteriormente estruturada num espaço social específico, concebido como posições relativas de agentes e grupos e de práticas sociais legitimadas em dadas circunstâncias de disponibilidade de “classes” que representam:

O mundo social em forma de um espaço (a várias dimensões) construído na base de princípios de diferenciação ou de distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social considerado, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas, forças ou poder neste universo⁵¹.

Sobre os sentimentos e marcas na história vivida e no processo de reconstrução da história narrada, A expressa: “*A gente quase perde a cabeça, a gente pensa em suicidar; em fazer alguma coisa, mas Deus é muito Pai, eu pensei duas vezes em suicidar para sair, assim para mim não escutar mais conversa, nem coisas, né? Porque dói demais*”. Disse ainda que ficava “*com medo da família do Z revoltada em cima de mim*”. E ainda acrescentou: “[...] *a gente fica envergonhada [...] quando acontece com o filho da gente, primeiro vem para as mães e para os pais é porque não soube educar*”. Portanto dor, desesperação, vergonha e culpa foram as experiências mais fortes que A experimentou diante das violências.

Para uma melhor elucidação acerca da análise da violência e dos mecanismos de enfrentamento da violência, inclusive a partir de um sistema religioso simbólico, deu-se prevalência ao conceito de cultura como uma “ciência interpretativa, à procura de significado”, tendo em vista a busca de uma explicação a respeito do que seja o “construir expressões sociais enigmáticas”⁵². É aí que a religião e seu potencial de contribuir para a construção e manutenção de sentidos podem ser entendidos.

No processo de superação das violências sofridas, A assinala vários fatores, situações e pessoas que contribuíram nesse caminho:

a) A experiência de Deus como Pai, assim ela explica durante esse tempo “*eu pensei muito em Deus*”, e descreveu “*uma vez comprei até o veneno, depois fui beber e parece que Deus revogou, que eu ia beber mesmo. Passou aquele branco na minha cabeça, e eu falei não que bebo e acabo com isso. Aí, Deus é pai, não desampara ninguém e naquela hora parece que tocou no meu coração que não era hora de eu ir [...] que esperasse a hora de eu ir, que Deus sabia*”; assim mesmo ela indica que durante esse tempo participou de várias comunidades cristãs católicas: “*Já fiquei muito na comunidade São Francisco, na Santo Antônio e naquela nossa lá*”; participou de rezas: “*Foi ótima, uma vez rezava na casa da gente, aí ia fazer celebração, ia um dia era na casa de um, outro dia era na casa da gente*”; assim como de outros tipos de celebrações, como A explica: “*Eu sempre que era fim de mês ia de ônibus para Trindade assistir à missa no nosso Divino Pai Eterno*”; A declara-se fiel da igreja

⁵¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 134-135.

⁵² GEERTZ, 1989, p. 4, 8-10.

católica: “*Eu não vou sair dela, só vou sair dela quando morrer, não troco da minha religião. Gosto muito das minhas folias, das folias dos Santos Reis, sou muito devota ao Divino Pai Eterno, aos Santos Reis*”.

b) **A** também recebeu o apoio de várias pessoas, entre elas um casal de amigos, um parente e uma amiga. O casal de amigos “*M e N foram lá em casa me procurar, que quando eu estava de cabeça baixa chegou lá em casa e falou [...] não é porque você está viúva que eu estou chamando você, que é bom que você distrai*”. **A** lembra que aceitou esse convite e reconheceu seu aspecto favorável no processo de (re)construção, contudo faz uma ressalva: “*Eles que me ensinou erguer a cabeça [...] limpei a igreja e convivi com o povo, um conversava, o outro conversava, mas sempre o sentido estava aí, sabe? Porque você não esquece e foi indo assim, eles me deu muito apoio*”. Força recebida também por uma amiga que não mora na mesma cidade. **A** pondera o acompanhamento que recebeu de um parente que a apoiou economicamente, como ela mesma relata: “*X era muito bom para mim, ajudava eu, conversava, ajudava até nas coisas assim quando a gente é muito fraco, me ajudava muito*”; e na superação da culpa com palavras que a consolaram e animaram: “*X me ajudava e falou assim para mim: ô A, explicava, não é só seu filho que passou por isso, não é só você que passa, não precisa ficar com tanta vergonha, não precisa. Você pode sair, levanta a cabeça e pode sair para rua [...]*”.

c) O sentido do trabalho: **A** explica que tomou a decisão de trabalhar com mais afinco para preencher o tempo e ocupar a mente com outras coisas, como consta na entrevista: “*E falei assim: eu vou trabalhar para ver se eu esqueço*”. Entretanto, reconhece: “*A gente esquece um pouco [...] tem dia que eu trabalho você vê, você esquece mais, porque se não você faz besteira*”.

A externa um sentido profundo de vida fundamentado na crença em Deus e na orientação escolhida para si mesma; que provocaram mudanças da autoimagem para não sucumbir e superar a vergonha e a culpa, as quais socialmente lhe foram atribuídas. Frankl⁵³ racionaliza a percepção acerca do sentido da vida sobre condições duais, isto é, o sentido da vida não se dá simplesmente em estados de desesperos como formas de superações, mas, sim, e também, como meio de se evitar ações que o desespero pode conduzir, a exemplo do suicídio. Negar a morte, sob qualquer circunstância, é uma questão de sentido que o indivíduo pode atribuir como forma de “luta pelo sentido” na trajetória de sua vida. Noutras palavras: “*A questão do sentido também é candente nos campos de morte, nos leitos de morte*”⁵⁴, e por que não dizer na luta de sentido para se evitar a morte pelo suicídio. Como disse Frankl, primeiro se deve “*permanecer com vida*”, depois se esclarece a “*questão do sentido*”, e com isso se pode “*partir e morrer*”⁵⁵.

A condição socioeconômica de **A**, embora confronte com a estrutura social de desigualdade, revela outros valores de resgate da própria vida humana, promovendo

⁵³ FRANKL, 2003.

⁵⁴ FRANKL, 2003, p. 35.

⁵⁵ FRANKL, 2003, p. 35.

sentido de transformação para continuar vivendo. É preciso postular, portanto, que “pensar o trágico da existência, isto é, o conflito intransponível dos valores, não é necessariamente retirarmo-nos da existência, nem proibir-nos de agir”⁵⁶. A age e reage, mas tem uma vida que, culturalmente, recebe os dardos negativos de uma sociedade indiferente e promotora de desigualdade.

Assim, a busca de sentido em face da dor e do sofrimento constitui uma “força motivadora” para o indivíduo, em vista de enfrentar, resistir, superar, defender-se, (re)significar, dentre outros, suscitando processos autotranscendentes direcionados para a realização da vontade de sobreviver ou para Deus. Não se abandona, todavia, a ideia de que a experiência religiosa permite ao indivíduo apropriar-se de forma consciente ou inconsciente de Deus e valores que podem ser de índole criativa na existencialidade humana. Numa definição operacional da religião, independentemente da concepção teísta ou ateuísta, Frankl⁵⁷ diria que “*Deus é o parceiro de nossos mais íntimos diálogos conosco mesmos*”.

Ideias conclusivas

A história de vida de A, situada no contexto amplo das estatísticas sobre violência no Brasil, confirma que a violência possui uma natureza política, porque é um instrumento de arbitragem no estabelecimento das relações de poder e, ao mesmo tempo, racional, porque define os meios para a manutenção do poder de determinados sujeitos.

No estado de Goiás, o crescimento acelerado da violência denuncia um modelo de relações patriarcais vivenciado pelas mulheres que é veiculado por diversas formas de violência doméstica e social que atingem diretamente suas vidas, seus corpos, suas vontades, seus sonhos, e, especialmente, a vida de seus filhos e filhas assassinados, presos ou maltratados, pelo qual elas também são culpabilizadas em razão do papel da maternidade. Nos depoimentos de A, percebe-se que a dor ocasionada pela violência não se supera totalmente, uma vez que as experiências vivenciadas não se apagam da memória, não se esquecem. No entanto, na sua vida cotidiana, ela interpreta e (re)significa os fatos do passado, de tal forma que o mundo e suas relações se tornem coerentes e providos de sentido, amenizando ou diminuindo dessa forma a dor.

O sentido, que pode reforçar habilidades de superação e gerar atitudes de enfrentamento efetivo de circunstâncias adversas (no caso, a violência), se expressa nos depoimentos de A a partir de procedimentos interpretativos de história de vida, reconstruída subjetiva e objetivamente, de forma individual, dentro do espaço familiar restrito. Neste sentido, a religião, vivenciada por ela nos espaços do catolicismo popular e suas devoções ou pela procura do “caminho do bem”, pela sublimação dos sentimentos de ódio e revolta como busca da vontade de Deus ou, ainda, pela certeza pessoal de que unicamente Deus salva, apresenta-se a ela como um aspecto dinamizador de processos de reconstrução de sentidos. Desta forma, o aspecto da religião

⁵⁶ TAGUIEFF, Pierre-André. *O racismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 125.

⁵⁷ FRANKL, 2003, p. 90.

observado na história de vida de **A** não se refere unicamente às formas institucionais, mesmo que essas tenham sido mencionadas pela entrevistada. **A** encontra, nas suas crenças, orientação, força e motivação no processo de refazimento de sua vida após a violência. Deus é o Outro presente, um interlocutor nas horas de sofrimento, um Pai que cuida, um colo que aconchega na dor, uma testemunha ouvinte dos clamores, uma voz que revoga, consola, pacifica.

Destaca-se que, no caso de **A**, a ambiguidade da religião, enquanto concepção de que o mesmo Deus que consola também permitiu tal fato, não apareceu, o que revela o quanto as crenças e práticas religiosas dela se lhe configuram como fornecedoras de sentido, pela positividade, e não pela negatividade.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, [s.d.].
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2013.
- BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. Uma Ideologia Perversa. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais!, p. 3, 14 mar. 1999.
- CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Petrópolis: Vozes, 2005.
- FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A questão do sentido em psicoterapia*. Campinas: Papirus, 1990.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1986.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo; Rio de Janeiro: Hucitec, 2007.
- POLETTI, M.; KOLLER, S. H. Resiliência: uma perspectiva conceitual e histórica. In: KOLLER, D.; DELL'AGLIO, S. H.; YUNES, M. A. M. (Orgs.). *Resiliência e psicologia positiva: interfaces do risco à proteção*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006. p. 19-44.
- ROSENTHAL, Gabriele. *Pesquisa social: uma introdução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- SILVEIRA, Daniel R.; MAHFOUD, Miguel. Contribuições de Viktor Emil Frankl ao conceito de resiliência. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 25, n. 4, p. 567-576, out./dez. 2008.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *O racismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- WASELSZ, Julio J. *Mapa de violência 2014. Os jovens do Brasil*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/07/Mapa-2014-Jovens-Brasil-vers%C3%A3o-Preliminar.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2017.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3658>

VIOLÊNCIA LETAL, A FALTA DE RESSONÂNCIA E O DESAFIO DO PERDÃO NO BRASIL¹

*Lethal violence, the lack of resonance
and the challenge of forgiveness in Brazil*

Rudolf von Sinner²
Euler Renato Westphal³

Resumo: Conforme levantamentos recentes, temos no Brasil um crescimento de violência letal, bem como indícios de uma brutalidade crescente dos crimes. Tais dados apontam para a existência de uma ampla percepção da impunidade e de uma aparente naturalidade do ato de matar. Autojustiça, linchamentos, desprezo a reais e supostos infratores, a busca de vingança e do exercício de poder sobre outros encontram, assim parece, suporte num tipo de justiça retributiva num ambiente onde as relações entre pessoas são regidas por uma plausibilidade de violência que impede a ressonância e o sentimento de autoeficácia. O objetivo deste ensaio é analisar a situação no Brasil, recorrendo a aclamados intérpretes como o historiador Sérgio Buarque de Holanda, ponderando razões da violência recorrendo à teoria da ressonância de Hartmut Rosa, bem como refletir sobre uma teologia da justiça que, antes de promover vingança, enfatize transformação, perdão e reconciliação, retomando reflexões de Hannah Arendt. Referindo-se a Jürgen Moltmann, o artigo procura mostrar como uma teologia pública pode contribuir para tal transformação.

Palavras-chave: Violência. Justiça. Perdão. Teoria da ressonância.

¹ O artigo foi recebido em 26 de abril de 2019 e aprovado em 30 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Uma versão anterior deste texto foi publicada como SINNER, Rudolf von; WESTPHAL, Euler Renato. Lethal Violence, the Lack of Resonance and the Challenge of Forgiveness in Brazil. *International Journal of Public Theology*, Leiden, v. 12, n. 1, p. 38-55, 2018. O texto foi traduzido por Luis Marcos Sander com apoio do PROEX/CAPES, revisado, abreviado e atualizado pelos autores.

² Doutor e livre-docente em Teologia. Professor adjunto de Teologia Sistemática no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); de 2003-2019 professor titular de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso na Faculdade EST em São Leopoldo/RS. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Contato: rudolf.sinner@pucpr.br

³ Doutor em Teologia. Professor de Teologia Sistemática na Faculdade Luterana de Teologia (FLT) em São Bento do Sul/SC e no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade na Universidade de Joinville/SC (Univille). Contato: eulerwestphal@gmail.com

Abstract: According to recent data there has been a considerable increase in lethal violence in Brazil as well as evidence of a growing brutality. Such data bears witness to the wide perception of impunity and the apparent commonality of killing. Self-justice, lynchings, contempt of real or supposed delinquents, the search for revenge and the exercise of power over others find support, so it seems, in a kind of retributive justice within an environment in which relationships between persons are driven by a plausibility of violence that inhibits resonance and the sentiment of self-efficacy. The purpose of this essay is to analyse the situation in Brazil, referring to acclaimed interpreters as historian Sérgio Buarque de Holanda, to ponder possible reasons for violence using the sociological theory of resonance by Hartmut Rosa, and to reflect on a theology of justice that, rather than revenge, emphasises transformation, forgiveness and reconciliation, taking up reflections by Hannah Arendt. Through reference to Jürgen Moltmann, it seeks to show how a public theology can contribute to such transformation.

Keywords: Violence. Justice. Forgiveness. Theory of resonance.

Introdução

Em anos recentes, houve um crescimento significativo em violência letal no Brasil, tanto em termos numéricos como no grau de brutalidade. Tal fenômeno de violência é complexo. É difícil compreender e lidar com ele porque implica muitos atores e fatores. Atinge vítimas, infratores e infratoras, funcionárias e funcionários do sistema de segurança pública, e, também, convicções culturais e religiosas profundamente arraigadas na sociedade. O relatório das Nações Unidas sobre violência e saúde define violência como “uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha grande possibilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação”⁴. Nosso ponto de partida neste artigo é a violência interpessoal, física e letal. Nosso interesse está voltado ao clima mais amplo favorável à legitimação da violência e sua “naturalidade” na percepção pública. Tal clima fomenta atitudes frente a infratores ou infratoras, bem como outras pessoas com determinadas características, que chegam a ser vistas como “merecendo” violência.

Em ambos os casos, o que está em pauta é o reconhecimento – ou a negação desse – de sua dignidade humana. De acordo com o preâmbulo da Declaração Universal de Direitos Humanos (1948), “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Entre os direitos assegurados a todos os seres humanos estão, conforme o artigo 3º da mesma Declaração, o “direito

⁴ WHO Global Consultation on Violence and Health. Violence: a public health priority (1996), apud KRUG, Etienne G. et al. (Eds.). *Relatório Mundial sobre violência e saúde*. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2002. p. 5. Disponível em: <<https://www.opas.org.br/wp-content/uploads/2015/09/relatorio-mundial-violencia-saude.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2019.

à vida, à liberdade e à segurança pessoal”⁵. A integridade física de uma pessoa, sua vida, liberdade e segurança são centrais para os direitos humanos e, teologicamente, estão fundamentadas na criação de todas as pessoas à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1.27-28), de forma igualitária, sem distinção de qualquer natureza, o que lhe confere sua dignidade. A partir do *imago Dei*, “a vida é bem supremo. E, embora esse pressuposto seja certamente de origem cristã, não passa de circunstância importante presente à fé cristã”⁶. Observa-se, assim, uma relação intrínseca entre o conceito da dignidade humana da tradição teológica judaico-cristã do *imago Dei* e a Declaração dos Direitos Humanos da ONU.⁷ Tendo em vista as inúmeras violações de tal integridade, inclusive por e de pessoas cristãs, quais contribuições uma teologia cristã que se entende como pública⁸ pode oferecer para e fomentar perdão e reconciliação? Ainda que de forma incipiente e um tanto intuitiva, defendemos que tal contribuição passa por uma compreensão alternativa de justiça, vista como transformadora e não vingativa.

Uma primeira seção é dedicada à experiência diária da violência letal no Brasil, descrevendo alguns eventos concretos e dando uma resposta inicial à questão pelas razões do alto número de assassinatos e sua aparente plausibilidade no discurso geral. A segunda seção aborda elementos de uma possível matriz cultural da violência. Procuramos compreender melhor a aparente naturalidade do ato de matar a partir do pensamento de reconhecidos – embora também debatidos – intérpretes do Brasil, especialmente de Sérgio Buarque de Holanda. Em seguida, em referência ao sociólogo alemão Hartmut Rosa, quem recentemente publicou uma notável teoria da ressonância como forma de relacionamento com o mundo, procuramos compreender os atos de violência descritos como possível reação a uma falta de ressonância sofrida pelos infratores. Nessa visão, a violência é uma forma de exercício de poder e superação da vulnerabilidade própria por meio da exposição e do abuso da vulnerabilidade de outras pessoas, assim configurando-se como forma de compensação pela falta de ressonância por meio de atos de negação da mesma a outras pessoas. A terceira seção discutirá conceitos de justiça, especialmente a partir de abordagens de Jürgen Moltmann, nas quais, entre outros, elementos teológicos inovadores e atitudes promovidas por igrejas são vistos como necessários para promover uma justiça transformadora em vez de uma justiça retributiva e vingativa. Na quarta seção procuraremos apresentar aspectos de perdão e reconciliação a partir da interpretação proposta por Hannah Arendt sobre a prática e a mensagem de Jesus.

⁵ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2019.

⁶ ARENDT, Hannah. *Condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 332.

⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. In: *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 135-154; JOAS, Hans. *A sacralidade da pessoa*. Nova genealogia dos direitos humanos. São Paulo: UNESP, 2013.

⁸ Ver, p. ex., SINNER, Rudolf von. *Teologia pública num estado laico*. Ensaios e análises. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. (Teologia pública v. 7).

A experiência diária de violência letal no Brasil

Num sábado pela manhã, por volta das 11 horas, no Aeroporto Internacional Salgado Filho em Porto Alegre, Marlon Roldão Soares foi morto por 15 balas em pleno saguão do terminal de passageiros. Ele completara 18 anos naquele dia. Aparentemente, ele se envolvera com o tráfico de drogas e foi executado em função da noção de justiça do tráfico. Ato horrífico já como tal, ele constitui apenas a ponta de um iceberg: tirar a vida de alguém parece ser algo cada vez mais normal e bastante seguro de executar, mesmo no meio de um local altamente vigiado e protegido como é um aeroporto. De acordo com dados do UNODOC, o Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime, somente no estado do Rio Grande do Sul o índice de homicídios é de 25,2 por 100 mil habitantes, enquanto que em âmbito mundial é 6,2. As Américas como um todo apresentam um já muito alto índice de 16,3.⁹ Segundo o *Atlas da Violência 2018*, o Brasil alcançou, em 2016, o maior número já registrado, de 62.517 homicídios, chegando a um índice de 30,5 por 100 mil habitantes. Na população entre 15 e 19 anos, o índice sobe para 142,7, sendo o homicídio a maior causa de óbito entre homens nessa faixa etária, respondendo por 56,5% das mortes. A maior parte dos homicídios, 71,1%, é cometida por arma de fogo.¹⁰ Atinge principalmente homens jovens e negros com pouca escolaridade.¹¹ Ainda que as vítimas (e os infratores) sejam predominantemente do sexo masculino, a taxa de feminicídio também é alta, em 4,8 por 100 mil mulheres. De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), esse é o quinto número mais alto no mundo.¹² As evidências também mostram que os assassinos estão cada vez mais desinibidos no tocante à brutalidade de seus atos.¹³

Diante desse quadro, surge a pergunta pelas razões dessa violência, que parece indicar tão alto grau de banalização da vida. Há claramente fatores concretos que fomentam ou, no mínimo, não inibem o crime.¹⁴ Também há convicções profundamente

⁹ UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. *Global Study on Homicide 2013: Trends, Contexts, Data*. Vienna: UNODC, 2013, 22.24.

¹⁰ CERQUEIRA, Daniel et al. *Atlas da Violência 2018*. Rio de Janeiro: IPEA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018. p. 3-5.

¹¹ Ver CERQUEIRA et al., 2018; WASELFSZ, Júlio Jacobo. *Mortes Matadas por Armas de Fogo*. Mapa da Violência 2015. Brasília: Secretaria Geral da Presidência da República et al., 2015.

¹² ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU: Taxa de feminicídios no Brasil é quinta maior do mundo: diretrizes nacionais buscam solução. Publicado em 09 abr. 2016 e editado em 12 abr. 2016. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-feminicidio-brasil-quinto-maior-mundo-diretrizes-nacionais-buscam-solucao/>>. Acesso em: 23 abr. 2019.

¹³ CARIELLO, Gabriel; FALDO, Rafael. Exibidas em vídeos, decapitações viram demonstração de força de grupos criminosos. *O Globo on-line* de 06 de janeiro de 2017, 04:30h, atualizado em 08:36h. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/exibidas-em-video-decapitacoes-viram-demonstracao-de-forca-de-grupos-criminosos-20735442>>. Acesso em: 23 abr. 2019.

¹⁴ Ver, por exemplo, o relatório de pesquisa empírica com recomendações, viradas principalmente para a atuação do Estado, de CHESNAIS, Jean-Claude. *Violência no Brasil. Causas e recomendações políticas para sua prevenção*. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 4, n. 1, p. 53-69, 1999; mais amplo e interdisciplinar é ALMEIDA, Maria da Graça Blaya (Org.). *A Violência na Sociedade Contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/violencia.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2019.

arraigadas que geram um clima de legitimidade da violência. Um criminoso em potencial ou real não é considerado apenas um perigo para a sociedade, mas alguém que perdeu seu direito à existência. Logo, ele não tem mais direito à dignidade humana e a um tratamento correspondente a ela. A morte de um criminoso, mesmo que não tenha sido condenado, mas apenas seja percebido como tal, parece ser legítima. Metade da população acha que “bandido bom é bandido morto”¹⁵. Há crime real, mas também existe um “discurso do crime” que reforça diariamente a ideia de que, dentro dos muros, o mundo é bom, e fora deles, é mau e perigoso.¹⁶ Antes de analisar tal legitimidade baseada em noções questionáveis de justiça, apresentamos a violência como possível consequência da falta de ressonância.

A violência como consequência da falta de ressonância

O autor austríaco Stephan Zweig (1881-1942) considerava o Brasil o “país do futuro”. Sua condição de judeu que teve que fugir da Alemanha nazista no início da década de 1940 informou tal percepção. Zweig maravilhou-se com o que percebeu como um convívio harmonioso de três traças: a europeia, a africana e a indígena. Isso combinava bem com o nacionalismo brasileiro, que estava se formando na época sob o governo ditatorial de Getúlio Vargas. Ao mesmo tempo, contudo, tratava-se de uma redução romântica da realidade. É, certamente, reducionista afirmar o que Zweig disse:

Tudo o que é brutal repugna ao brasileiro, e está verificado por estatística que o assassinio aqui quase nunca é praticado com premeditação, é quase sempre espontâneo, é um crime passional, é o resultado de uma explosão súbita de ciúme ou do sentimento de haver sido ofendido. [...] Quando um brasileiro puxa da faca, está, por assim dizer, num estado de exaltação nervosa [...] Mas em geral – e isto é confirmado por todo imigrado – ao brasileiro é alheio tudo o que é violência, brutalidade e sadismo, mesmo nos mais imperceptíveis traços. O brasileiro é de boa índole e de boa fé [...]¹⁷.

Zweig não percebeu que a violência presente na estrutura de um sistema escravocrata de longa duração moldou a sociedade brasileira desde a casa grande até a senzala, para usar a expressão de Gilberto Freyre¹⁸, e deixou suas marcas, mesmo que nem sempre muito visíveis. Há uma contradição evidente entre a harmonia e a cordia-

¹⁵ PAGNAN, Rogério. Metade do país acha que “bandido bom é bandido morto”, aponta pesquisa. *Folha de S. Paulo on-line*, 05 out. 2015, 02h00. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/10/1690176-metade-do-pais-acha-que-bandido-bom-e-bandido-morto-aponta-pesquisa.shtml>>. Acesso em: 23 abr. 2019.

¹⁶ CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de muros*. Crime, segregação e cidadania em São Paulo. 2. ed. São Paulo: Ed. 34; EDUSP, 2003. Disponível em: <<https://csociais.files.wordpress.com/2014/05/caldeira-teresa-a-cidade-de-muros-completo.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2019.

¹⁷ ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Trad. Odilon Galotti. Edição eletrônica de Ridendo Castigat Mores. Versão para e-book. eBooksBrasil. p. 204. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/paisdofuturo.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2019.

¹⁸ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, 1).

lidade das diferentes populações que vivem no Brasil, como afirmou existir Zweig, e a violência letal cada vez mais comum.

O que dizer, então, da “cordialidade” dos brasileiros descrita pelo historiador Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) em seu *Raízes do Brasil*?¹⁹ Percebida como característica cultural comum da população brasileira, a cordialidade é a relação de troca de favores, recompensas e benefícios com a intenção de ganhar alguma vantagem para si mesmo, seus amigos ou sua família. É uma forma de construção de relações baseada em emoções. Pode possuir grande qualidade e aparentar uma virtude, mas também pode nutrir ressentimento, ódio e violência. Para Holanda, “o humano cordial” – caracterizando um tipo ideal sociopsicológico e uma forma de relacionar-se com outras pessoas²⁰ – não se refere tanto a ser gentil, mas a ser governado pelo coração, por um “*ethos* da emoção”.²¹ Ele se expressa em relações altamente personalizadas, afetuosas e emocionais antes de em princípios universais abstratos. Esse tipo de cordialidade pode aparecer como manifestações de orgulho pelo país e de amor pelos amigos, pela família, pelo time preferido (o time do coração), mas podem, no minuto seguinte, transformar-se em violência, ódio e desprezo contra o inimigo e, em alguns casos, inclusive contra o amigo. A emoção prevalece sobre a razão e princípios abstratos de qualquer espécie. O antropólogo Roberto DaMatta afirma isto consistentemente em seu *Carnavais, malandros e heróis*, que as relações pessoais, afetivas, mesmo que assimétricas, triunfam sobre a lei abstrata que visa proteger cada indivíduo de forma igual.²² De fato, o indivíduo é uma pessoa solitária e marginalizada porque a vida em sociedade se baseia em relacionamentos, muitas vezes em torno de um padrão poderoso que manda e exige, mas também cuida e recompensa. Ironicamente, apesar de todo o discurso sobre a importância da cidadania²³, as pessoas que comumente são chamadas de “cidadão” nas ruas são as que ninguém conhece e com as quais jamais se teve alguma relação.

Assim, a despeito de toda a gentileza, generosidade e cordialidade – o que, certamente, é uma realidade em muitos casos –, há brutalidade, há violência. Como

¹⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 27. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015. Para uma análise bem ponderada da tese de Holanda ver COSTA, Sérgio. O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, p. 823-839, 2014. Costa enxerga o perigo de um essencialismo na recepção do conceito de cordialidade e enfatiza tratar-se de um elemento de todas as relações interpessoais. Já SOUZA, Jessé. *A Elite do Atraso*. São Paulo: Leyva, 2017, nesta e em várias outras obras, faz uma crítica contundente de Holanda, afirmando que esse não teria levado em conta o fato da escravidão e da hierarquia (e brutalidade) das relações por ela estabelecidas. Enquanto essa crítica precisa ser levada em conta e aponta um fator importante, nos parece que as raízes como indicadas na obra de Holanda configuram um elemento da humanidade que se concretiza de forma específica – embora não única nem exclusiva – no contexto brasileiro e tem uma influência sobre a violência.

²⁰ COSTA, 2014, p. 824.

²¹ HOLANDA, 2015, p. 119.

²² DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

²³ Ver SINNER, Rudolf von. Cidadania no Brasil: Teoria, prática, teologia. In: BUTTELLI, Felipe Gustavo; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2014. p. 13-46. (Teologia pública v. 4).

uma das razões que gera essas atitudes e atos pode ser considerada a falta de ressonância. As pessoas que não experimentam ressonância anestesiam suas atitudes para com outras pessoas e não têm sentimento algum pela vítima, ou então se comprazem em exercer poder sobre ela e, assim, justamente não estabelecem uma relação de ressonância mútua. Tentaremos explicar isso a seguir.

O sociólogo alemão Hartmut Rosa publicou recentemente um extenso livro sobre a ressonância como forma de relação com o mundo. A ressonância é o que cria relações entre pessoas assim como com objetos e com Deus. Não se trata de um mero eco, um refletir de sons, mas, antes, uma resposta autêntica de alguém às vibrações que alguém outro está emitindo. “A ressonância ocorre [...] quando, pela vibração de um corpo, a *própria frequência* de outra pessoa é estimulada.”²⁴ Isso acontece em um espaço que permite que tal ressonância ocorra, mas não a faz acontecer forçosamente. Na teoria de Rosa, a ressonância é uma realidade emocional, neurológica e corporal, um elemento básico da existência social e cultural. Para ele, a ressonância se torna o metacrítério para a vida bem-sucedida, cuja qualidade não pode ser medida meramente pelo acesso à riqueza, opções ou recursos materiais, mas também pela qualidade da relação com o mundo. O oposto da ressonância é a alienação. Quando a ressonância é negada, as pessoas adoecem e podem morrer. Se as pessoas não vivenciam a eficácia delas próprias (*Selbstwirksamkeit*) no que fazem, porque não têm o poder de influenciar o mundo de uma forma que produza ressonância, elas ficam frustradas. É, portanto, crucial que as pessoas destituídas de poder cheguem a sentir a própria eficácia. Poderíamos dizer que infligir violência a outras pessoas produz eficácia própria, mas à força e, por conseguinte, não gera ressonância nem estabelece uma relação caracterizada por ressonância – pelo contrário, diz Rosa: “É certo que por meio da repressão e violência a ressonância pode ser impedida, produzindo-se a alienação repulsiva”²⁵. De fato, o infrator violento tenta compensar sua própria experiência de repulsa. No entanto, ele é incapaz de produzir uma relação de ressonância: “Sua relação com o mundo permanece repulsiva, a repulsa é tão somente revertida em sua polaridade. Ela não mais emana do mundo, mas do sujeito. O infrator antecipa, agora, o mundo hostil”²⁶.

Se isso for correto, a falta de ressonância na família e na sociedade e a consequente falta de eficácia própria criam uma sensação de impotência que pode ser momentaneamente compensada pela participação em um grupo criminoso e sua lealdade – embora essa seja sempre precária –, bem como pela obtenção de respeito através do medo imposto a outras pessoas pelo poder das armas. Se uma sociedade toda transmite a ideia de que algumas pessoas têm direito a viver e a viver bem, enquanto outras não, que algumas têm direito à existência, enquanto outras não, por que a vida em geral deveria ser algo a ser protegido? Holanda mostrou como, desde a época colonial, a resolução de conflitos por meio do homicídio tem tido ampla plausibilidade, seja

²⁴ ROSA, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016. p. 282.

²⁵ ROSA, 2016, p. 757.

²⁶ Tradução do tradutor do artigo. No original: “Seine Weltbeziehung bleibt repulsiv, die Repulsion wird lediglich umgepolt, sie geht jetzt nicht mehr von der Welt, sondern vom Subjekt aus. Der Täter kommt der feindseligen Welt nun zuvor“. ROSA, 2016, p. 745.

como ato para restabelecer a honra, como ato de dominação ou como ato de resistência. Todos esses podem ser vistos como atos que negam a relação, a ressonância, a busca de soluções que não a aniquilação do outro. Isso é corroborado pelo psicanalista Jurandir Freire Costa, quando afirma:

Na delinquência urbana, de forma análoga [sc. análoga à situação da guerra contra o Iraque], para matar não são necessários maiores pretextos. Se a arma está engatilhada e o ímpeto diz sim, aí de quem está à mão! Mata-se a avó por dinheiro para comprar cocaína; uma adolescente de 14 anos morre, porque alguém quis roubar qualquer coisa no metrô e enfrentou o tiroteio da polícia; mata-se um professor universitário porque não deveria estar ali, na hora do assalto; matam-se policiais porque são “policiais”, e bandidos porque são “bandidos”. Enfim, mata-se, mata-se e mata-se. E o mais duro é que, se perguntarmos qual a verdadeira razão de tantas mortes, a resposta vem nua e crua: mata-se para manter vivo um estilo de vida nefasto e em vias de extinção. As matanças em massa que assistimos exprimem a fúria de um mundo agonizante. Essa monstruosidade social define e, nos últimos estertores, devora corpos e esperanças, em uma espécie de canibalismo genocida que parece saído das histórias de ficção científica²⁷.

Os espantosos níveis de violência letal testemunham a extensão na qual é vista e praticada como uma “solução” de conflito plausível e comum. Tornou-se endêmica. A razão de ser dessa situação está muito além da emocionalidade e reação passional. A frieza e a “naturalidade” com que atos de violência podem ser vistos e executados parecem ser sustentadas por determinada compreensão e prática de justiça, uma justiça que procura vingança antes de transformação e reconciliação. Há mais de um século, o autor baiano Jorge Amado, referindo-se a uma situação particular ao redor da virada do século (1900), observou que a ordem de execução dada por um patrão tinha que ser executada sem ser questionada. Pouco mudou desde então: a morte encomendada como justa e encarada com profissionalismo.²⁸ Uma justiça vingativa que alimenta a espiral da violência. Não permite perdão e reconciliação com o fim de restabelecer relações e continuar a convivência. Sobre isso refletimos na próxima seção.

Violência, justiça e perdão

Não é difícil evidenciar que justiça no Brasil se configura, principalmente, como retributiva. A intenção tácita é de restabelecer a honra, exercer domínio e punição ou vingança. O critério da balança da justiça tem o seguinte princípio: se o peso da maldade for maior em um dos pratos da balança, a vida estará perdida. A lei aplicada pelo tráfico de drogas tem regras muito claras e não há perdão. Tal prática pode ser

²⁷ COSTA, Jurandir Freire. A fúria de um mundo agonizante. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mundo, p. A22, 01 abr. 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u54275.shtml>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁸ AMADO, Jorge. *Terras do sem fim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Estudantes nossos, especialmente das regiões Norte e Nordeste, confirmam a contínua existência daquelas pessoas que fazem “o serviço”, matando por pagamento.

vista como forma precária de manutenção da ordem e fornecimento de orientação no mundo. Favelas sob o poder de gangues do tráfico no Rio de Janeiro muitas vezes funcionam de uma maneira mais ordenada e tranquila do que quando sob o poder da polícia. Tem sua própria eficácia, ainda que a um preço muito alto.²⁹

O mesmo princípio se aplica na sociedade mais ampla. A prática comum e o senso comum exigem que essa justiça retributiva seja executada e aplicada imediatamente. O seguinte pensamento encontra chão fértil: “Se a polícia não consegue resolver o problema, então temos que fazê-lo nós mesmos” – e, assim, a prática do linchamento tem se tornado algo bastante comum, mas pouco comentado.³⁰ O mau funcionamento do sistema judiciário e as falhas da polícia em manter a segurança e realizar investigações com sucesso reforçam a sensação de abandono e promovem ainda mais a busca de uma “solução” rápida e definitiva.

Ao mesmo tempo constatamos que a grande maioria dos brasileiros se declara cristã. Essa confissão poderia produzir outra perspectiva e maior ênfase em variações da justiça restaurativa e o fortalecimento de linhas de relacionalidade dentro de uma sociedade civil. No entanto, as próprias igrejas muitas vezes promovem opiniões e soluções que são propícias a abonar ações violentas.³¹ Embora certamente não defendam assassinatos, seu rigorismo moral tende a confirmar que a balança da justiça deve apontar para a retribuição.

Diante da predominância de noções retributivas de justiça que parecem dar sustento a um clima favorável à violência, o desafio teológico consiste em redescobrir e promover uma noção diferente de justiça, propícia a reduzir a violência. Jürgen Moltmann defende uma justiça transformadora que se dirija para o futuro, não para a medição do passado. Ele afirma que “assim, devemos imaginar também o juízo final como um julgamento da paz pela vida e não como julgamento de castigo que decide sobre a vida e a morte”³². Reconhece que a ideia do juízo final não é originalmente cristã nem bíblica: Israel recebeu e transformou, criativamente, conceitos de justiça do Egito e da Babilônia à luz de sua própria fé. O modelo “egípcio”, baseado no Livro dos Mortos, é antropocêntrico. Em sua transição desta vida para o outro mundo, seres humanos têm seu coração e seus atos pesados um contra outro numa balança vigiada por Anubis antes de serem julgados por Osiris no “salão da verdade”. De acordo com o princípio da Ma’at, de justiça e verdade, seres humanos recebem compensação por

²⁹ Cf. SILVA, Luiz Antonio Machado da; LEITE, Márcia Pereira. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? *Sociedade e Estado*, v. 22, n. 3, p. 545-591, 2007.

³⁰ MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

³¹ Cf. VILHENA, Valéria Cristina. *Pela Voz das Mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Humanidades e Direito, Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009; KROB, Daniéli Busanello. *Violência doméstica contra mulheres e ações de enfrentamento de igrejas: um estudo de caso*. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2017.

³² MOLTSMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*. Um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008a. p. 129.

seus atos com recompensa ou punição.³³ Moltmann argumenta que a figura de Anubis teria inspirado, posteriormente, a figura do arcanjo Michael: Osiris, por sua vez, teria influenciado a ideia do Cristo como juiz. Já o modelo “babilônico” tem dois elementos que teriam sido incorporados a Israel: o sol como símbolo da ordem cósmica do mundo e da vida, e uma justiça cosmológica. Nos salmos, defende Moltmann, há uma “solarização” de Deus e o conceito cosmológico da justiça é traduzido para dentro de termos históricos numa perspectiva escatológica. “Se JHWH é adorado como ‘sol da justiça’ (MI 3,20) e se faz uma oração para que este sol se levante, então o Deus de Israel também assume funções de dar vida, curar, salvar e de efetivar uma justiça corretiva do sol de Samas [o deus-sol babilônico].”³⁴ Nessa última tradição, diz Moltmann, o juiz tem uma tarefa edificante, não punitiva: proteger os fracos e prover justiça para as pessoas às quais ela é negada. O grande juízo é, então, uma consequência da “injustiça que clama ao céu, de vítimas que não se calam e de assassinos que não encontram paz”³⁵. As vítimas aguardam um julgamento não de acordo com obras, mas de acordo com seu sofrimento. O juízo final traz cura e justiça transformadora. Segundo o linguajar bíblico, Deus concede essa justiça com base em sua liberdade, não estando sujeito a uma lei externa, mas preferindo o amor a uma compreensão estreita de justiça retributiva. Antes e além da retribuição existem perdão, reconciliação e restauração. As vítimas são “erguidas” (*aufgerichtet*), e os autores de crimes são “corrigidos” (*zurechtgebracht*). A justiça deve estar voltada para o futuro, a serviço da nova criação, e não a serviço do pecado e da morte em um grande acerto de contas final. Trabalhar nessa profunda transformação do conceito de justiça e criar espaços para fomentar a ressonância é, em nossa opinião, uma tarefa central das igrejas e da teologia – não por último de uma teologia pública.

Perdão e reconciliação: tarefas para uma teologia pública

No contexto do crescimento de todos os tipos de violência no Brasil, uma das tarefas de uma teologia pública é refletir e propor processos que poderiam romper a espiral da violência. Se não fosse assim, estaria em vigor a lei do talião: “olho por olho, dente por dente” (Mateus 5.38). O perdão e a reconciliação são temáticas organizativas centrais para uma teologia pública em uma sociedade marcada por violência e vingança. Hannah Arendt aponta para as dimensões teológicas das dimensões políticas e sociais da culpa e do perdão. Para ela,

³³ Ver ASSMANN, Jan. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. 2. ed. München: Beck, 2010.

³⁴ Tradução do tradutor do artigo. No original: „Wird JHWH als ‚Sonne der Gerechtigkeit‘ (Mal 3,20) gepriesen und um seinen Aufgang gebetet, dann übernimmt Israels Gott auch die Funktionen der lebendigmachenden, heilenden, rettenden und zurechtbringenden Gerechtigkeit der Sonne Samas“. MOLTSMANN, Jürgen. „*Sein Name ist Gerechtigkeit*“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre. Gütersloh: Gütersloher, 2008b. p. 118-136, à p. 119.

³⁵ MOLTSMANN, 2008b, p. 124.

Descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito esta descoberta num contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério num sentido estritamente secular³⁶.

Seguindo a interpretação do apóstolo Paulo, a radicalidade do perdão de Jesus reside no fato de que ele foi feito o amaldiçoado de Deus e dos humanos. Cristo foi feito pecado por Deus. A confissão epistolar reza: *Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós, para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus* (2 Coríntios 5.21); e ainda: *Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar – porque está escrito: “Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro”* (Gálatas 3.13). Lutero interpretou esse versículo afirmando que Cristo foi o amaldiçoado que tomou sobre si a maldição da humanidade.³⁷ Como consequência da obra salvífica do Cristo, aqueles e aquelas que foram amaldiçoados e amaldiçoadas agora têm esperança para a transformação de suas vidas. Ele assumiu a maldição dos amaldiçoados e, por extensão, liberta as vítimas do desejo por vingança.

Hannah Arendt enxerga as implicações da nossa compreensão e prática de perdão: “Perdoar serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração”³⁸. O perdão não é o único “remédio para desfazer o que foi feito”³⁹ e, assim, reparar o pecado irreversível. Arendt conclui: “A desobrigação mencionada nos ensinamentos de Jesus sobre o perdão é a libertação dos grilhões da vingança, uma vez que esta prende executor e vítima no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais chega necessariamente ao fim”⁴⁰. Assim, segundo ela, Jesus traz algo totalmente novo. O perdão existia em Roma como *parcere subiectis*, como poupar os derrotados da morte. Na Grécia, ele era desconhecido. Na tradição de Jesus, diz Arendt, o ato de perdoar pessoas também levava ao perdão de Deus (cf. Lc 5.21-24; Mt 18.35; Lc 17.3-4). Crimes e atos deliberados serão julgados no juízo final, na dimensão da escatologia final. O perdão em sua relação com a justiça é a dimensão de uma escatologia consumada. É ato unicamente de Deus.

O perdão é que é apropriado à condição humana e é o que deveria acontecer diariamente em nossas relações mútuas. Nessas relações, necessitamos do perdão recíproco que nos liberta dos grilhões da culpa para que uma vida autêntica seja possível. Viver na visão de um futuro é possível tão somente na medida em que o culpado é libertado de sua culpa e a vítima renuncia à vingança por meio de um ato de perdão. O perdão rompe o círculo vicioso da vingança. O perdão contém a surpresa do novo e não se deixa predeterminar pela ação do mal – e a consequente ausência de ressonância e autoeficácia. O perdão “liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”. Não

³⁶ ARENDT, 2008, p. 250.

³⁷ Cf. LUTHER, Martin. *Kommentar zum Galaterbrief* [1519]. München: Siebenstern Taschenbuch, 1968. p. 135-140.

³⁸ ARENDT, 2008, p. 249.

³⁹ ARENDT, 2008, p. 250.

⁴⁰ ARENDT, 2008, p. 253.

há mais necessidade de vingança.⁴¹ Aquele que ama está pronto para perdoar. A pessoa perdoada é amada com suas qualidades bem como com suas debilidades e transgressões. Essa incondicionalidade do perdão que inclui as peculiaridades do outro provém da palavra de Jesus que Hannah Arendt traduz desta maneira: “Se ele pecar sete vezes no dia contra ti, e sete vezes no dia te vier buscar dizendo: Pesa-me, perdoa-lhe” (cf. Lc 17.4).⁴² Desta maneira, percebe-se que amor e perdão carregam consigo forças políticas e a visão de Jesus tem um impacto sobre as atividades humanas. Segundo Arendt, “a perda do respeito nos tempos modernos, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social”⁴³.

À guisa de conclusão

Perguntamos, no início, pelas contribuições de uma teologia cristã que se entende como pública, fomentando perdão e reconciliação. Procuramos analisar o ambiente que, de momento, naturaliza a violência, pautado, além de outras questões de cunho político, econômico, social e cultural, assim entendemos, por uma noção de justiça retributiva e vingativa. Procuramos, ainda, contrapor a visão de uma justiça transformadora que procura fomentar o perdão e a reconciliação. Entendemos que essas dinâmicas de reconciliação poderiam e deveriam ser meios de estabelecer a ressonância pessoal entre pessoas que são tomadas pela vingança e violência. Através da reconciliação, as vítimas de atos criminosos podem ser “erguidas” (*aufgerichtet*) e os autores de crimes “corrigidos” (*zurechtgebracht*). A prisão e o sistema judiciário no Brasil, no entanto, estão voltados para a punição e provocam a brutalização dos autores de crimes. As visões de vida na sociedade brasileira incluem uma mui difundida e reconhecida plausibilidade da violência e da vingança. Essas referências violentas no imaginário coletivo das pessoas podem fomentar homicídios em busca de poder ou de vingança, da autojustiça e dos linchamentos contra supostos ou reais infratores. Já a justiça que está relacionada com a reconciliação e o perdão abre mão de violência e vingança como meio de resolver conflitos.

As igrejas, o poder público e a sociedade civil têm a tarefa de proporcionar condições para que os mecanismos que produzem morte sejam limitados e controlados e que haja espaços seguros nas quais relações humanas possam crescer, possibilitando ressonância e sentimento de autoeficácia. Se há convergências entre a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a concepção cristã da dignidade humana, baseada no *imago Dei*, torna-se tarefa pública das igrejas e da teologia promover a reconciliação, o perdão e a justiça transformadora.

⁴¹ ARENDT, 2008, p. 253.

⁴² ARENDT, 2008, p. 251.

⁴³ ARENDT, 2008, p. 255.

Referências

- ALMEIDA, Maria da Graça Blaya (Org.). *A Violência na Sociedade Contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/violencia.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2019.
- AMADO, Jorge. *Terras do sem fim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Condição humana*. 10. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ASSMANN, Jan. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. 2. ed. München: Beck, 2010.
- CARIELLO, Gabriel; FALDO, Rafael. Exibidas em vídeos, decapitações viram demonstração de força de grupos criminosos. *O Globo on-line*, 06 de janeiro de 2017, 04:30h, atualizado em 08:36h. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/exibidas-em-videos-decapitacoes-viram-demonstracao-de-forca-de-grupos-criminosos-20735442>>. Acesso em: 23 abr. 2019.
- CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de muros*. Crime, segregação e cidadania em São Paulo. 2. ed. São Paulo: Ed. 34; EDUSP, 2003. Disponível em: <<https://csociais.files.wordpress.com/2014/05/caldeira-teresa-a-cidade-de-muros-completo.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2019.
- CERQUEIRA, Daniel et al. *Atlas da Violência 2018*. Rio de Janeiro: IPEA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2018.
- CHESNAIS, Jean-Claude. Violência no Brasil. Causas e recomendações políticas para sua prevenção. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 4, n. 1, p. 53-69, 1999.
- COSTA, Jurandir Freire. A fúria de um mundo agonizante. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mundo, p. A22, 01 abr. 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u54275.shtml>>. Acesso em: 23 dez. 2016.
- COSTA, Sérgio. O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, p. 823-839, 2014.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. In: *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 135-154.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 27. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.
- JOAS, Hans. *A sacralidade da pessoa*. Nova genealogia dos direitos humanos. São Paulo: UNESP, 2013.
- KROB, Daniéli Busanello. *Violência doméstica contra mulheres e ações de enfrentamento de igrejas*: um estudo de caso. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2017.
- KRUG, Etienne G. et al. (Eds.). *Relatório Mundial sobre violência e saúde*. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2002. p. 5. Disponível em: <<https://www.opas.org.br/wp-content/uploads/2015/09/relatorio-mundial-violencia-saude.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2019.
- LUTHER, Martin. *Kommentar zum Galaterbrief* [1519]. München: Siebenstern Taschenbuch, 1968.
- MARTINS, José de Souza. *Linchamentos*: a justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015.
- MOLTMANN, Jürgen. *Vida, esperança e justiça*. Um testemunho teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008a.
- _____. „*Sein Name ist Gerechtigkeit*“: Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre. Gütersloh: Gütersloher, 2008b.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2019.

_____. Taxa de feminicídios no Brasil é quinta maior do mundo: diretrizes nacionais buscam solução. Publicado em 09 abr. 2016 e editado em 12 abr. 2016. Disponível em: <<https://nacoe-sunidas.org/onu-feminicidio-brasil-quinto-maior-mundo-diretrizes-nacionais-buscam-solucao/>>. Acesso em: 23 abr. 2019.

PAGNAN, Rogério. Metade do país acha que “bandido bom é bandido morto”, aponta pesquisa. *Folha de S. Paulo on-line*, 05 out. 2015, 02h00. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/10/1690176-metade-do-pais-acha-que-bandido-bom-e-bandido-morto-aponta-pesquisa.shtml>>. Acesso em: 23 abr. 2019

ROSA, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

SCHMITZ, Bertram. *Vom Tempelkult zur Eucharistiefeyer: Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht*. Berlin: LIT, 2006.

SILVA, Luiz Antonio Machado da; LEITE, Márcia Pereira. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? *Sociedade e Estado*, v. 22, n. 3, p. 545-591, 2007.

SINNER, Rudolf von. Cidadania no Brasil: Teoria, prática, teologia. In: BUTTELLI, Felipe Gustavo; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014. p. 13-46. (Teologia pública v. 4).

_____. *Teologia pública num estado laico*. Ensaios e análises. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. (Teologia pública v. 7).

SOUZA, Jessé. *A Elite do Atraso*. São Paulo: Leyva, 2017.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. *Global Study on Homicide 2013: Trends, Contexts, Data*. Vienna: UNODC, 2013.

VILHENA, Valéria Cristina. *Pela Voz das Mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

WASELFISZ, Júlio Jacobo. *Mortes Matadas por Armas de Fogo*. Mapa da Violência 2015. Brasília: Secretaria Geral da Presidência da República et al., 2015.

ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Trad. Odilon Galotti. Edição eletrônica de Ridendo Castigat Mores. Versão para e-book. eBooksBrasil. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/paisdofuturo.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2019.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3594>

CATÁLOGO DE VIOLÊNCIA E A DESUMANIZAÇÃO DOS POBRES NO ANTIGO TESTAMENTO¹

*Catalogue of violence and dehumanization of the poor
in the Old Testament*

Luiz Alexandre Solano Rossi²

Resumo: Há um tipo de violência que se destaca no Antigo Testamento. Trata-se de uma violência contra o ser humano e, mais especificamente, contra o ser humano pobre. Pretende-se neste artigo pesquisar as principais expressões de violência utilizadas no idioma hebraico e a forma como elas atingem o pobre. A conclusão a que se chegará é que a violência contra os pobres é uma construção social, política e econômica. A violência e a injustiça surgem por mãos humanas: os poderosos tratam as pessoas pobres – que são a maioria do povo de Deus – como fontes de riqueza e trabalho não remunerado, usando coerção, suborno, desonestidade, tecnicismos legais e violência. Não se trata, portanto, de violência com raízes teológicas e naturais.

Palavras-chave: Violência. Religião. Bíblia. Pobres.

Abstract: There is a type of violence that stands out in the Old Testament. It is a violence against the human being and, more specifically, against the poor human being. This article intends to investigate the main expressions of violence used in the Hebrew language and how they affect the poor. The conclusion that will be reached is that violence against the poor is a social, political and economic construction. Violence and injustice arise through human hands: the powerful treat poor people – who are the majority of God’s people – as sources of wealth and unpaid labor, using coercion, bribery, dishonesty, legal technicalities, and violence. Therefore, it is not a question of violence with theological and natural roots.

Keywords: Violence. Religion. Bible. Poor.

¹ O artigo foi recebido em 21 de fevereiro de 2019 e aprovado em 08 de abril de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor no mestrado e doutorado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e no Centro Universitário Internacional (UNINTER) em Curitiba/Paraná. Contato: luizalexandrrossi@yahoo.com.br

Introdução

O “pobre” no Antigo Testamento são aquelas pessoas sem-terra e sem recursos políticos, legais e econômicos para ter uma casa autossustentável. Todavia, o pobre aparece com muitas faces nos textos bíblicos, todas elas desprovidas de direito: agricultores, diaristas, escravos, mendigos, viúvas, prostitutas, doentes, estrangeiros, órfãos (Êx 22.21; 23.9; Dt 10.17-19; 24.17-22; Lv 19.33-34). Dar assistência material ao pobre é um princípio ético na Bíblia, aplicado tanto ao indivíduo como à comunidade. Por isso é possível verificar uma rede de proteção social que alcança o pobre em meio à violência da vida cotidiana (Dt 23.24-25; 24.19-20; Lv 19.9-10; Dt 14.22-29; Êx 21.1-11; Lv 25.1-7; Êx 20.8-11; 23.1-11; Nm 15.15). Se examinarmos situações de injustiça econômica, por exemplo, nos profetas Jeremias 2.34, Ezequiel 16.49; 18.12; 22.29 e Amós 4.1, constataremos que eles condenaram abusos de violência específicos: comerciantes urbanos comprando a terra dos camponeses pobres em violação das leis de herança de propriedade (Mq 2.2); comerciantes ficando ricos por práticas de negócios que defraudavam os pobres (Os 12.7-8; Am 5.11-12; 8.5-6; Ez 45.10-12); empregadores que negam aos trabalhadores o pagamento (Ml 3.5); cidadãos recusando-se a pagar os dízimos que protegem os necessitados (Ml 3.10); credores que não observam os anos sabáticos que protegem os escravos endividados (Jr 34.8-22); e cidadãos ricos abortando a justiça e roubando a propriedade dos pobres (Is 3.14-15; 10.1-2; 32.7; Jr 5.27-28; Am 5.12; Mq 7.3).

Não há em nenhum dos textos bíblicos citados a menor possibilidade de se pensar em divinização ou naturalização da violência contra os pobres. A pobreza bíblica, fruto da violência, nesse caso, não deve de forma alguma ser considerada uma situação resultante de uma lei natural ou como se fosse vontade divina. Não é lei natural nem fatalidade e muito menos doutrina teológica. Contrariamente a essa concepção, Javé assume a responsabilidade pelo bem-estar dos desprivilegiados. Para os profetas, a pobreza nunca foi compreendida como uma coisa neutra. E, da mesma forma, aos olhos deles Javé jamais poderia se revelar na história a partir da neutralidade. Profetas e Deus assumem posições em meio às pessoas que vivem na e a partir da pobreza! Na literatura bíblica, principalmente nos profetas, a pobreza é sentida e percebida como um escândalo intolerável e como resultado da violência e da injustiça.³ Nesse sentido, a opressão é considerada um pecado e insulto contra Deus e sujeita à punição – Lv 5.20-26; Dt 28.29; Sl 72.4; Pv 14.31; Is 10.1-2. A violência e a injustiça surgem por mãos humanas: os poderosos tratam as pessoas pobres – que são a maioria do povo de Deus – como fontes de riqueza e trabalho não remunerado, usando coerção, suborno, desonestidade, tecnicismos legais e violência.

Procura-se, neste artigo, demonstrar que seria possível perceber uma teologia bíblica da violência contra os mais vulneráveis da sociedade de Israel. Dessa forma, linearmente, apresenta-se uma possível relação de sujeitos vítimas da violência bem

³ EPSZTEIN, Leon. *A justiça no antigo Oriente Próximo e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 134.

como uma série de vocábulos que refletem a ação violenta que produzem as vítimas. Assim é possível reconhecer a riqueza do vocabulário hebraico ao retratar os episódios do cotidiano em que os mais vulneráveis são desumanizados, assassinados e transformados em “sobrantes” numa sociedade em que não há lugar para eles.

O referencial teórico utilizado é, principalmente, aquele ligado a biblistas brasileiros, Schwantes, e latino-americanos, Tamez, bem como de europeus, tais como Pons e Hanks, que nos ajudam a interpretar os vocábulos dentro dos múltiplos contextos em que foram utilizados.

Uma teologia bíblica da violência?

É possível, portanto, constatar que a violência não é estranha aos textos bíblicos. Hanks⁴ chega mesmo a afirmar que “a opressão é uma categoria básica da teologia bíblica”. A mesma observação poderia ser feita a partir da observação de Reimer e Reimer⁵ quando apresentam a escravidão no Egito e a experiência de cruz de Jesus como elementos que determinam uma possível linha do tempo:

A violência acompanha e perpassa as páginas da Bíblia. Do mesmo modo o fazem as tentativas ou propostas de sua superação ou as estratégias de pacificação ou construção de paz. Bíblicamente, tomamos a experiência de escravidão, feita pelo povo hebreu no Egito, e a experiência da cruz, feita por Jesus, por marcos referenciais para observação do fenômeno violência. Consideramos que tais experiências foram/são vivenciadas por milhares de outras pessoas e são, aqui, portanto, representativas também em suas formas de superação.

A gênese e a noção de violência, sem dúvida, estão estritamente relacionadas com a realidade social e, dessa forma, mais do que um dado teológico, deve ser examinada como um dado sociológico. Pons⁶ nos ajuda a refletir ao afirmar que “a opressão é a ação abusiva do forte sobre o fraco. A violência é uma ação contra a pessoa do fraco e contra os bens do fraco”. E, assim, a justiça social não deve ser compreendida apenas como uma exigência da sociedade. Trata-se, fundamentalmente, de uma questão teológica.

Seria possível contar a história do povo de Deus a partir do tema da violência. Jamais um povo foi tão agredido, tanto interna como externamente, isto é, ora a violência era perpetrada por agentes e instituições do próprio povo, ora os agentes da violência marchavam à frente dos grandes impérios. Em grandes linhas, poderíamos elaborar a seguinte periodização do tempo marcada pela brutalidade das ações:

– os patriarcas peregrinavam como estrangeiros e imigrantes (uma das classes sociais costumeiramente reféns da violência junto com as viúvas e os órfãos);

⁴ HANKS, Tomas. *Opresión, pobreza y liberación: reflexiones bíblicas*. Costa Rica: CELEP, 1982. p. 21.

⁵ REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni R. A maldade dos homens se multiplicou sobre a terra: sobre o fenômeno da violência na Bíblia. *Revista Pistis & Práxis*, v. 10, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2018. p. 212.

⁶ PONS, Jacques. *L'Opression dans L'Ancien Testament*. Paris: Letouze et Ané, 1981. p. 23.

– no êxodo, nos deparamos com escravos sobrevivendo às violentas investidas do império egípcio;

– na época dos juízes, Israel caiu repetidas vezes diante de forças militares melhor organizadas;

– nos longos séculos de monarquia, tanto no sul como no norte, o peso da opressão e da violência se fazia sentir de tal maneira, que sangue cobria as ruas de Jerusalém de um extremo ao outro; um período em que se impôs uma sociedade baseada na economia de mercado, ou seja, a avidez do lucro e da riqueza por uma parte pequena do povo gerava desigualdades cada vez mais graves e, conseqüentemente, a pobreza e o empobrecimento se alastravam;

– e, finalmente, o barulho das botas dos soldados dos grandes impérios marchando – Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia, Roma – trouxe o medo paralisador, assim como novas e inusitadas formas de violência em seus projetos de domínio através da *pax assyriaca*, *pax pérsica*, *pax romana* etc.⁷

Análise semântica de vocábulos que retratam a violência

A violência e a opressão no mundo bíblico são constantes e consideradas como um mal. Uma possível conclusão a que podemos chegar quando lemos grande parte dos textos bíblicos é de que a situação de dominação, de opressão e de violência era uma característica pertinente aos estados de Israel e de Judá. Ainda que fossem Estados que pagavam tributos aos mais diversos impérios, a presença dos empobrecidos era sinal de que alguns haviam se enriquecido demasiadamente, a injustiça era inalterável e se manifestava em todos os âmbitos sociais, enquanto a presença das vítimas passava a ser um verdadeiro incômodo.

Nos relatos bíblicos, a figura dos pobres, da opressão e da violência jamais pode ser circunscrita a um modelo de linguagem abstrata. A linguagem bíblica com relação a esses temas é sempre concreta. A presença de empobrecidos no meio do povo de Deus era um sinal evidente de que alguns se enriqueceram demais e que, portanto, a aliança havia sido quebrada. Por isso o pobre tornou-se uma presença incômoda, Mesmo sem falar nada, a simples presença da vítima era um grito que interpelava a consciência da nação. Jamais o Deus da aliança se manifestaria no poder capaz de gerar a morte. A aliança de Deus com os seres humanos será sempre, e continuamente, uma aliança de geração de vida e de vida abundante.

⁷ A respeito da *pax assyriaca*, *pérsica* e *romana*, veja: ROSSI, Luiz Alexandre S. *Cultura militar e de violência no mundo antigo*. São Paulo: AnnaBlume, 2008; FALES, Frederik M. *Guerre et Paix*. Religion et Impérialism. Paris: du CERF, 2010; PALMA, Maria de Lurdes. *Poder e Imagem*. A idealização do rei na historiografia assíria: de Samsi-Adad I a Tiglat-pileser I. Cascais: Patrimonia, 2001.

Sujeitos da violência

O vocabulário hebraico para se referir à violência e à opressão é particularmente rico. Inicialmente, poderíamos explorar a riqueza vocabular nos aproximando dos muitos vocábulos que caracterizam os pobres no Antigo Testamento e que estão sujeitos a múltiplas formas de violência:

– *ebyon*: o mendigo, aquele a quem falta algo e espera de outra pessoa⁸; refere-se à pessoa que faz uso da mendicância a fim de sobreviver. É usada 61 vezes no Antigo Testamento, sobretudo nos Salmos e nos profetas. Schwantes⁹ chega a afirmar que existe um consenso sobre o significado de *ebyon* compreendido como o socialmente frágil.

– *dal*: débil, fraco e também franzino. É utilizado 48 vezes no Antigo Testamento de forma especial nos profetas, em Jó e nos Provérbios.

– *ani*: o encurvado, aquele que está sob um peso e que não é possuidor de toda a sua capacidade e vigor, o humilhado¹⁰; aquele que se inclina, que se curva, que cede, que se submete; uma pessoa que se encontra em posição de sujeição. Trata-se do termo mais utilizado no Antigo Testamento, isto é, 80 vezes, e de forma especial nos Salmos e nos profetas.¹¹

– *anaw*: da mesma raiz que o termo anterior, mas que assumirá uma acepção mais religiosa, ou seja, o humilde perante Deus.¹² Esse vocábulo se encontra 25 vezes no Antigo Testamento, de forma particular nos Salmos e nos profetas.

– *rash*: pode significar indigente, aquela pessoa desprovida de tudo, o necessitado. Na maioria das vezes é usado em contraposição a rico, afirma Schwantes.¹³

– *misken*: aparece somente quatro vezes no Antigo Testamento e se refere àqueles que dependem de outros para sobreviver, que estão submetidos a outras pessoas mais fortes.

Além das expressões acima citadas, é razoável acrescentar a denominada “tríade social”: órfão, viúva e estrangeiro.

Expressões que retratam ações violentas contra as vítimas

A fim de salientar a maneira como o Antigo Testamento sublinha a escalada da violência indico, resumidamente, algumas das principais palavras que descrevem a força da violência e a opressão que pesavam sobre os mais vulneráveis:

⁸ GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973. p. 370.

⁹ SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Paulo: Editeo, 2013. p. 34.

¹⁰ GUTIERREZ, 1973, p. 370.

¹¹ SCHWANTES, 2013, p. 38.

¹² GUTIERREZ, 1973, p. 370.

¹³ SCHWANTES, 2013, p. 19.

nagash: significa, fundamentalmente, levantar a caça, forçar bruscamente, impor tributo, oprimir com trabalho, sobrecarregar de trabalho ou, ainda, a opressão desumanizante. Os textos bíblicos sugerem que, quando um povo sofre a opressão, na verdade, está se negando a ele sua dignidade humana e reduzindo-o ao nível animal, ou seja, desumanizando-o. Vive-se dominado por outros ao invés de desfrutar da liberdade que Deus quis para eles como portadores de sua imagem (Gn 1.27-28). A etimologia ugarítica (oprimir com trabalho) pode estar refletida no uso contínuo de *nagash* no êxodo para descrever os capatazes do faraó, que oprimiam cruelmente os israelitas (3.7; 5.6,10,13,14; Zc 9.8). *Os feitores por seu lado, oprimiam-nos dizendo: Terminem a tarefa diária que lhes foi determinada, como quando tinham palha* (Êx 5.13). Há por parte do opressor uma ansiedade para que o produto da exploração chegue logo às suas mãos. O produto da exploração deveria surgir num espaço de tempo cada vez mais rápido, evidenciando tanto o controle do corpo como do tempo. Os textos citados acima sublinham o fato de que o trabalho é uma das áreas onde mais ocorre a opressão. A manipulação de estruturas econômicas como meio de opressão se vê em muitos usos de *nagash*. Trata-se, segundo Tamez¹⁴, de “exploração violenta, sobretudo por meio de trabalhos forçados”. De acordo com Rossi¹⁵, a manipulação das estruturas econômicas como meio de opressão é vista em muitos usos de *nagash*. E, para ele, segundo o livro do Deuteronômio, “a cada sete anos deveria acontecer um ano de libertação para todos os devedores. Quando os ricos não libertavam seus devedores das suas obrigações no ano sabático, faziam-se culpáveis de praticar a opressão (Dt 15,2-3)”.

‘anah: expressa, melhor do que qualquer outra palavra, algo das profundas dimensões psicológicas da experiência de opressão e degradação do ser humano¹⁶, ou, ainda, a humilhação que sentem os oprimidos. Dos 85 casos em que aparece, seu uso maior se faz na raiz intensiva, podendo significar: oprimir, fazer alguém sentir sua dependência, humilhar, angustiar, afligir, estuprar¹⁷ – Gn 34.2; 2Sm 13.12,14; Jz 19.24; Lm 5.11. Trata-se da degradação do ser humano; da apropriação de sua imagem divina; desumaniza-se o ser humano voluntariamente: *Eu vi a degradação do meu povo no Egito; eu ouvi os seus clamores contra os opressores, prestei atenção aos seus sofrimentos* (Êx 3.7); *Não, meu irmão, não me forces pois não se faz isto em Israel. Não cometes esta infâmia. Mas ele não quis dar-lhe ouvidos; subjugou-a e, forçando-a, deitou-se com ela* (2Sm 13.13). Não existe nos relatos bíblicos a afirmação de que o ser humano voluntariamente queira sentir a humilhação, degradação ou a opressão. A opção não é pela dor, e sim pela libertação.¹⁸

‘ashaq: seu primeiro sentido designa oprimir, obter pela força, tomar por extorsão¹⁹ (Is 53.7). O verbo pode designar várias formas de injustiça, entre elas: explo-

¹⁴ TAMEZ, Elza. *A Bíblia dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 20.

¹⁵ ROSSI, 2008, p. 32.

¹⁶ TAMEZ, 1980, p. 19.

¹⁷ REIMER; REIMER, 2018, p. 122.

¹⁸ ROSSI, 2008, p. 32.

¹⁹ REIMER; REIMER, 2018, p. 122.

rações econômicas, sentenças injustas, administrações arbitrárias e medidas violentas, ou, ainda, a injustiça da opressão. Eclesiastes 4.1 ilustra muito bem esse sentido: *Examinei também as opressões que se cometem debaixo do sol. Aí está o choro dos oprimidos, e não há quem os console; ninguém os apoia contra a violência de seus opressores.* As perversões dos opressores são violações que incidem diretamente na vida das vítimas.²⁰ São ações mortais, já que lhes tiram seus meios de subsistência: *O homem malvado que oprime os fracos é como chuva devastadora que deixa sem pão* (Pv 28.3). O objetivo principal do sujeito desse tipo de violência é acumular riquezas, e essas só podem ser acumuladas despojando e causando o empobrecimento do próximo. Outros textos que demonstram a relação entre opressão e pobreza: Sl 146.7; Dt 24.14; Jr 21.12; Ez 22.29; Am 4.1; Mq 2.2; Ml 3.5. Hanks²¹ afirma que “com frequência os contextos bíblicos onde ocorre ‘*ashaq*’ refletem algo de injustiça, força ou violência”. Segundo Ripoli²², o objeto do verbo ‘*ashaq*’ são principalmente os fracos e se apresenta como uma expressão para a opressão do pobre pelo rico equivalente a roubar.

lahats: possui o significado de apertar, acoessar, oprimir ou, ainda, a dor que os oprimidos sentem. Um tipo de opressão que leva a vítima a gritar. Chega um momento em que a intensidade da dor provoca um pranto insuportável. Não se trata de uma angústia psicológica, ao contrário, é uma dor provocada por fatos concretos, por exemplo, os escravos oprimidos brutalmente pelos capatazes do Egito precisavam produzir com urgência o produto exigido e, diante de tamanha violência, a brutalidade se expandia até o mais íntimo de cada um dos escravos, fazendo-os gritar.²³

daka: essa palavra parece ser a raiz mais forte para indicar a violência e suas consequências fatais, podendo significar triturar, pulverizar, ser esmagado, ser moído, ser abatido: *Trituram teu povo, Javé, oprimem a tua herança* (Sl 94.5). Uma clara indicação que o povo está sofrendo as dimensões mais profundas e desumanas da opressão. *Daka* ilustra, portanto, um alto grau de desumanização e de despersonalização.²⁴ Contudo, pode também designar a ação libertadora de Javé: *esmaga o opressor; pulveriza as ações dos grandes* (Jó 34.25). ‘*Anah* e *daka*’ são quase os únicos verbos nos quais Deus também aparece como agente.²⁵

yanah: traz o sentido de explorar, dominar com brutalidade, suprimir e escravizar, isto é, uma opressão escravizante.²⁶ Semanticamente estamos ao redor de experiências de roubo, espoliação e violência mortal. Nos profetas Ezequiel e Sofonias, a opressão aparece através dos atos de príncipes, juízes, profetas e sacerdotes. Toda a classe influente conspira contra os desfavorecidos, oprimindo-os até assassiná-los. O fim principal de seus atos não é simplesmente a demonstração da maldade, mas sim a

²⁰ ROSSI, 2008, p. 32.

²¹ HANKS, 1982, p. 22.

²² RIPOLI, Fernando. *Profecia e crítica social no profeta Jeremias*. São Paulo: Kapenke, 2017. p. 152.

²³ ROSSI, 2008, p. 33.

²⁴ TAMEZ, 1980, p. 48.

²⁵ ROSSI, 2008, p. 33.

²⁶ HANKS, 1982, p. 26.

acumulação de riquezas: *aceita-se o suborno, apoderando-se de bens e joias, matando as pessoas para roubar seus haveres* (Ez 22.12). Quase sempre o verbo ocorre em um contexto que menciona os pobres, imigrantes, viúvas, órfãos etc. como objetos de opressão; e como fracos que são, estão mais suscetíveis aos abusos dos mais fortes.²⁷

ratsats: pode significar quebrantar, pisar, esmagar. Na sua forma intensiva significa “oprimir atrozmente”²⁸ ou, ainda, a brutalidade da opressão: *Porque explorou e deixou em desamparo os pobres e se apropriou de coisas que não havia construído* (Jó 20.19). É uma palavra que ocorre para expressar tanto as injustiças de um país como as injustiças da opressão internacional. “Expressa fortemente as consequências brutais da opressão”²⁹; Reimer e Reimer³⁰ acrescentam: “assassinar” ou “ser injusto ou culpado (2Sm 22.22; Jó 9.29; 10.7,15; Êx 22.8), sendo que o substantivo significa “maldade” com uso de violência (Dt 9.27) ou o “maldoso” (Is 3.11; Hb 1.13).

hamas: o verbo *hamas*³¹ significa “oprimir” “cometer injustiça” ou “cometer maldade” (Jr 22.3; Ez 22.26; Sf 3.4) e o substantivo homônimo indica também para o fenômeno da opressão com uso de violência (cf. Gn 6.11; Êx 23.1). Em Ezequiel 7.13, a cidade está “cheia de violência”. Em Amós 3.10, por exemplo, encontramos a palavra *hamas*/violência ligada ao tema da destruição. Hanks³² e Pons³³ chegam a afirmar que *hamas* é a raiz básica para expressar a violência e observam que o substantivo ocorre 60 vezes, enquanto que o verbo apenas oito vezes. Seria possível afirmar que *hamas* caracterizaria a diminuição dos direitos e dos espaços de vida das pessoas assim como abrangeria toda a gama de comportamento antissocial em franca oposição à prática da justiça e do direito. Mais do que isso e incisivamente, Pons³⁴ afirma que *hamas* pode e deve ser considerado também como traição, traição do outro, uma traição da própria razão de ser, isto é, *hamas* seria o mal social por excelência. A literatura profética, a sapiencial, os textos narrativos e os legislativos, todos eles empregam *hamas*. E, além disso, podemos perceber os “receptores” ou “vítimas” do *hamas*, entre eles, Israel como nação, o povo diante do rei ou dos líderes, um grupo diante da opressão dos outros, os pobres, o justo e o inocente, o estrangeiro, o órfão e a viúva. A mesma *hendíades hamas wasod* (violência e rapina/destruição) reaparece em Jeremias 6.7, Ezequiel 45.9, Hebreus 1.3; 2.17 associado à opressão violenta. Amós as encontrou na Samaria e Jeremias em Jerusalém. Sicre³⁵ nos informa que os campos semânticos de *hamas* podem ser reduzidos a três grupos, ou seja, a violência, a exploração e o desprezo para com a palavra, e que, por sua vez, a violência poderia ser subdividida em quatro componentes: a guerra, a destruição da natureza, a violência sexual e a violência social. A literatura profética frequentemente usa *sod* como um

²⁷ Veja em ROSSI, 2008; HANKS, 1982.

²⁸ TAMEZ, 1980, p. 57.

²⁹ HANKS, 1982, p. 32.

³⁰ REIMER; REIMER, 2018, p. 122.

³¹ REIMER; REIMER, 2018, p. 122.

³² HANKS, 1982, p. 129-130.

³³ PONS, 1981, p. 28.

³⁴ PONS, 1981, p. 29.

³⁵ SICRE, José L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 151.

sinônimo para *hamas*, salientando que a possível diferença entre eles é a de que *sod* salientaria um fazer ativo e *hamas*, por sua vez, a consequência da ação. A prática do *hamas* seria, portanto, a própria negação de Deus.

baqah: é usado para dividir lenha ao meio (Gn 22.3), mas também se aplica em relação à violência contra mulheres grávidas (Am 1.13), podendo ser traduzido por “partir ao meio”.

besa: especialmente comum em Jeremias (6.13; 8.10; 22.17; 51.13), é costumeiramente traduzida como “ganho injusto”, “lucro” ou “enriquecimento ilícito”³⁶. Dreher³⁷ afirma que “o substantivo é normalmente traduzido por lucro ilícito. Em alguns casos pode assumir o sentido de ‘ganância, avaréza’. Na esmagadora maioria dos casos, porém, o seu significado é eminentemente pejorativo, estando relacionado a outras palavras que designam ‘suborno, opressão, exploração’”. Os opressores são acusados de ter seus olhos sobre o que poderiam ganhar ou perseguir o lucro excluindo qualquer tipo de consideração moral: “seus olhos repousam sobre o nada, mas em seu próprio lucro/tributo” (22.17). Em Ezequiel 22.13 é usado para Jerusalém e ligado com o sangue que ela derramou, e em Ezequiel 22.27 o termo define o motivo dos oficiais (*sarim*) se comportarem como lobos a fim de arrecadarem lucro/tributo. É interessante salientar que o retrato do homem justo em Isaías 33.15 inclui a frase: “evitar o lucro derivado da opressão” (*besa maasaqqot*). O termo também é muito utilizado para se referir a alguém que pratica a extorsão a fim de retirar sua parte dos lucros de um negócio ilegítimo (Gn 37.26; Êx 18.21; Jó 22.3; Is 56.11; Jr 8.10; 22.17).

A violência pode ser considerada como a rainha das produtoras de vítimas. Seu rastro deixa uma ação devastadora por onde passa. Se nos textos bíblicos podemos constatar os muitos tipos de violência e de opressão que atingiam o povo de Deus, olhares direcionados para o nosso próprio tempo confirmarão que jamais o conjunto dos seres humanos foi tão ameaçado em sua sobrevivência. Vivemos numa época marcada acentuadamente pela lógica da exclusão. E cada vez mais ao grupo de excluídos vai sendo incorporada uma multidão de incapacitados. Vivemos, por exemplo, em um sistema econômico que não apresenta lugar para todos. Uma exclusão cada vez mais sofrida por seres conscientes de que não nasceram para se tornar miseráveis, famintos, enfim vítimas de um sistema violento. E assim, acabam por ingressar numa crise histórico-existencial-teológica, ou seja, excluídos completamente de uma sociedade que os rejeita e que não funciona mais, mas fora da qual não há salvação.

Considerações finais

A riqueza do vocabulário hebraico ao trazer à luz as múltiplas possibilidades de vítimas e as ações violentas que recaíam sobre elas impressiona. São pessoas e/ou grupos de pessoas destinados à periferia da vida. A existências deles é eclipsada por

³⁶ RIPOLI, 2017, p. 151.

³⁷ DREHER, Carlos A. O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão. *Revista Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 11, p. 48-68, 1986. p. 53.

aqueles que possuindo poder, criam periferias e, para lá, exilam todas as vítimas. Vítimas da violência que se apresentam como seres “sobrantes” e que não possuem mais lugar na sociedade. Na periferia, tomados pela dor da violência imposta, elas clamam.

Por isso a literatura bíblica não pode ser reduzida à violência. Na literatura profética, por exemplo, encontramos visões da sociedade sem as marcas da injustiça. *Pois não haverá mais tirano, e aquele que zombava de todos desaparecerá. E todos os que tramam o mal serão eliminados: os que acusam alguém no processo, os que no tribunal fazem armadilha para o juiz e, por um nada, reprimem o justo* (Is 29.20-21). Jeremias elogia o rei Josias porque ele fez *justiça e direito e julgou a causa dos pobres e necessitados* (Jr 22.15-16). Em vez de explorar o pobre, Josias usou seu poder para protegê-los de serem explorados por outras pessoas poderosas. A noção do rei justo se torna uma visão do futuro em Is 11.1-9: *com justiça ele julgará os pobres* – significando que ele lhes dará seus direitos quando eles apelarem a ele. Toda essa ganância implacável terá um fim: *porque a terra estará cheia do conhecimento do Senhor. Pois conhecer a Deus é fazer justiça e dar aos pobres seus direitos* (Jr 22.16).

E, mais tarde, encontraremos Jesus frequentemente criticando as injustiças perpetradas contra os pobres pela elite rica preocupada com sua própria segurança e desejo de lucro. Ele repreende aqueles que exploram os recursos das viúvas (Mc 12.38-40; Lc 3.10-14; Is 10.1-2; Zc 7.10; Mt 3.5) e condena os líderes religiosos que roubam o povo (Mc 11.15-17; cf. Jr 7.8-11). Da mesma forma, ele expressa indignação com aqueles que ignoram suas obrigações com aqueles que precisam (Mc 3.1-6; 7.9-13; Lc 11.37-42; 14.1-6; cf. Lc 16.4,19-31). Na mesma tradição dos profetas, ele critica tanto aqueles que estão ansiosos demais com suas riquezas (Mc 4.18-19; Mt 6.24,27,33) como aqueles que confiam demais em sua segurança financeira (Lc 6.24; 12.13-21). Em uma das parábolas de Jesus, o homem rico vai para o inferno por ignorar o pobre mendigo em seu portão (Lc 16.19-31). Ele *não escutou a Moisés e aos profetas* (Lc 16.31). E as palavras de Tiago contra os ricos poderiam ter saído diretamente dos profetas (Tg 5.1-6).

A conclusão parece óbvia, ou seja, o Antigo Testamento – assim como o Novo Testamento – condena absolutamente a violência (cf. Sl 11.5; Is 53.9b; Pv 3.31).

Referências

- DREHER, Carlos A. O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão. *Revista Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 11, p. 48-68, 1986.
- EPZTEIN, L. *A justiça social no antigo oriente Próximo e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- FALES, F. *Guerre et Paix em Assyrie*. Paris: Du Cerf, 2010.
- GELIN, A. *Los pobres de Yahvé*. Barcelona: Sígueme, 1965.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- HANKS, Tomás. *Opressão, pobreza y liberación: reflexiones bíblicas*. Costa Rica: CELEP, 1982.
- REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni R. A maldade dos homens se multiplicou sobre a terra: sobre o fenômeno da violência na Bíblia. *Revista Pistis & Práxis*, v. 10, n. 1, p. 117-145, jan./abr. 2018.
- PALMA, M. de Lurdes. *Poder e Imagem: a idealização do rei na historiografia assíria: de Samsi-Adad I a Tiglat-pileser I*. Cascais: Patrimonia, 2001.

- PONS, Jacques. *L'Opression dans L'Ancien Testament*. Paris: Letouze et Ané, 1981.
- RIPOLI, Fernando. *Profecia e crítica social no profeta Jeremias*. São Paulo: Kapenke, 2017.
- RIVAS, Pedro J. *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. *Cultura militar e de violência no mundo antigo*. São Paulo: Anna-blume, 2008.
- SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. São Paulo: Editeo, 2013.
- SICRE, J. L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- TAMEZ, Elza. *A Bíblia dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- VERKINDÉRE, Gérard. *A justiça no Antigo Testamento*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2004.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3579>

CRUCIFICAÇÃO E ABUSO SEXUAL¹

Crucifixion and sexual abuse

David Tombs²

Resumo: Este artigo recorre à hermenêutica da libertação latino-americana para ler as narrativas dos evangelhos sobre a crucificação à luz dos relatos de tortura na América Latina. As práticas de tortura empregadas por regimes autoritários da América Latina nos anos 1970 e 1980 mostram como a tortura foi usada para o terror de Estado. Relatos sobre essa época também confirmam a frequência da violência sexual em práticas de tortura. Aplicando essa perspectiva a uma leitura das narrativas dos evangelhos, o artigo sustenta que os romanos também usaram a crucificação como terror de Estado. As crucificações romanas eram punições públicas para intimidar e controlar escravos e povos sujeitados. Além disso, para reforçar a mensagem de terror, as crucificações incluíam humilhação sexual para degradar e rebaixar suas vítimas. O artigo sustenta que o desnudamento e a exibição de Jesus nu registrados nos evangelhos constituíram uma forma de humilhação sexual e deveriam ser chamados de abuso sexual. Ele também pergunta se outros abusos sexuais poderiam ter ocorrido no pretório. Conclui que a possibilidade de outros abusos é uma questão importante a ser considerada, mesmo que não possa ser respondida com certeza.

Palavras-chave: Jesus. Crucificação. Abuso sexual. Tortura. Terror de Estado.

Abstract: This article resorts to the hermeneutics of Latin American liberation to read the narratives of the Gospels about crucifixion in the light of reports of torture in Latin America. The torture practices employed by authoritarian regimes in Latin America in the 1970s and 1980s show how torture was used for state terror. Reports from this period also confirm the frequency of sexual violence in torture practices. Applying this perspective to a reading of Gospel narratives, the article maintains that the Romans also used crucifixion as state terror. The Roman crucifixions were public punishments for intimidating and controlling slaves and subjected peoples. In addition, to reinforce the message of terror, the crucifixions included sexual humiliation to degrade and demean their victims. The article maintains that the stripping and display of the naked Jesus

¹ O artigo foi recebido em 06 de fevereiro de 2019 e aprovado em 23 de abril de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia. Professor de Teologia e Assuntos Públicos na Universidade de Otago em Dunedin, Nova Zelândia. Contato: david.tombs@otago.ac.nz

recorded in the Gospels constituted a form of sexual humiliation and should be called sexual abuse. It also asks if other sexual abuse could have occurred in the praetorium. It concludes that the possibility of further abuse is an important question to consider, even if it cannot be answered with certainty.

Keywords: Jesus. Crucifixion. Sexual abuse. Torture. State terror.

Introdução

A Bíblia sempre é lida tendo-se um contexto em mente.³ Fazem-se suposições sobre o contexto social original do texto e elas são, na maioria das vezes, derivadas – conscientemente ou de outra forma – do contexto social presente do leitor ou leitora ou do crítico ou crítica. Em décadas recentes, o valor positivo do reconhecimento dessas conexões tem sido defendido por teologias contextuais na América Latina e em outros lugares. Embora alguns críticos e críticas tenham alertado, com razão, contra a tentação de equiparar superficialmente contextos sociais contemporâneos e o mundo bíblico, as pessoas comprometidas com uma abordagem contextual têm sustentado que, quando usado apropriadamente, um engajamento sério com contextos sociais contemporâneos pode oferecer percepções do contexto bíblico e, conseqüentemente, de aspectos negligenciados do texto bíblico.⁴

Uma área em que, creio eu, semelhanças compartilhadas entre contextos do passado e do presente podem ser investigadas com o maior proveito é a arena política do terror de Estado e do uso de tortura para essa finalidade. Os regimes militares da América Latina usaram o terror de Estado nos anos 1970 e 1980 para criar medo e promover o fatalismo em toda a sociedade. Uma compreensão disso proporciona um contexto para reconhecer as crucificações romanas como instrumentos de terror de Estado. Além disso, as práticas de tortura na América Latina implicaram tentativas deliberadas de envergonhar as vítimas e minar seu senso de dignidade. Tortura física e agressões foram muitas vezes combinadas com humilhação psicológica na tentativa

³ Este artigo é uma versão resumida de um texto publicado pela primeira vez em inglês: TOMBS, David. Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse. *Union Seminary Quarterly Review*, v. 53, p. 89-109, 1999. O argumento central foi apresentado pela primeira vez sob o título “Biblical Interpretation in Latin America: Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse” na Seção de Hermenêutica Bíblica da Conferência Internacional da Sociedade de Literatura Bíblica, em 20 de julho de 1998, em Cracóvia, Polônia. Esta versão mais breve é oferecida como parte do projeto da Universidade de Otago sobre o reconhecimento de Jesus como vítima de abuso sexual, intitulado “Quando foi que te vimos nu?”. Uma versão mais longa, incluindo uma reflexão de Fernando Segovia, está disponível em espanhol: TOMBS, David. *Crucifixión, terrorismo de Estado y abuso sexual: texto y contexto*. Dunedin: Centro de Teología y Asuntos Públicos, Universidad de Otago, 2018. Sobre as reações de sobreviventes ao argumento central, cf. FIGUEROA ALVEAR, Rocío; TOMBS, David. *Reconociendo a Jesús como víctima de abuso sexual: respuestas de sobrevivientes del Sodalicio en el Perú*. Dunedin: Centro de Teología y Asuntos Públicos, Universidad de Otago, 2019. – Tradução do original inglês por Luís Marcos Sander.

⁴ Um dos desenvolvimentos mais sofisticados e abrangentes de uma hermenêutica contextual é BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. A abordagem de Boff reconhece tanto semelhanças como diferenças entre o contexto latino-americano atual e o mundo da Bíblia.

de pôr fim à vontade da vítima de resistir ou até mesmo de viver. Agressões sexuais e humilhação sexual são uma forma particularmente eficaz de fazer isso e constituem um lugar-comum em práticas de tortura no passado e no presente.

Este artigo sustenta que práticas de tortura podem proporcionar uma compreensão mais profunda da crucificação romana como forma de terror de Estado que incluía o abuso sexual. A análise proposta abaixo recorre a relatos da América Latina, mas uma leitura semelhante poderia ser oferecida dando-se atenção à tortura em muitos outros contextos, incluindo a tortura e o abuso de prisioneiros em Abu Ghraib.⁵

Levantar a questão do abuso sexual em relação a Jesus poderia parecer, inicialmente, algo inapropriado. Entretanto, os relatos dos evangelhos indicam um nível surpreendente de humilhação sexual pública no tratamento dispensado a Jesus, e até mesmo isso talvez não revele todo o horror da tortura sofrida por Jesus antes de sua morte. Embora isso possa parecer uma sugestão perturbadora à primeira vista, em uma esfera teológica, um Deus que se identificou com as vítimas de abuso sexual pode ser reconhecido como um desafio positivo para a compreensão e resposta cristã contemporânea. Em uma esfera pastoral, ela poderia ajudar a sensibilizar as pessoas para a experiência daquelas que sofreram abuso sexual e, em alguns casos, poderia até se tornar um elemento de cura para as próprias vítimas.

Crucificação e terror de Estado

Golpes militares ocorridos nas décadas de 1960 e 1970 instalaram regimes militares no Brasil (1964-1985) e em todo o Cone Sul da América Latina (Chile, 1973-1989; Uruguai, 1973-1985; e Argentina, 1976-1983). Durante esses anos, abusos dos direitos humanos sancionados pelo Estado, incluindo tortura, assassinatos e desaparecimentos, eram lugar-comum. De igual maneira, nos anos 1980, os governos autoritários da Guatemala e de El Salvador estiveram envolvidos em algumas das mais brutais campanhas de repressão que a região conheceu. A transição para a democracia no Brasil e nos países do Cone Sul e os tratados de paz em El Salvador (1992) e na Guatemala (1995) motivaram investigações oficiais de abusos dos direitos humanos durante a repressão. Os relatórios publicados sobre esses países oferecem uma documentação detalhada e constituem uma leitura horrível sobre os anos de terror suportados pelas populações civis.⁶

⁵ Sobre o terror de Estado e abusos sexuais ocorridos na tortura na América Latina nos anos 1970 e 1980, cf. TOMBS, 2018. Sobre a leitura da crucificação à luz da tortura ocorrida em Abu Ghraib, cf. TOMBS, David. *Prisoner Abuse: From Abu Ghraib to the Passion of the Christ*. In: HOGAN, Linda; LEHRKE, Dylan (ed.). *Religions and the Politics of Peace and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton Theological Monograph Series, 2009. p. 179-205.

⁶ Eles incluem os seguintes: ARCHDIOCESE OF SÃO PAULO. *Torture in Brazil: A Report by the Archdiocese of São Paulo*. New York: Vintage, 1986; NATIONAL COMMISSION ON DISAPPEARED PEOPLE. *Nunca Más: A Report by Argentina's National Commission on Disappeared People*. Boston and London: Faber and Faber, 1986; NATIONAL COMMISSION ON TRUTH AND RECONCILIATION. *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*. Notre Dame, IN: Centre for

Qualquer compreensão da dinâmica política e social dos países durante essa época precisa abordar o uso disseminado do terror de Estado para apoiar e impor o poder ilegítimo dos regimes militares. O terror foi um meio eficaz na imposição do autoritarismo brutal por meio de uma cultura do medo.⁷ O medo “persuade” as pessoas de que é melhor suportar injustiças de modo fatalista do que resistir a elas. A prisão e tortura de “pessoas suspeitas” pela polícia e pelos militares na América Latina não podem ser explicadas adequadamente em termos da ameaça que essas pessoas poderiam ter representado ou pela necessidade de extrair informações delas. Deveriam, isto sim, ser entendidas como ações que pretendiam paralisar a disposição de uma sociedade à resistência. Além de visar às próprias vítimas, os desaparecimentos, as torturas e execuções tinham a intenção de aterrorizar um público.

De modo semelhante, a crucificação romana era mais do que a punição de um indivíduo. No mundo da Antiguidade, as crucificações eram instrumentos dentro de políticas de terror de Estado dirigidos a uma população mais ampla.⁸ Como atos de terror contra pessoas potencialmente rebeldes, os romanos usaram as crucificações principalmente contra escravos e outros povos sujeitados que poderiam contestar a autoridade romana.⁹ Uma das mais claras ilustrações do uso da crucificação para inspirar terror é dada pela descrição de Josefo a respeito do tratamento de quem tentou fugir de Jerusalém durante o cerco promovido por Tito em 70 d.C.:

A necessidade e o temor do suplício os [sc. os judeus] obrigavam a se defender quando eram descobertos e atacados; e como não podiam esperar misericórdia, depois de se terem defendido, não a pediam também, e eram assim crucificados à vista dos que estavam na cidade. Tito achava que havia naquilo muita crueldade, pois não se passava um dia sem que não se apanhassem pelo menos uns 500 e, às vezes, mais; ele não via, porém, possibilidade de fazer voltar, àqueles que haviam sido aprisionados; [...] ele esperava que a vista de um espetáculo tão terrível poderia impressionar os judeus da cidade, pelo temor de serem tratados do mesmo modo, pois o ódio e a raiva de que os soldados romanos

Civil and Human Rights, Notre Dame Law School, 1993; TRUTH COMMISSION FOR EL SALVADOR. *From Madness to Hope: The Twelve Years War in El Salvador: Report of the Truth Commission, 1992-1993*. New York: United Nations, 1993.

⁷ Cf. a coletânea de ensaios que exploram essa questão a partir de diferentes disciplinas: CORRADI, Juan E. et al. (ed.). *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America*. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press, 1992. Sobre o uso de tortura para a promoção do terror, cf. SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

⁸ Uma breve história da crucificação se encontra na clássica obra de Hengel: HENGEL, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Cross*. Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1977 [o original em alemão é de 1976].

⁹ A crucificação raramente era usada contra cidadãos romanos, e mesmo essas ocasiões infrequentes se destinavam a punir integrantes das classes baixas e não da aristocracia. Sobre o uso da crucificação pelos romanos cf. HENGEL, 1977. Exposições mais recentes são as seguintes: BROWN, Raymond E. *Death of the Messiah*. New York: Doubleday, 1994. p. 945-952 e bibliografia exaustiva às p. 885-887; MOORE, Stephen D. *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*. New York: Routledge, 1996; e SLOYAN, Gerard S. *The Crucifixion of Jesus: History, Myth, Faith*. Minneapolis: Fortress, 1995.

estavam possuídos, faziam sofrer àqueles míseros, antes de morrer, tudo o que se pode esperar da insolência de soldados. Não eram suficientes as cruzes, e havia já falta de lugar para tantos instrumentos de suplício (*War* V. 446-52)¹⁰.

A eficácia e segurança das tropas romanas na Palestina se baseavam, em última análise, nas legiões que estavam na Síria e – se necessário – em outras partes do Império. A força relativamente pequena na Palestina tinha condições de manter a ordem porque tinha o apoio da garantia de represálias severas se irrompesse uma rebelião grave. A combinação de presença moderada e ameaça maciça geralmente era suficiente para preservar a chamada “paz” da *pax Romana*.

As crucificações em massa com as quais os romanos reagem a incidentes de grande porte transmitiam a mensagem de retaliação temível com uma clareza aterradora. Josefo descreve como, no ano 4 d.C., Varo (governador da Síria) reagiu ao levante causado pelo governo inepto de Arquelau, filho de Herodes, com a crucificação de dois mil “cabeças” dos distúrbios (*War* II. 69-79 [75]). A revolta por ocasião do censo quando Quirino era governador da Síria (6-7 d.C.) e Pocônio, procurador da Judeia (6-9 d.C.) também se deparou com amplas represálias (*War* II. 117-18, 167; *Ant.* 17.354-55, 18.1-10, 26-27). Josefo também registra que, quando Cumano (procurador da Judeia de 48 a 52 d.C.) fez uma série de prisioneiros envolvidos em uma disputa, Quadrado (governador da Síria) ordenou que todos fossem crucificados (*War* II. 241). De maneira semelhante, quando Félix (procurador da Judeia de 52 a 60 d.C.) se pôs a eliminar o banditismo do país, o número dos crucificados “era grande demais para ser contado” (*War* II. 253). Josefo também registra como, no crescendo que levou à revolta de 66 d.C., Floro (procurador de 64 a 66 d.C.) invadiu o tesouro do templo e depois – por causa dos distúrbios subsequentes – flagelou e crucificou homens, mulheres e crianças até que o número de mortos chegou a 3.600 (*War* II. 305-08).

As crucificações individuais deveriam ser entendidas dentro desse contexto político. Mesmo que uma só vítima fosse crucificada, a execução era mais significativa do que a punição de uma vítima individual. A crucificação era uma forma importante pela qual as consequências horrendas da rebelião podiam ser tornadas visíveis diante do público. As crucificações individuais serviam para lembrar as pessoas das crucificações em massa e outras retaliações que os romanos estavam mais do que dispostos a usar se seu poder fosse contestado.

Há poucas descrições detalhadas de como a crucificação ocorria – os evangelhos fornecem a descrição mais completa da literatura da Antiguidade –, mas o quadro que surge se encaixa muito bem no perfil de tortura pública de Estado.¹¹ A vítima era amarrada ou pregada a uma cruz de madeira para maximizar sua humilhação pública: um

¹⁰ No original foi usada a seguinte versão em inglês: JOSEPHUS. *The Jewish War*. [1959]. Trad. G. A. Williamson. Ed. rev. Harmondsworth: Penguin Books, 1970. (Citação em português extraída de JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus: De Abraão à queda de Jerusalém*. Trad. Vicente Pedroso. Disponível em: <<https://rl.art.br/arquivos/6131770.pdf>>).

¹¹ A análise de como a crucificação era usada no mundo da Antiguidade é complicada pela relação estreita existente entre crucificação, empalçamento e pendura de corpos (o que poderia ser feito antes ou depois da

contraste entre a vergonha da vítima e o poderio do Império. Os romanos exibiam a vítima na beira de uma estrada ou em um lugar público semelhante. A crucificação era uma provação demorada, que podia durar muitos dias, uma agressão prolongada à dignidade do espírito humano bem como ao corpo físico.¹² A vergonha para os judeus era intensificada ainda pela crença de que “quem for pendurado no madeiro é maldito” (Dt 21.23), uma maldição a que Paulo se refere em relação à crucificação de Jesus em Gl 3.13.

Crucificação e abuso sexual

Testemunhos de tortura do Brasil, da Argentina, do Chile, da América Central e de outros lugares relatam consistentemente o desnudamento e abuso sexual como parte da tortura.¹³ No Brasil, a tortura com choques elétricos invariavelmente incluía choques nos órgãos genitais.¹⁴ O mesmo foco nos órgãos genitais se mostrou na Argentina. O instrumento preferencial para infligir choques elétricos na Argentina, *la picana* (um pequeno bastão eletrificado), é em si mesmo altamente sugestivo do elemento sexual nessa tortura.¹⁵ Seu uso no estupro e abuso sexual de mulheres foi bem documentado e ao menos duas vítimas argentinas do sexo masculino também testemunham como esse abuso acabava levando ao estupro anal.¹⁶

Para uma leitura da crucificação, dois elementos dessas práticas de tortura merecem atenção especial. Em primeiro lugar, a agressão e humilhação sexual eram práticas-padrão nas práticas de tortura de Estado, e o abuso sexual era padrão, e não

morte). Gálatas 3.13; Atos 5.30; 10.39 mostram que os autores do Novo Testamento podem transitar facilmente entre a crucificação e a pendura em uma árvore.

¹² É provável que, durante a crucificação, todo o controle sobre muitas funções corporais fosse perdido. O seguinte relato de tortura com choque elétrico na Argentina feito por Néelson Eduardo Dean sugere quão humilhantes devem ter sido as consequências disso: “Durante a aplicação da eletricidade, a gente perdia todo o controle sobre os próprios sentidos, e essa tortura fazia com que se vomitasse permanentemente, se defecasse constantemente etc.” (NATIONAL COMMISSION ON DISAPPEARED PEOPLE, 1986, p. 39).

¹³ Exemplos adicionais se encontram em TOMBS, 2018.

¹⁴ “[...] foi conduzido às dependências do DOI-CODI, onde foi torturado nu, após tomar um banho pendurado no pau-de-arara, onde recebeu choques elétricos, através de um magneto, em seus órgãos genitais e por todo o corpo” (José Milton Ferreira de Almeida) (ARCHDIOCESE OF SÃO PAULO, 1986, p. 17; versão em português extraída de <http://www.janduarte.com.br/textos/brasil/brasil_nunca_mais.pdf>).

¹⁵ Sobre o uso sexualizado da *picana* e outros aspectos sexuais presentes na tortura praticada na Argentina, cf. GRAZIANO, Francisco. *Divine Violence: Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine ‘Dirty War’*. Boulder; Oxford: Westviews, 1992. especialmente p. 153-158.

¹⁶ O estupro de mulheres durante a tortura foi bem documentado, mas casos relatados do estupro de homens são menos frequentes. É difícil determinar a frequência com que prisioneiros do sexo masculino foram sujeitados a alguma forma de estupro. Está claro, entretanto, que o estupro às vezes foi usado para torturar homens bem como mulheres. O Dr. Liwsky, cujo extenso testemunho abre o relatório *Nunca más*, descreve detalhadamente o tratamento a que foi submetido: “Otro día me llevaron y, a pesar del tamaño de los testículos, me acostaron una vez más boca abajo. Me ataron y, sin apuro, desgarrando conscientemente, me violaron introduciendome en el ano un objeto metálico. Después me aplicaron electricidad por medio de ese objeto, introducido como estaba. No sé describir la sensación de cómo se me quemaba todo por dentro” (versão em espanhol extraída de <<http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/articulo/nuncamas/nmas1c01.htm>>).

incomum ou excepcional. Em segundo lugar, a consciência da humilhação sexual de uma vítima entre o público mais amplo era, muitas vezes, uma parte importante dessa humilhação.

Diante desse pano de fundo, a crucificação de Jesus pode ser vista levando em conta uma pergunta perturbadora: até que ponto a tortura e crucificação de Jesus envolveram alguma forma de abuso sexual? Os testemunhos da América Latina do século XX criam suspeitas hermenêuticas que merecem um exame cuidadoso dos evangelhos para ver se há qualquer indício ou prova de que esse foi o caso.

Para explorar melhor essa questão, é útil distinguir entre abuso sexual que envolve apenas humilhação sexual (como nudez forçada, deboche sexual e insultos sexuais) e abuso sexual que inclui agressão sexual (que envolve contato sexual forçado e se estende desde molestamento até penetração, ferimento ou mutilação). Sustentarei que os evangelhos indicam claramente que a humilhação sexual foi um traço proeminente no tratamento de Jesus e que a humilhação sexual foi um aspecto importante da crucificação. Se esse é o caso, a possibilidade de agressões sexuais contra Jesus também precisará ser considerada. Na ausência de indícios ou provas claras para decidir isso de uma maneira ou de outra, sugerirei que o que se mostrou tão comum em práticas recentes de tortura não pode ser inteiramente excluído no tratamento dispensado a Jesus.

A crucificação no mundo da Antiguidade parece ter sido portadora de um elemento fortemente sexual e deveria ser entendida como uma forma de abuso sexual que envolvia humilhação sexual e, em alguns casos, agressão sexual. Ela pretendia ser mais do que a terminação da vida; antes da morte efetiva, procurava reduzir a vítima a algo menos do que humana aos olhos da sociedade. As vítimas eram crucificadas nuas, no que equivalia a uma forma ritualizada de humilhação sexual pública. Em uma sociedade patriarcal, em que os homens competiam entre si para exibir virilidade em termos de poder sexual sobre outros, a exibição pública da vítima nua pelos “vitoriosos” na frente de espectadores e passantes levava a mensagem de dominação sexual. A cruz apresentava a vítima para exibição como alguém que tinha sido – ao menos metaforicamente – emasculado.¹⁷ Dependendo da posição em que a vítima era crucificada, a exibição dos órgãos genitais podia ser especialmente enfatizada. Tanto Josefo como o historiador romano Sêneca, o Jovem atestam o entusiasmo dos romanos com a experimentação de posições de crucificação diferentes.¹⁸ Além disso, a

¹⁷ 1 Samuel sugere que a emasculação e agressão sexual também eram práticas reconhecidas em um período anterior da história de Israel. Sobre a emasculação, cf. 1 Samuel 18.27: [...] *dispôs-se Davi e partir com seus homens, e feriram dentre os filisteus 200 homens; trouxe seus prepúcios e os entregou todos ao rei, para que lhe fosse genro*. Sobre o medo de agressão sexual, cf. 1 Samuel 31.4: *Então, disse Saul ao seu escudeiro: Arranca tua espada e atravessa-me com ela, para que, porventura, não venham estes incircuncisos, e me traspassem, e escarneçam de mim*. Agradeço a John Jarick por chamar minha atenção para essas passagens.

¹⁸ Quanto a Josefo, cf. *War V*, 452 (v. supra); Sêneca, *Consolação a Mária*, 20.3: “Vejo nos tiranos cruces de mais de uma espécie, variadas em sua fantasia: um suspende suas vítimas de cabeça para baixo; o outro atravessa o corpo com uma estaca que vai do tronco à boca, outro lhes estende os braços a uma forca [...]” (versão em português extraída de <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v10n1/1415-4714-rlpf-10-1-0156.pdf>>).

descrição de Sêneca sugere que a violência sexual contra a vítima era, às vezes, levada ao mais brutal extremo, com cruces que empalavam os órgãos genitais da vítima. Essa prática talvez nunca tenha ocorrido na Palestina – e não há indícios ou provas de que tenha acontecido com Jesus –, mas, ao menos, ela sugere o contexto altamente sexualizado de violência em que as crucificações romanas às vezes ocorriam.

O elemento sexual das práticas romanas fazia parte de sua mensagem de terror. Qualquer pessoa que se opusesse aos romanos não só perderia sua vida, mas também seria despojada de toda honra pessoal e dignidade humana. Por isso não é surpreendente que os próprios evangelhos indiquem que havia um nível elevado de humilhação sexual na forma como Jesus foi açoitado, insultado e então crucificado. A partir de indícios do mundo da Antiguidade, parece que açoitamento a vítima em público enquanto ela estava nua era rotina. Marcos, Mateus e João sugerem, todos, que esse também foi o caso do açoitamento de Jesus.¹⁹ De igual maneira, como se observou acima, a crucificação geralmente ocorria enquanto a vítima estava nua, e há poucas razões para crer que Jesus ou outros judeus tivessem sido uma exceção a isso.²⁰ Se a finalidade fosse humilhar a vítima, a nudez completa teria sido particularmente vergonhosa no contexto judaico.²¹ Além disso, antes da crucificação Jesus foi entregue a uma corte de

¹⁹ Embora Marcos 15.15; Mateus 27.26 e João 19.1 não sejam explícitos nesse tocante (e Lucas não mencione um açoitamento), a sequência de acontecimentos descritos por eles sugere isso fortemente. Marcos e Mateus (que situam o açoitamento no final do julgamento) e João (que o situa no meio) relatam que imediatamente após o açoitamento Jesus foi entregue aos soldados romanos para ser escarnejado. Todos os três apresentam o primeiro ato de zombaria como o fato de os soldados terem vestido Jesus de púrpura e com uma coroa de espinhos (Mc 15.17), manto de púrpura (Jo 19.2) ou manto escarlate (Mt 27.28). Não há menção da necessidade de despi-lo antes de fazer isso. Em contraposição a isso, tanto Marcos 15.20 como Mateus 27.31 mencionam explicitamente que, após o escarnejamento, despiram-lhe a púrpura ou o manto e recolocaram suas roupas nele para a procissão até Gólgota. Brown observa que o costume usual fora da Palestina era que o condenado desfilasse nu para a execução, mas as exceções a essa prática na Palestina podem ter sido uma concessão aos escrúpulos judeus quanto à nudez em público (cf. BROWN, 1994, p. 870). É possível que essa sensibilidade fosse especialmente alta dentro dos limites da cidade santa.

²⁰ Isso fica mais claro em João 19.23-24, que relata que, depois de colocar Jesus sobre a cruz, os soldados tomaram suas vestes para dividi-las entre si, e elas incluíam sua túnica, sobre a qual lançaram sortes para não rasgá-la. Os evangelhos sinóticos (Mc 15.24; Mt 27.35 e Lc 23.34) são um pouco mais vagos e simplesmente fazem referência à divisão de suas roupas por sorteio. Em uma avaliação cuidadosa dos indícios, Raymond Brown apoia cautelosamente a probabilidade de nudez completa. Embora Brown relate que os evangelistas não são específicos quanto à questão e poderiam não ter certeza quanto a ela, ele propõe três razões que apoiariam a opinião de que Jesus estava completamente nu (BROWN, 1994, p. 952-953).

²¹ Sobre a humilhação deliberada de inimigos por meio da exposição dos órgãos genitais, cf. 2 Samuel 10.4-5, que descreve como os enviados de Davi foram pegos por Hanun e mandados de volta com sua barba rapada pela metade e suas roupas “cortadas pela metade até as nádegas”. A sensibilidade judaica para com exposições insultuosas do corpo também se mostra em um desastre que ocorreu durante a época em que Cunamo era governador (48-52 d.C.). Josefo relata que um soldado de guarda na colunata do templo durante a Festa dos Pães Ázimos levantou sua túnica, curvou-se indecentemente e se expôs às multidões mais abaixo enquanto produzia ruídos indecentes (*War* II. 223-27). Temendo um tumulto na comição que se seguiu, Cumano enviou uma infantaria pesada, mas isso desencadeou uma reação de pânico, e Josefo afirma que 30 mil pessoas foram esmagadas ao tentarem escapar.

soldados romanos para ser mais humilhado (Mc 15.16-20; Mt 27.28-31; Jo 19.1-5).²² Todos os evangelhos exceto Lucas relatam que os soldados romanos zombaram de Jesus colocando uma coroa de espinhos em sua cabeça (Mc 15.17; Mt 27.29; Jo 19.2) e o vestindo de púrpura (Mc 15.17; Jo 19.2) ou com um manto escarlate (Mt 27.28).²³ Os textos também mencionam que os soldados cuspiram em Jesus (Mc 15.19; Mt 27.30), bateram nele com um caniço (Mc 15.19; Mt 27.30) e zombaram dele com insultos verbais (chamando-o de rei: Mc 15.18; Mt 27.29; Jo 19.3) e uma homenagem simbólica (ajoelhando-se diante dele: Mc 15.19; Mt 27.29; Jo 19.2).²⁴

Com base no que os próprios textos dos evangelhos indicam, o elemento sexual no abuso é inevitável. Um homem adulto foi despido para o açoitamento, depois vestido de um modo insultuoso para que uma multidão de soldados pudesse zombar dele, bater e cuspir nele antes de ser despido de novo (ao menos em Mc 15.20 e Mt 27.31) e vestido de novo para passar pela cidade – já fraco demais para carregar sua própria cruz – só para ser despido mais uma vez (uma terceira vez) e exibido para morrer nu a uma multidão que escarnecia dele. Quando a apresentação textual é formulada assim, o elemento sexual do abuso fica claro: a afirmação só é controvérsica na medida em que parece surpreendente em vista das apresentações usuais.²⁵ O elemento sexual da tortura é minimizado em representações artísticas da crucificação que mostram Jesus usando uma tanga. Essas imagens nos distanciam do texto bíblico, talvez porque o elemento sexual tenha sido perturbador demais para ser enfrentado.

Embora seja vital reconhecer a humilhação sexual revelada no texto, o que os textos talvez ocultem também pode ser significativo. Pode ter havido um nível de abuso sexual no pretório que nenhum dos evangelhos revela imediatamente. Essa suspeita é motivada pelos testemunhos da América Latina apresentados mais acima. Embora os testemunhos da América Latina nada façam para estabelecer os fatos históricos da

²² Para Marcos e Mateus, isso acontece no fim do julgamento e ambos mencionam que teria ocorrido no pretório. Para João, a zombaria ocorre durante o julgamento e parece ter sido realizada dentro do quartel-general de Pilatos (18.28).

²³ Lucas situa o escarnecimento de Jesus bastante cedo no relato, em um ponto em que é improvável que ele tenha envolvido soldados romanos. Segundo Lucas 22.63-64, a zombaria ocorre antes do julgamento perante os anciãos judaicos. A zombaria, o espancamento, a vendagem dos olhos e o desafio para que ele profetizasse (Lucas não menciona cusparadas) foram feitos pelos guardas que ficaram com Jesus durante a noite antes do julgamento diante do Sinédrio. Provavelmente eles eram integrantes da “multidão” que, segundo Lucas 22.47, o capturou. Marcos 15.18-19 e Mateus 26.67-68 também relatam que Jesus foi objeto de cusparadas e pancadas e desafiado a profetizar, mas situam isso imediatamente depois de sua condenação pelo Sinédrio, e não antes, e dizem que isso foi feito por membros do próprio Sinédrio. João não menciona qualquer tratamento paralelo associado ao questionamento por parte do sumo sacerdote (João 18.19-24).

²⁴ Além disso, Mateus 27.29 também menciona que colocaram um caniço na mão direita de Jesus antes de baterem nele, e, embora João não mencione o caniço, João 19.3 diz que ele foi esbofeteadado.

²⁵ Este artigo está preocupado primordialmente com a maneira como os textos apresentam os acontecimentos. A descrição do abuso apresentada por eles é historicamente muito plausível, mas uma avaliação adicional da historicidade textual não será tentada aqui. Levando em conta a vergonha e o constrangimento que devem ter estado associados ao abuso sexual, é provável que os evangelhos o mitiguem, e não que o exagerem.

crucificação na Palestina, eles são altamente sugestivos do que pode ter acontecido dentro das paredes fechadas do pretório.²⁶

Segundo a descrição tanto de Mateus como de Marcos, Jesus foi entregue enfaquecido e nu – já um homem condenado sem qualquer recurso à justiça – a soldados que o levaram para dentro do pretório e reuniram as outras tropas.²⁷ Os dois evangelhos afirmam explicitamente que foi *toda a coorte (speira)* de soldados romanos – mais de 600 homens – que foi reunida para testemunhar e participar da “zombaria”. Isso provavelmente incluía um número significativo de auxiliares sírios que poderiam ter visto seus vizinhos judeus com particular hostilidade.²⁸ Levando em conta os testemunhos de estupros coletivos dados por vítimas detidas por forças de segurança nos centros clandestinos de tortura da América Latina, esse detalhe de poder militar esmagador e hostil emite um sinal particularmente perturbador.

Muitos dos integrantes da coorte romana devem ter experimentado os temores e as frustrações da vida militar em um país ocupado, o que poderia ter gerado uma desagradável tensão interior de onipotência e impotência. Como representantes da Roma imperial, os soldados coletivamente exerciam um poder quase ilimitado. Por outro lado, cada soldado individualmente estava na base de uma longa cadeia de comando hierárquico romano e também deve ter sentido sua impotência individual cotidianamente. A reação instintiva a essa impotência é, muitas vezes, impor o próprio poder à força às pessoas que são menos poderosas ainda. Os soldados individualmente tinham muito pouca liberdade ou opção pessoal de agir quanto a isso, entretanto, e muitas vezes suas interações com a população local devem ter reforçado seus sentimentos de impotência e frustração. O soldado comum muitas vezes deve ter sofrido sem exercer vingança imediata ao se deparar com falta de cooperação, desrespeito ou hostilidade mal disfarçada. O ressentimento criado por essa situação normalmente deve ter sido controlado pela disciplina militar e pelo medo dos superiores militares que queriam evitar encrencas desnecessárias sempre que possível. Não obstante, a ânsia agressiva

²⁶ A privacidade do pretório (seja o palácio de Pilatos ou a fortaleza Antônia) significa que os detalhes do que transpirou lá dentro são inevitavelmente circunstanciais e provavelmente não eram conhecidos nem mesmo na época. Além disso, mesmo que se acreditasse que Jesus tivesse sofrido agressão sexual no pretório, a ausência disso nos relatos dos evangelhos dificilmente surpreende. Além da distância dos anos e do desejo de passar por alto sobre um acontecimento vergonhoso, os evangelhos são geralmente vistos como portadores de um notável viés para desculpar os romanos pelo julgamento e morte de Jesus.

²⁷ Apesar das tentativas dos evangelhos de isentar Pilatos de culpa, se de fato ocorreu estupro no pretório, provavelmente isso teria sido feito com a aprovação positiva de Pilatos ou sua indiferença consciente. É bem possível que Pilatos tenha entregue Jesus para ser deliberadamente agredido por seus soldados como parte da sentença de crucificação. Essa ação poderia ter servido para reforçar seu próprio *status* como senhor triunfante que tinha condições de subjugar sexualmente suas vítimas através das ações de seus subordinados. Richard Trexler observa que um senhor romano poderia ter considerado mais insultuoso fazer com que seus escravos estupassem o jovem pretendente de sua esposa adúltera do que ele próprio estuprar o jovem (TREXLER, Richard. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Cambridge: Polity, 1995. p. 22).

²⁸ Josefo sugere que, ao menos enquanto Félix foi procurador (52-60 d.C.), a maioria dos integrantes da guarnição romana em Cesareia eram criados na Síria e estavam dispostos a tomar o lado dos habitantes sírios de Cesareia em uma disputa civil contra seus cidadãos judeus (*War*, II 266-270 [268]).

de vingança deve ter permanecido perto da superfície e poderia ensejar violência extrema quando os superiores estivessem dispostos a fechar um olho ou sancionar sua expressão sobre uma vítima sacrificial. O desejo de botar para fora as frustrações e brutalidades da vida militar por meio de violência sexual ensinou atrocidades ao longo de toda a história.

O relato de Josefo a respeito do cerco de Jerusalém (*War*, V. 420-572) sugere que as comparações entre o mundo da Antiguidade e as práticas de tortura na América Latina do século XX podem ser apropriadas. A descrição de Josefo de como os militantes judaicos dentro de Jerusalém torturavam a população civil em busca de comida oferece uma percepção gráfica de torturas sexuais da época: “Os métodos de tortura que eles inventaram em sua busca de comida eram terríveis. Enfiavam ervilhaca azeda nas passagens genitais de suas vítimas e estacas pontiagudas em seus traseiros” (*War*, V. 435). Embora a historicidade efetiva das afirmações de Josefo dificilmente possa ser tida como certa (já que ele estava escrevendo para um público romano e seus exageros e seu interesse manifesto em passar uma imagem ruim dos rebeldes judaicos afetam seu testemunho em todo o seu relato), elas sugerem, não obstante, que as torturas sexualizadas da América Latina do século XX poderiam corresponder bem estreitamente a seus equivalentes mediterrâneos do século I. De igual modo, a descrição feita por Platão em *Górgias* de uma crucificação hipotética (precedida por tortura e castração enquanto a vítima estava na roda [antigo instrumento de tortura]) indica que poderia ter ocorrido castração antes da crucificação em ao menos algumas partes do mundo da Antiguidade.²⁹ Além disso, o historiador Richard Trexler afirmou que o estupro anal de cativos do sexo masculino era “uma prática notoriamente comum no mundo da Antiguidade”³⁰. Levando em conta esse pano de fundo, é importante perguntar se o beijo de saudação fraternal e respeitoso no jardim do Getsêmani poderia ter desencadeado acontecimentos que levaram a alguma forma de agressão sexual no pretório de Pilatos.³¹

A privacidade do pretório faz com que não seja realista esperar uma resposta definitiva sobre o que exatamente aconteceu lá dentro. Não obstante, as suspeitas levantadas pelas pessoas que sofreram sob recentes regimes latino-americanos sugerem que se coloque um ponto de interrogação contra a completitude das narrativas

²⁹ *Górgias*, 473C, apud SLOYAN, 1995, p. 16.

³⁰ TREXLER, 1995, p. 20. De acordo com o autor, “no mundo da Antiguidade grega [...] o sinal principal de dependência masculina era ser anal ou oralmente penetrado por outro homem sem, ao menos ficticiamente, ser capaz de resistir” (p. 33), e “Sêneca [...] afirmou que ‘maus oficiais do exército e tiranos perversos são as principais fontes de estupros de jovens do sexo masculino’” (p. 34). Nesse contexto, até mesmo a suposição amplamente aceita de que os soldados tenham forçado Jesus a usar roupas escarlates ou de púrpura para zombaria unicamente política poderia ser reconsiderada. Vestir uma vítima do sexo masculino com roupas de cores vivas também poderia ter sido um prelúdio para a agressão sexual (cf. TREXLER, 1995, p. 34).

³¹ Isso também poderia ter implicações para a questão da razão por que Judas teve sentimentos profundos de arrependimento por suas ações (Lc 22.3-5). Judas talvez não tenha previsto todas as implicações de sua traição e, se o argumento aqui apresentado está correto, seu desespero e sua vergonha seriam fáceis de entender.

dos evangelhos nesse ponto. Há uma possibilidade de que a íntegra dos detalhes do sofrimento de Jesus esteja faltando nos relatos dos evangelhos. Ainda que os textos ofereçam indicações claras de humilhação sexual, a possibilidade de agressão sexual só pode se basear no silêncio e na circunstância. Contudo, dever-se-ia lembrar que, embora fazer uma distinção entre humilhação e agressão no abuso sexual seja útil, também pode haver uma sobreposição considerável entre elas e as duas tendem a andar de mãos dadas. Na tortura sexual, a agressão sexual é uma forma de humilhação sexual por excelência, e a humilhação sexual muitas vezes se baseia na ameaça de agressão física ou sexual. Que forma de agressão sexual – se houve alguma – poderia ter efetivamente ocorrido pode ser impossível de definir, mas a possibilidade precisa ser reconhecida e enfrentada mais honestamente do que tem acontecido até agora. Para lançar luz sobre isso, necessita-se obviamente de uma investigação histórica adicional sobre o tratamento de prisioneiros condenados por parte de soldados romanos e o tratamento de Jesus em particular. Para que isso aconteça, porém, é apropriado fazer uma pausa e perguntar a que finalidade positiva essas linhas de pesquisa servirão.

Perspectivas teológicas e pastorais

Constatarei que a direção para a qual minha pesquisa me levou é muito perturbadora e me dou conta de que outras pessoas se sentirão da mesma maneira. Creio, entretanto, que, para as pessoas cristãs na atualidade, essas questões poderiam servir a finalidades construtivas nos campos da teologia e da pastoral. Tanto nossa resistência como nossa abertura a essa linha de investigação poderiam levar a novas percepções e descobertas.

Em primeiro lugar, confrontar-se com a possibilidade de abuso sexual na paixão de Cristo poderia aprofundar a compreensão cristã da solidariedade de Deus com as pessoas sem poder. O abuso sexual é uma afirmação destrutiva de poder, e não simplesmente um resultado de desejo. Ele mostra os impulsos pecaminosos e consequências degradantes que o poder distorcido pode gerar na sociedade humana. Um elemento importante na doutrina cristã é que Jesus enfrentou o poder do mal e sofreu a morte na cruz em decorrência disso. As concepções apresentadas aqui – de que Jesus foi vítima de abuso sexual na humilhação sexual pela qual passou e talvez tenha sido até vítima de agressão sexual – são profundamente penosas. Elas podem, contudo, oferecer percepções para uma compreensão cristã mais plena de um Deus que é realmente solidário com as pessoas sem poder e sofre os piores males do mundo. Um juízo *a priori* de que Jesus não sofreu nem poderia sofrer abuso sexual pode acompanhar um pressuposto não examinado de que Jesus não foi de fato plenamente humano, que é uma forma da heresia docética, que nega a forma real do sofrimento físico de Jesus. A recusa de aceitar que Jesus *poderia* ter sofrido abuso sexual sugere uma recusa de aceitar a encarnação plena de Cristo na história humana. Dizer que Jesus não poderia ter sido vulnerável aos piores abusos do poder humano significa negar que ele fosse, afinal, verdadeiramente humano.

Pastoralmente, confrontar-se com a possibilidade de abuso sexual na paixão de Cristo poderia proporcionar ajuda prática para vítimas contemporâneas de tortura e abuso sexual. O reconhecimento de abuso sexual no tratamento dado a Jesus poderia levar uma mensagem libertadora e curativa para as mulheres, crianças e homens da América Latina e de outros lugares que também sofreram abuso. A aceitação de que até mesmo Jesus pode ter sofrido o mal dessa maneira pode dar uma nova dignidade e respeito próprio às pessoas que continuam a se debater com o estigma e outras consequências do abuso sexual. Um Deus que, por meio de Cristo, deve ser identificado com as pessoas famintas, sedentas, forasteiras, nuas, doentes e prisioneiras (Mt 25.31-46) também deve ser identificado com aquelas que sofrem abuso e tortura no mundo contemporâneo. Isso se aplica independente de Jesus ter sido “meramente” humilhado em termos sexuais em público ou também agredido privadamente.

Conclusão

A despeito da existência de armadilhas em potencial, a dinâmica do terror de Estado na América Latina e em outros países pode ser um ponto de partida frutífero para se obter percepções a respeito dos evangelhos. Uma consciência dos abusos de direitos humanos na América Latina pode produzir percepções importantes acerca do contexto político e de todo o horror da crucificação de Jesus. O papel das crucificações na produção e manutenção do terror de Estado e o elemento de abuso sexual nas práticas romanas exigem uma investigação adicional. Os evangelhos indicam que houve um nível elevado de humilhação sexual pública no tratamento dispensado a Jesus, e as paredes fechadas do pretório apresentam uma pergunta perturbadora sobre o que mais poderia ter acontecido lá dentro.

Referências

- ARCHDIOCESE OF SÃO PAULO. *Torture in Brazil: A Report by the Archdiocese of São Paulo*. New York: Vintage, 1986.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BROWN, Raymond E. *Death of the Messiah*. New York: Doubleday, 1994.
- CORRADI, Juan E. et al. (ed.). *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America*. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press, 1992.
- FIGUEROA ALVEAR, Rocío; TOMBS, David. *Recognising Jesus as a Victim of Sexual Abuse: Responses from Sodalicio Survivors in Peru*. Dunedin: Centre for Theology and Public Issues, University of Otago, 2019. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10523/8976>> [em inglês].
- Reconociendo a Jesús como víctima de abuso sexual: respuestas de sobrevivientes del Sodalicio en el Perú*. Dunedin: Centro de Teología y Asuntos Públicos, Universidad de Otago, 2019. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10523/9222>> [em espanhol].
- GRAZIANO, Francisco. *Divine Violence: Spectacle, Psychosexuality, and Radical Christianity in the Argentine ‘Dirty War’*. Boulder; Oxford: Westview, 1992.
- HENGEL, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Cross*. Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1977 [original em alemão: 1976].

- JOSEPHUS. *The Jewish War*. [1959]. Trad. G. A. Williamson. Ed. rev. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- MOORE, Stephen D. *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*. New York: Routledge, 1996.
- NATIONAL COMMISSION ON DISAPPEARED PEOPLE. *Nunca Más: A Report by Argentina's National Commission on Disappeared People*. Boston; London: Faber and Faber, 1986.
- NATIONAL COMMISSION ON TRUTH AND RECONCILIATION. *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*. Notre Dame, IN: Centre for Civil and Human Rights, Notre Dame Law School, 1993.
- SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- SLOYAN, Gerard S. *The Crucifixion of Jesus: History, Myth, Faith*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- TOMBS, David. Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse. *Union Seminary Quarterly Review*, v. 53, p. 89-109, 1999. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10523/6067>>.
- TOMBS, David. Prisoner Abuse: From Abu Ghraib to the Passion of the Christ. In: HOGAN, Linda; LEHRKE Dylan (ed.). *Religions and the Politics of Peace and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton Theological Monograph Series, 2009. p. 179-205.
- TOMBS, David. *Crucifixion, State Terror, and Sexual Abuse: Text and Context*. Dunedin: Centre for Theology and Public Issues, University of Otago. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10523/8558>> [em inglês]. *Crucifixión, terrorismo de Estado y abuso sexual: Texto y contexto*. Dunedin: Centro de Teología y Asuntos Públicos, Universidad de Otago, 2018. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10523/8988>> [em espanhol].
- TREXLER, Richard. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Cambridge: Polity, 1995.
- TRUTH COMMISSION FOR EL SALVADOR. *From Madness to Hope: The 12-Year War in El Salvador*. New York: United Nations, 1993.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3618>

MARTYRDOM, VIOLENCE, AND DIGNITY¹

Martírio, violência e dignidade

Alease Brown²

Abstract: This article reconsiders historically based arguments for Christian martyrdom, subjecting the tradition to an analysis suited to liberation of the marginalized. It begins with a description of the historical development of scholarship on martyrdom. From there, the essay analyzes Moss's arguments regarding the discursive use of the image of the martyr, alongside Recla's arguments regarding the Christian martyr as *autothanatos*, one who enacts self-death. Moss and Recla demonstrate the simultaneous fabrication and erasure of violence from the narratives of martyrdom. The article reconciles these opposing conclusions by applying the contextual lens of honor/shame to the analysis of martyrdom. Doing so reveals that, more than attempts to emphasize violence and/or suffering, martyrs, as culturally marginalized persons, represent for early Christians, the ideal Christian life-attitude of the marginalized, which is that of making radical claims of and to human dignity.

Keywords: Martyrdom. Violence. Existentialism. Honor/shame. Candida Moss.

Resumo: Este artigo reconsidera argumentos baseados historicamente para o martírio cristão, submetendo a tradição a uma análise adequada à libertação dos marginalizados. Começa com uma descrição do desenvolvimento histórico da pesquisa sobre o martírio. A partir daí, o ensaio analisa os argumentos de Moss sobre o uso discursivo da imagem do mártir, ao lado dos argumentos de Recla sobre o mártir cristão como *autothanatos*, aquele que encena a automorte. Moss e Recla demonstram a produção simultânea e o apagamento da violência a partir das narrativas do martírio. O artigo reconcilia essas conclusões opostas aplicando a lente contextual da honra/vergonha à análise do martírio. Ao fazê-lo, revela que, mais do que tentativas de enfatizar a violência e/ou sofrimento, os mártires, como pessoas culturalmente marginalizadas, representam para os primeiros

¹ O artigo foi recebido em 22 de março de 2019 e aprovado em 25 de abril de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² PhD (Stellenbosch University), Postdoctoral fellow at the Desmond Tutu Centre for Religion and Social Justice based at the University of the Western Cape in Cape Town, South Africa. Brown is originally from Long Island, New York, USA. Contact: leasebrown.scholar@gmail.com
This work is based on research supported by the National Research Foundation of South Africa under the auspices of the Desmond Tutu Chair in Religion and Social Justice (Grant Number: 118854) at the University of the Western Cape. The opinions, findings and conclusions or recommendations expressed in the research are those of the author alone; the NRF accepts no liability in this regard.

■ cristãos a atitude de vida cristã ideal dos marginalizados, que é a reivindicação radical à dignidade humana.

■ **Palavras-chave:** Martírio. Violência. Existencialismo. Honra/vergonha. Candida Moss.

Introduction

In addition to seeking support for Christian non-violence in New Testament scripture, support for the non-violence and/or non-resistance of Christians is also sought by referencing the phenomenon of martyrdom in the early church. Martyrs are portrayed as individuals who willingly sacrificed their lives rather than recant or compromise their religious confession or witness. They are upheld as non-violent and nonresistant imitators of Christ, who are themselves worthy of imitation. Such narratives of martyrdom have performed historically, and continue to perform, the task of shaping Christian conduct. The impact of the martyrdom narrative, however, has changed from the times of the early church. While in the early church the phenomenon of martyrdom served liturgical and ecclesiastical formative purposes, the modern function of martyrdom often serves to create a “Christian persecution complex.” The narrative of martyrdom allows Christians in the West (particularly nationalistic dispensationalists),³ who are cultural hegemons and who maintain economic and political dominance globally, to claim the position of marginalization, disadvantage, and literal persecution in “the world,” because of their faith.⁴ In addition dominant groups within Western Christianity have relied upon martyrdom narratives to assert their dominance over those not in the dominant group, by compelling the non-dominant to accept their domination; to adhere the example of suffering, best exemplified by the martyrs.⁵ If the tradition of martyrdom is to remain relevant to the two-thirds world

³ See, e.g., OLDFIELD, Duane. The Evangelical roots of American unilateralism: The Christian Right’s influence and how to counter it. *Foreign Policy in Focus*, 2004, p. 1-6; SAIYA, Nilay. Onward Christian Soldiers: American Dispensationalists, George W. Bush and the Middle East. *Holy Land Studies*, v. 11, n. 2, p. 175-204, 2012; TURNER, Bryan S. Multiple Modernities and Political Millenarianism: Dispensational Theology, Nationalism, and American Politics. In: MICHEL, Patrick; POSSAMAI, Adam; TURNER, Bryan S. (Orgs.). *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 135-151.

⁴ However, for an account of the ways that Christians are, in fact, facing increasing persecution and death outside of the West, see, e.g., ALLEN, John L. *The Global War on Christians: Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution*. 2. ed. New York: Crown, 2016; MARSHALL, Paul; GILBERT, Lela; SHEA, Nina. *Persecuted: The Global Assault on Christians*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2013.

⁵ This is suffering that is in line with the subordination that is deemed ideal for the subordinated, who might rightfully recognize that their subordination and submission to the dominant is the will of God, since they understand that, cosmically, in the New Order of the Kingdom of God, the subordinated stand as equals with the dominant. See, YODER, John Howard. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2. ed. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1994. p. 162-187. Contra Yoder’s view, see, FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Anniversary edition. Boston: Beacon, 1995, for refutation of Yoder’s argument for accepting “things as they are.”

that is often subject to (neo)colonial domination, the narrative of martyrdom warrants liberative scrutiny.

This essay begins with a description of the historical development of scholarship on martyrdom. From there, the essay analyzes Moss's arguments regarding the discursive use of the image of the martyr, alongside Recla's arguments regarding the Christian martyr as *autothanatos*, one who enacts self-death. Moss and Recla demonstrate the simultaneous fabrication and erasure of violence from the narratives of martyrdom. The article reconciles these opposing conclusions by applying the contextual lens of honor/shame to the analysis of martyrdom. Doing so reveals that, more than attempts to emphasize violence and/or suffering, martyrs, as culturally marginalized persons, represent for early Christians, the ideal Christian life-attitude of the marginalized, which is that of making radical claims of and to human dignity.

Martyrdom Origins

The term *martyrs* has been identified as beginning to be used in the mid-second century to describe acts of Christian death.⁶ It has been documented that the construction of the linguistic category "martyr" took place dialogically with the construction of the categorization of "Christian," so that the martyr's assertion, "I am Christian" is a component of the process of becoming a martyr, as being a martyr necessarily meant to be Christian.⁷

From making linguistic findings, the scholarship moved to making conceptual connections in the study of martyrdom. Scholars have demonstrated a tradition of "martyr-likeness" that precedes the second century linguistic appearance of the "martyr." Frend, van Henten, and Seeley posit Jewish roots of the concept of martyrdom based on Jewish history, which includes narratives of righteous suffering such as the three young men, the king and the furnace; Daniel in the lion's den; and more directly parallel, Elieazer and the seven sons in the Maccabees writings.⁸ Lohse, as well, argues for the importance of Jewish martyrdom as an influence upon early Christian thought, particularly Pauline interpretations of Jesus's death.⁹ Seeley later shows that Lohse's interpretation points to Hellenistic Judaic influence on the construction of the Maccabees writings.¹⁰ Lohse's study, then, demonstrates the Greco-Roman culture as an additional significant source for the concept of Christian martyrdom. The Helle-

⁶ BROX, Norbert. *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. München: Kösel, 1961; CAMPENHAUSEN, Freiherr von. *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936.

⁷ MUSURILLO, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1972. p. xi to lxiii.

⁸ FREND, W. H. C. *Martyrdom & Persecution in the Early Church*. Anchor Books edition. New York: Doubleday, 1967; VAN HENTEN, Jan Willem. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*. First edition. Leiden; New York: Brill, 1997; SEELEY, David. *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. New York: Bloomsbury, 1990.

⁹ LOHSE, Eduard. *Märtyrer und Gottesknecht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

¹⁰ SEELEY, 1990, p. 84-85.

nistic conception of a martyr-like person was one who exemplified the “noble death.” This tradition is evident in the examples of Achilles, Euripides, Athenian funeral orations, and most notably, the paradigmatic death of Socrates.¹¹ Further, those identified in the Greco-Roman tradition as embodying the noble death were deemed exemplars whose lives and deaths should be imitated by those who followed or admired them.

In light of this, the “startling literary and thematic similarity”¹² between Judeo-Christian martyrdom and Greco-Roman noble death, and the “very strong family resemblance between... Maccabees, Paul, and Greco-Roman philosophers,”¹³ has been noted. Thus, the idea of martyrdom was not a Christian innovation. It developed out of the Christians’ cultural context as Jews in territories controlled by a Hellenistic Roman Empire.

Ideologies of Martyrdom

Deconstructing the Idea of Martyrdom as Persecution

Candida Moss’s reinterpretation of early Christian martyrdom has done much to dispel the previously ubiquitous understanding of the martyrs as historical persons, and of martyrdom as acts of heroic persons who die in loyalty to their faith and to the church. The body of Moss’ work explores questions of how martyrs are created and for what purposes. Moss argues that there is no singular account of martyrdom. The martyr narratives vary across time and geography.¹⁴ Nonetheless, she identifies broad trends present in early accounts. One such trend is imitation.

In mid-first century Asia Minor, martyrdom entailed memorialization of those who died in imitation of the death of Jesus. The Luke/Acts portrayal of Stephen exemplifies this pattern of mimesis. The attack on Stephen is precipitated by the same accusation made of Jesus, relating to claiming the temple would be destroyed. Stephen, like Jesus, appears before the high priest. Both Jesus and Stephen refer to the Son of Man at the right hand of God and cry out at the moment of their deaths. Also, both Jesus and Stephen ask for forgiveness of their persecutors, and both commend their spirit before they die.

What the Stephen/Christ parallel demonstrates is the literary shaping of martyr narratives to imitate the narratives of Jesus’s death. This method of *imitatio Christi*,¹⁵

¹¹ MOSS, Candida R. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 10.

¹² MOSS, 2010, p. 10.

¹³ SEELEY, 1990, p. 16.

¹⁴ MOSS, Candida R. *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven: Yale University Press, 2012.

¹⁵ Moss uses *imitatio Christi* to refer “actions or words that imitate those of Christ, not complicated ethical and spiritual systems of thought,” such as is the technical use of the term in medieval Roman Catholicism. MOSS, 2010, p. 21-23.

reflects Greco-Roman ideology, well established among Greco-Roman moralists¹⁶, which recognized the importance of imitation. The ancients taught that through “the imitation of the words and deeds of great figures, it was possible to become like them.”¹⁷ Thus, early Christian martyr memorialization applied the accepted Greco-Roman technique of constructing narratives to reflect an imitation of Jesus. This was a way of reinscribing Jesus’s greatness, and at the same time, of denoting the martyr-imitator as great, and as an example to be imitated.

Further, Moss argues that Christian authors of martyr narratives borrowed more than the technique of mimesis.

Christians adapted their ideas about martyrdom and sometimes even the stories about the martyrs themselves from both ancient Jewish and pagan writers...[W]hen early Christians sat down to write the stories of their own heroes and heroines, they did not start afresh. They drank deeply from the well of the noble death tradition.¹⁸

Moss goes on to show that the influence of the culture encompassed more than the noble death tradition. Early Christian writers borrowed from court trial transcripts of heroically condemned pagans, as well as from the Greek romantic novel genre—from which the martyr narratives created fantastic themes of travel, adventure and romance. Apocryphal legends of the apostles’ acts emerged that included “miracles, shipwrecks, talking animals, prodigious infants, Harry Potter-like battles of wits with powerful magicians, and flying, talking, and walking crosses.”¹⁹ Ultimately, what the Christians wrote about Christian martyrs, which is traditionally regarded as unique and as evidence of Christian authoritative truth, is not unique to Christianity. The narratives are a re-working of literary forms common to the ancient world.

Finally, Moss discredits the conception of consistent persecution of Christians in the first century. Though she does acknowledge that there were periods of persecution, (“1)...following the Great Fire of Rome in 64, 2) around 250, during the reign of Decius, 3)...during the reign of Valerian in 257–58, and 4) during the ‘Great Persecution’ under...Diocletian, which lasted from 303 to 305 and was renewed by Maximinus Daia between 311 and 313”²⁰), Moss highlights the scholarly consensus that there were no known persecutions by the Roman government before 64 CE, and that between 64 and 250 CE there were only isolated, local persecutions.²¹ Contesting the perception that Jews were the early primary persecutors of Christians, Moss argues that the Jews-following-Jesus were but one branch among many other branches

¹⁶ MOSS, 2010, p. 20, citing: MALHERBE, Abraham J. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia, Pa: Westminster John Knox Press, 1989. p. 135-136.

¹⁷ MOSS, 2010, p. 21.

¹⁸ MOSS, Candida. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. Reprint edition. New York: HarperOne, 2014. p. 80.

¹⁹ MOSS, 2014, p. 77.

²⁰ MOSS, 2014, p. 129.

²¹ MOSS, 2014, p. 127-162; DE STE. CROIX, Geoffrey. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 106.

of Jews, and that there was no persecution of Jews-following-Jesus, strictly related to their beliefs. Questioning the historicity of what has been transmitted about the persecutions and deaths of the apostles, Moss argues that to accept the apostle's martyrdoms as historical fact requires accepting about the apostles, most significantly, that:

(1) that they thought of themselves as Christians [not Jews], (2) that the motivation for their arrests and executions was that they were Christians rather than troublemakers, and (3) that they actually were arrested and executed. Of these three assumptions, the third is the most important...[However,] the documents that contain the stories of the deaths of the apostles...were written many, perhaps hundreds, of years after the events they purport to describe. Even the five earliest apocryphal acts of the apostles...[Peter, Paul, Thomas, Andrew, and John] were composed in the second century under the influence of the Greek romance novel. This is to say nothing about the unreliability of the stories pertaining to the other apostles. The fact of the matter is that we simply don't know how any of the apostles died, much less whether they were martyred.²²

Thus, though acknowledging that Christians did undergo persecution, Moss concludes that the fact that there were deaths, even horrific deaths, is not the same as promoting the belief that Christians endured unrelenting imperial violence from the time of Jesus's death until the time of Constantine. Such an idea is fallacious.

Constructing the Idea of the Martyr as Autothanatos

Matthew Recla moves the discussion of martyrdom from a linguistic, contextual, or deconstructive perspective, towards recognition of the existential nature of the claims asserted through martyrdom. Recla's thesis is that by accepting death, the martyr acts violently and autonomously as an expression of agency and authentic-self-making.

Martyrdom as violent and autonomous

Recla asserts that the martyr's act of dying is an act of violence and an autonomous act. While we are loathe to color martyrdom with the negative moral assessment that the appellation of violence carries, Recla argues that "violence" need not, and indeed does not, constitute a morally negative occurrence.²³ Attaching a negative assessment to violence is to impose a moral color on a morally neutral occurrence. Following Agamben and Foucault, Recla states that the moral color of violence "is

²² MOSS, 2014, p. 136.

²³ For more on the ideological underpinnings of "violence," see, STAUDIGL, Michael. Introduction: Topics, Problems, and Potentials of a Phenomenological Analysis of Violence. *Phenomenologies of Violence*, p. 1-32, 2014; TITE, Philip L. *Conceiving Peace and Violence: A New Testament Legacy*. Lanham, MD: University Press of America, 2004.

constituted only in the *prohibition* of that [‘violent’] act by sovereign authority.”²⁴ In other words, it is only *because an act transgresses* sovereignty or institutional authority that it is deemed to constitute “violence” and is deemed morally bad.²⁵ Further, the acts of those with authority that do harm, that function with a latent violence, become invisible and misrecognized. Violence is not attributed to the Authority. When violence is deemed to be a phenomenon in some cases, but not in others, “its appearance becomes synonymous with moral culpability.”²⁶

The newly ascended Christianized Roman Empire took control of the developing ideology of martyrdom. Imperial authority asserted who and what constituted true martyrdom. Instead of martyrdom being regarded as a transgression against power, imperial Christianity named as fanatics and heretics those transgressors of authority who died for their beliefs.²⁷ The *martyr*, in contrast, was one of whom authority approved, who exemplified the proper faith, not one who was a transgressor. The sanction of the sovereign, thus, gave martyrdom a favorable moral color.²⁸ It becomes difficult now to regard as “violent” (i.e., bad and transgressive), that which has been pre-colored as morally good.

The martyrdoms of the first century church, however, were not undertaken with the sanction of institutional authority. The deaths may be understood as violent since in narratives the martyr “refuses sovereign control over life and death by taking her life into her own hands, reclaiming it for her own purpose.”²⁹ She acts transgressively. Her transgressive act makes use of the punishment of the institutional authority to defy the institutional authority. Further, where *violence is the transgression* of authority, the martyr’s act of violence, which warrants a punitive response, makes impossible any punishment of the transgressor. Recla, thus, regards the act of the martyr as an autonomous act, in that “the martyr’s conscious usurpation of control over life and death from sovereignty is a violent act that constitutes—and finalizes—a law unto itself.”³⁰

²⁴ RECLA, Matthew. Homo profanus: The Christian martyr and the violence of meaning-making. *Critical Research on Religion*, v. 2, n. 2, p. 147-164, 2014b. p. 149.

²⁵ RECLA, 2014b, p. 149-151.

²⁶ RECLA, Matthew. Autothanatos: The Martyr’s Self-Formation. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 82, n. 2, p. 472-494, 2014a. p. 485.

²⁷ This was especially deemed necessary to resist the rise of the Donatist branch of the church, which regarded itself as the true church, and as “the church of the Martyrs.” For more on Donatist sectarianism, and the violence surrounding Donatist practice, see, FRIEND, W. H. C. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon, 1971; GADDIS, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005. p. 103-130.

²⁸ RECLA, 2014a, p. 473.

²⁹ RECLA, 2014b, p. 149.

³⁰ RECLA, 2014b, p. 148.

Martyrdom as authentic-self-making

The death of the martyr as violent and autonomous informs Recla's reframing of martyrdom. He rejects the conception of "Christian martyrdom as an instantiation of nonviolent self-sacrifice," and instead "read[s] the martyr as the *autothanatos* [one who enacts self-death], and the violent, intentional self-death as a radical act of identity assertion, of autonomy."³¹ Recla relies upon Heidegger's conception of *Dasein*, "being there"-ness, to support his claim. *Dasein* is a unique ontology. Its Being is essentially an issue for it.³² *Dasein* attempts self-understanding through the world, institutions and tradition, but can find its authentic truth not in these other entities, nor in other *Dasein*, nor in the mundane routines of life, but only in the potentiality of the self. The self is born, and is then "there being." The phenomenon of death is an end. Death represents the final limit *and possibility* for the completeness of Being. The everyday evasion of death is the evasion of the ground of Being. To evade death is to be inauthentic. *Autothanatos*, however, "actively manages the possibility and liminality of death."³³ *Autothanatos* moves the description of martyrdom from a social description³⁴ to an individual and existential description.³⁵ *Autothanatos*' Being-toward-death calls the *autothanatos*' Being from the "certainty of tradition," towards "its most central potentiality"³⁶; it is called into mystery and openness to Being. "It is only through a resolute anticipation of death that an authentic Being can be sustained."³⁷

Recla's analysis of the *autothanatos*-martyr provides an existential meaning for martyrdom that is lacking in previous accounts in the Christian tradition. However, he acknowledges that a central question is unanswered. This is "whether the death of the martyr was an end in itself, independent of social function?"³⁸ He determines that as those looking back, we like *autothanatos*, must remain open; we cannot make a judgment from an ontological perspective "because of the elusiveness of volition."³⁹

Reading Moss and Recla together makes disclose discontinuities in their accounts of violence in martyr narratives. For Moss, violence is accounted for in culture,

³¹ RECLA, 2014a, p. 483.

³² HEIDEGGER, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Albany: SUNY, 1996. p. 117.

³³ RECLA, 2014a, p. 480.

³⁴ Recla's description of the Christian martyr's movement away from the social description, which entails the everyday aversion of death, is helpful here: "Death [typically] is viewed in opposition to life. The intentional death of the other is thus aberrant and abhorrent. A substitutionary theory that harnesses the power of the death of the other for the living allows for stasis with the dead and an explanation for their alienation. The death of the other becomes functional. This attempt to artificially appropriate the death of the autothanatos is also an unwillingness to face the persistence of one's own death. The second way to read the death of the autothanatos is as a model to be literally imitated, duplicated [...] the death of the other becomes a value for my own existence [...] death as food for life, as sacrifice for me and for Christianity." RECLA, 2014a, p. 482.

³⁵ RECLA, 2014a, p. 481.

³⁶ RECLA, 2014a, p. 482.

³⁷ RECLA, 2014a, p. 482.

³⁸ RECLA, 2014a, p. 490.

³⁹ RECLA, 2014a, p. 490.

and the conception of the culture as inherently violent towards first-century Christians is divulged as largely false. For Recla, violence is accounted for as transgression, and the acts of the martyrs themselves reflect inherent violence, yet that violence has been neutralized in martyrdom narrations. It is here that a reading incorporating the heuristic of honor/shame might serve as a bridging concept between the false violence of the empire and the neutralized violence of the martyr. In other words, there was not consistent violence surrounding martyrdom for Moss, and there was inherent violence implied in martyrdom for Recla.

Here the honor/shame lens becomes useful to show that the martyr narratives both create and uncreate violence in their telling as a means of communicating an overarching message that is not about violence, but rather about the honor and dignity of Jesus, Christian martyrs, and Christians generally. Such a reading presents a possible answer to Recla's question of the independent vs. social operation of martyrdom.

Early Church Honor-Shame Context

The concept of honor/shame is fundamental to the Greco-Roman context of the Gospels. In the context of Roman antiquity, “[c]oncern for honor permeate[d] every aspect of public life...Honor [w]as the fundamental value.”⁴⁰ Honor was one's public reputation.⁴¹ It was not only one's status in the community but the community's *recognition* of that status.⁴² Such recognition was inconsistent, and was determined within a culture of perpetual community evaluation, which performed a kind of social control.⁴³ Honor became, then, “public acknowledgement of one's worth or social value.”⁴⁴

Honor determine[d] dress, mannerisms, gestures, vocation, posture, who [could] eat with whom, who [sat] at what places at a meal, who [could] open a conversation, who ha[d] the right to speak, and who [was] accorded an audience. It serve[d] as the prime indicator of social place (precedence) and provide[d] the essential map for persons to interact with superiors, inferiors, and equals in socially prescribed or appropriate ways.⁴⁵

Thus, honor, which was determined by communal assessment, assigned and proscribed nearly all facets of the ways in which one experienced life on a daily basis.

⁴⁰ MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-science Commentary on the Synoptic Gospels*. 2. ed. Minneapolis, MN: Fortress, 2003. p. 369.

⁴¹ MALINA; ROHRBAUGH, 2003, p. 370.

⁴² MALINA; ROHRBAUGH, 2003, p. 370.

⁴³ MALINA; ROHRBAUGH, 2003, p. 370.

⁴⁴ MALINA; ROHRBAUGH, 2003, p. 371.

⁴⁵ MALINA; ROHRBAUGH, 2003, p. 370.

Honor/Shame in Operation

Honor was *ascribed* by one being born to an honorable social position. However, for the majority of persons in Palestine, who were non-elites, honor was *achieved*, or acquired. The achievement of honor was possible by its gain (or loss) through public success (or failure). The necessary negotiation of honor was typically conducted through community enactments of the “challenge-riposte.” Challenge-Riposte competitions consisted of one person issuing a challenge to the honor of another person, and the other person answering in a way that preserved his or her own honor and/or issuing a greater challenge to the first person. Challenge-riposte was pervasive and ruled many aspects of life.⁴⁶

In addition to conceiving of honor/shame in terms of ascription and achievement, the culture of honor was also mediated through symbolization of the physical body, and the “name” or reputation of the person. Placing a crown on the head of the king, and slapping the face of the prisoner;⁴⁷ or, placing a king on a raised throne, and throwing enemies at the feet of the victor are all ways that honor/shame are symbolically communicated.⁴⁸ Garments, such as white robes, are also used to communicate the honor of the one wearing the garment.⁴⁹ The “name” is also a site of symbolic honor. Thus, “[p]raising or “sanctifying” God’s name or making God’s name “known” are expressions for giving God honor or spreading God’s honor.”⁵⁰ Speaking ill of God’s name, blaspheming, on the other hand, is to dishonor God. Another example of ultimate dishonor was crucifixion. Crucifixion was reserved for punishment of those inherently without honor, such as criminals and slaves.⁵¹ Crucifixion’s shame and dishonor rested in the “progressive public humiliation” involved in the process of crucifixion, including powerlessness, the removal of clothing, thus, nakedness, and the abuse of the body.⁵²

Early Christian Community and Honor/Shame

The culture of honor/shame was pervasive for first century Jesus-followers. It affected the way that early Christians were received or rejected in the social order, and among their kinship groups. As Jews there was already tension between loyalty to traditions that resulted in dishonor in larger Roman society.⁵³ This tension was even

⁴⁶ MOXNES, Halvor. Honor and Shame. In: ROHRBAUGH, Richard L. (Org.). *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. First ed. Peabody, MA: Hendrickson, 2003. p. 21.

⁴⁷ DASILVA, David A. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2000. p. 31.

⁴⁸ DASILVA, 2000, p. 31.

⁴⁹ DASILVA, 2000, p. 32.

⁵⁰ DASILVA, 2000, p. 32.

⁵¹ NEYREY, Jerome H. (Org.). *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Grand Rapids, MI: Hendrickson, 1991. p. 139.

⁵² MALINA; ROHRBAUGH, 2003, p. 346; NEYREY, 1991, p. 139.

⁵³ DASILVA, 2000, p. 38-40.

greater for those who embraced the testimony of Jesus. Minority groups, such as Jews and Christians, utilized a strategy for achieving honor despite the loss of honor that one sustained in the broader culture.

DaSilva explains that the strategy for minority groups involved three components. First, there was the fencing of the minority group's "court of reputation." The minority in-group focused their attention "toward one another, toward their leaders, and very frequently, toward beings beyond the visible sphere ([e.g.,] God or the honored members the group who have moved to another realm after death.)"⁵⁴ The goal was to frame the larger out-group as the "deviant body" that is out of line with the cosmic order. In the fledgling Christian community this was accomplished by the writers of the New Testament being "careful continually to point the members of the Christian group away from the opinion that non-Christians might form of them, toward the opinion of those who would reflect the values of the group"⁵⁵—the sole proper court of reputation for the Christians.

Second, in addition to controlling the conception of the public court of reputation for determinations of honor, the minority in-group also sought to control the *in-group* conception of honor. Thus, there was regular articulation for the in-group of reasons "why the approval or disapproval of outsiders does not matter to the members of the group and why it is no reflection of the group members' true honor and worth."⁵⁶ The hostility and scorn of the out-group was re-interpreted in a positive light for the in-group. "Rather than being felt as a demeaning, degrading experience, society's assaults on the group can become an opportunity to show courage or to demonstrate a person's loyalty to God, or to have his or her moral faculty exercised and strengthened."⁵⁷ The goal was to minimize the in-group's self-perception of dishonor. Church leaders and New Testament authors focused the Jesus-followers on God's opinion of what is honorable or shameful. It was God who had the ultimate "stamp of approval" or disapproval, and God's determination would be made on the Day of Judgment.⁵⁸ The New Testament stressed the special place of honor in God's eyes that Jesus-followers enjoyed. They were assured that they are invited to become God's own people, adopted into God's own family, made a part of God's own household, sharing in Christ's honor.⁵⁹ In addition to prayer, direct Spiritual communication, and the Hebrew scriptures, the means of knowing God's opinion of what was honorable was the affirmation of the community of believers. There was in-group reinforcement and "kinship-like" in-group commitments (including the sharing of resources) to make the in-group, rather than the broader society, the source of determinations of what was honorable and of how to attain honor. In addition, church leaders also emphasized the dishonor and shamelessness of outsiders. Their dishonor is found in their

⁵⁴ DASILVA, 2000, p. 40.

⁵⁵ DASILVA, 2000, p. 55.

⁵⁶ DASILVA, 2000, p. 40.

⁵⁷ DASILVA, 2000, p. 41.

⁵⁸ DASILVA, 2000, p. 56.

⁵⁹ See 1 Peter 2:5, 9-10; John 1:12-13; Rom 8:14-17; Heb 2:10, 3:1-6, 14; 1 Peter 1:23; Rev. 1:5-6; 5:9.

ignorance and inability to understand what is valuable and worthy, as well as in their dishonorable conduct, including idolatry, and vice.⁶⁰

The third strategy employed, was for the in-group to use honor/shame to enforce proper in-group behavior.⁶¹ The group was encouraged to do one set of things, and to refrain from another set of things, so that they could either receive or avoid the respective honor or disgrace resulting from their actions. Models of behavior were established. “Some figures are held up as worthy of praise and emulation, while others were held up to serve as bad examples who should not be emulated.”⁶² In the first-century church, leaders “held up certain believers to be honored, shamed others, and encouraged the churches themselves to create a dynamic social environment in which honoring and shaming actively supported the group’s values and reinforced individual commitment to honor those values.”⁶³ An ethos of self-regulated accountability within the in-group was meant to maintain the community.⁶⁴

Honor/Shame and Martyrdom

It is not difficult to make a connection between the early church’s negotiation of honor/shame and the phenomenon of martyrdom. With respect to fencing or limiting the influence of the opinions of outsiders, the narratives of martyrdom serve to make a distinction between those outside the community and those inside. The outsiders are narratively framed as being against the community of insiders; *they* are the persecutors, *we* are the persecuted. The persecutors are painted as being without honor and the Jesus-followers as honorable. The same is true with regard to shaping the honor/shame consciousness regarding those inside the group of Jesus-followers. The honor and dignity of the Jesus-followers, their approval by God, is emphasized. They are imitators of Jesus the Christ. As He has been raised to God’s highest honors, and crowned with the highest honor, so too are Christian martyrs, and Christians generally, privy to such honor. Finally, the martyr’s image was used to define and enforce the proper behavior of Jesus-followers. Martyrs were held up as exemplars whose lives and deaths were worthy of honor. The deeds of the martyrs in the narratives contributed to the formation of the community’s identity. At the same time the actions of the outsiders, those who persecute the Jesus-followers, are portrayed as dishonorable.

The warrant for an honor/shame analysis

Moss has argued that the Jesus-sect was not subject to persistent persecution in the first century. While the historical record lacks evidence of persistent imperial

⁶⁰ DASILVA, 2000, p. 61-65.

⁶¹ DASILVA, 2000, p. 40-41.

⁶² DASILVA, 2000, p. 41.

⁶³ DASILVA, 2000, p. 79-80.

⁶⁴ DASILVA, 2000, p. 82-83.

persecution, there is nonetheless ample evidence of marginalization of non-elites in Palestine, a group which encompassed many within the first century church.

Politically, because of insurrections by Jewish insurgents, Rome exercised brutal force in crushing the Jewish community during the first century. This resulted in generalized dishonor and demoralization of the vanquished. Further, the colonization of the Palestinian region, resulted in the segregation and domination of the vast majority of the people, politically, socially, and religiously, by the class of Jewish priestly elites, who served as patrons of imperial Rome.⁶⁵ Economically, the majority peasant class consisted of subsistence farmers,⁶⁶ who were dependent upon the vagaries of the weather and nature for yields that would sufficiently allow for the sustenance of the family and also payment of Roman tribute, local taxes, and religious tithes.⁶⁷ Often the yield was insufficient and peasant families fell into sinkholes of debt. Elites controlled two-thirds of the economic wealth of the country while 90% of the people survived off of one-third of the land's production.⁶⁸

Significantly, in this cultural context, wealth was not the most important value. The more important and fundamental value was honor and the community's estimation of the family. Thus, poverty was not merely a matter of economic survival, poverty entailed lost honor; it meant to become publicly disgraced.⁶⁹

Honor/Shame in Luke's crucifixion scene:

The example of Jesus's crucifixion scene in the Gospel of Luke provides an example.³³ *When they came to the place that is called The Skull, they crucified Jesus there with the criminals, one on his right and one on his left. [34] Then Jesus said, "Father, forgive them; for they do not know what they are doing." And they cast lots to divide his clothing. (Luke 23:33-34)*

Background

The books of Luke and Acts are a joint composition, with a dating generally agreed to be in the mid-first century.⁷⁰ Our example text appears in Luke's Gospel, and no other Gospel account. Significantly, v. 34 is missing from important early

⁶⁵ HÄKKINEN, Sakari. Poverty in the first-century Galilee. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, v. 72, n. 4, 2016. p. 4; HORSLEY, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and The New World Disorder*. Paperback. Minneapolis: Fortress, 2003. p. 11.

⁶⁶ But not only farmers, also fishers, laborers, artisans, as well as beggars, outcasts, and other "expendables." BORG, Marcus J. *Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus*. Valley Forge, PA: Trinity, 1998. p. 10.

⁶⁷ BORG, 1998, p. 47-48.

⁶⁸ BORG, 1998, p. 11-12.

⁶⁹ HÄKKINEN, 2016, p. 4.

⁷⁰ FITZMEYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke (X - XXIV): Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1985; HAGNER, Donald A. *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*. Ada, MI: Baker, 2012; ROBINSON, John A. T. *Redating the New Testament*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2000.

manuscripts of Luke's Gospel.⁷¹ This raises the question as to whether this verse was originally included and later omitted, or whether it was a later addition.⁷² Despite the uncertainty of its original inclusion, the prayer has been included since it matches Luke's version of the Lord's prayer (11:4 "And forgive us our sins, for we ourselves forgive everyone indebted to us."); it fits Luke's narrative preference, of featuring the prophet being rejected out of ignorance;⁷³ ⁷⁴ and it fits Luke's pattern of showing Jesus at prayer regularly, particularly at pivotal moments of the narrative,⁷⁵ thus, modelling the life of prayer that the disciples should follow.⁷⁶

Themes

First, the passage is meant to leave no doubt that Jesus underwent the ultimate degradation of crucifixion. Scholars have noted that this passage is "portrayal of the extreme humiliation of Jesus,"⁷⁷ and that it depicts "Rome's terror apparatus, designed especially to punish criminals and quash slave rebellions in the most painful, protracted, and public manner possible as a warning against rebellion."⁷⁸

Luke, however, quickly passes over the physical pain and torture of Jesus.⁷⁹ Rather, he focuses on the various attempts made to humiliate and dishonour Jesus. Luke divides the scene on the cross into two units. The first unit, vv.33-38, which will be considered here, records the continued mocking of Jesus.⁸⁰ It parallels the accounts in Matthew and Mark. The second unit (vv. 39-43) relates to Jesus's exchange with the thief and is only found in Luke.

Throughout the first unit, Luke highlights the dishonor of Jesus by featuring language that implicitly references Hebrew Bible passages related to dishonor.⁸¹ The-

⁷¹ For details regarding the manuscripts that contain the verse and those that do not, see, FITZMEYER, 1985, p. 1.503.

⁷² For a listing of proponents and opponents of the inclusion of the verse, see, EUBANK, Nathan. A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23:34a. *Journal of Biblical Literature*, v. 129, n. 3, p. 521-536, 2010. p. 521.

⁷³ See, e.g., Acts 3:17, 7:25, 13:27

⁷⁴ DANKER, Frederick W. *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1988. p. 373; JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegeville, MN: Liturgical, 1991. p. 376.

⁷⁵ E.g., baptism (3:12), choosing the twelve (6:12), before Peter's confession and the first announcement of the passion (9:18), at his transfiguration (9:28), before he teaches the "Our Father" prayer (11:2), at the Last Supper (to strengthen Peter's faith) (22:32), during his agony on the Mount of Olives (22:41), and on the cross itself (23:46).

⁷⁶ FITZMEYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. Garden City, NY: Doubleday, 1981. p. 244-245.

⁷⁷ PARSONS, Mikeal C. *Luke (Paideia: Commentaries on the New Testament)*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015. p. 337, sidebar.

⁷⁸ EDWARDS, James R. *The Gospel According to Luke*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2015. p. 275.

⁷⁹ The emphasis on Jesus's suffering and torture became prominent during the middle ages with the rise of "affective piety." See, FULTON, Rachel. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York: Columbia University Press, 2002.

⁸⁰ PARSONS, 2015, p. 336.

⁸¹ PARSONS, 2015, p. 336-337.

se include Isaiah 53:12 (“Therefore, I will allot him a portion with the great, and he shall divide the spoil with the strong; because he poured out himself to death, and was numbered with the transgressors; yet he bore the sin of many, and made intercession for the transgressors.”), Psalm 22:18 (“They divide up my garments among them, and for my clothing they cast lots”), Psalm 22:7 (“All who see me mock at me; they make mouths at me, they shake their heads”), and Psalm 69:21 (“They gave me poison for food, and for my thirst they gave me vinegar to drink.”). All the Hebrew Bible passages alluded to in the first unit emphasize the experience of humiliation, mocking, and shame.

Within both units, three groups of mockers and three groups of non-mockers are noted in juxtaposition. The leaders of the Jews mock Jesus, and refer to him as God’s Messiah, but the crowd remains silent and not mocking. The soldiers mock Jesus, and refer to him as King of the Jews, but one soldier does not mock and realizes Jesus was righteous. One bandit mocks Jesus, disparagingly referring to him as the Messiah, and one bandit responds to Jesus acknowledging his messianic reign.⁸² It is clear that Jesus’s humiliation is important to Luke’s depiction. It is also clear that Luke is creating exemplars. Jesus suffers dishonour, but is, in fact, behaves with courage, dignity and honor; he is, in fact, the rightful bearer of the titles of honor assigned him. The others in the scene are those who appear to possess honor, but who behave with dishonor, since they fail to recognize that Jesus is God’s honoured King and the Messiah. Jesus will be honoured by God, and the various unbelieving others will be dishonoured by God.

This passage points to the “ignorance motif” that forms part of Luke’s theological emphasis.⁸³ Luke makes clear that Jesus endures humiliation and dishonor at the hands of elites, but also makes clear that these persecutors had political awareness, but not cosmic awareness of the significance of their deeds.⁸⁴ Ellis concludes that, for early Christians, prior to being exposed to the reality of who Jesus is, one’s unbelief was excused. However, “persistent, or ‘fixed’ ignorance is a particularly damnable quality.”⁸⁵

Links to Jesus’s Martyrdom

Though Luke 23:34 is unlikely to have been part of the original manuscript, it is a martyr narrative that shapes and is shaped by the meta-narrative of the first century experience of oppression. It is not inappropriate, therefore, to consider it as true to the Lukan narrative.

As has been shown, the text itself emphasizes, through intertextual allusion and various parties disparagement of Jesus, not death or physical torture, but humiliation and dishonor. Exegesis which emphasizes the suffering and torture of the cross,

⁸² JOHNSON, 1991, p. 380.

⁸³ DANKER, 1988, p. 374; ELLIS, E. Earl. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, MI: Wipf and Stock, 1983. p. 267; FITZMEYER, 1985, p. 1.503.

⁸⁴ EDWARDS, 2015, p. 688.

⁸⁵ ELLIS, 1983, p. 268, also see, p. 16-18.

does so despite the lack of such a depiction within the Gospel of Luke. Luke could easily be read as deemphasizing the physicality of the crucifixion in favour of an emphasis on dishonor and humiliation.

After Jesus is arrested, the men holding Jesus are depicted as “mocking and beating” him (22:63). When Jesus is taken before the authorities, he is not physically assaulted. Pilate sends Jesus to Herod. Herod and his soldiers, “treated him with contempt and mocked him; then he put an elegant robe on him” (23:11) and returned Jesus to Pilate. Pilate, reluctant to crucify Jesus, suggests that Jesus simply be whipped (23:16), but his suggestion is rebuffed. Pilate reasons further with the accusers, suggesting again that Jesus be whipped (23:22), and is again rebuffed. Pilate then gives in to the demands of the people to have Jesus crucified. Jesus is never whipped in Luke’s account. As Jesus was led away to be crucified, Simon the Cyrenian is impressed, “and they laid the cross on him and made him carry it behind Jesus.” (23:26) Thus, Jesus did not endure the physical burden of actually bearing the cross to the site of crucifixion.⁸⁶ About the act of crucifixion Luke tells us only, “[w]hen they came to the place that is called The Skull, they crucified Jesus there with the criminals.” (23:33) He adds *no details* of the physical or procedural elements of the act of crucifixion. What Luke does provide, however, are the details of the degradation that Jesus endured. Luke tells us that “the leaders scoffed at him,” (23:35) and describes how; that the “soldiers also mocked him,” (23:36) and describes how; that one of the criminals “kept deriding him,” (23:39) and then describes how.

Throughout the crucifixion process, Luke presents a composed and in control Jesus. As he walks to the site of the hanging, unencumbered by the cross, Jesus makes a long statement advising those mourning him to instead mourn for themselves.⁸⁷ While he is on the cross, Luke’s Jesus makes three statements. First, there is his prayer of forgiveness for his accusers (23:34), second, Jesus gives assurance to the thief hanging beside him of entry to paradise (23:43), and third, Jesus commits his spirit to the Father (23:46). After yelling this last utterance, “he breathed his last.” (23:46) Luke does not even tell us that Jesus “died.”

What we glean from Luke’s description is that Jesus’s humiliation and dishonor was key to Jesus’s story and identity. Further, that during this entire ordeal, Jesus retained his dignity and composure. He was in control of himself, even when his body was in the control of others. Jesus could retain control because of his confidence in God.

The most telling cue that we have of Luke’s intent to move the focus of the crucifixion narrative from dishonor to that of valor, is in the framing of the last words

⁸⁶ This is quite remarkable considering that Luke’s Jesus twice comments during his ministry that anyone unwilling to bear their own cross and follow him cannot be his disciple (Luke 9:23-24, 14:27).

⁸⁷ See, Luke 23. 27-31: ²⁷ A great number of the people followed him, and among them were women who were beating their breasts and wailing for him. ²⁸ But Jesus turned to them and said, “Daughters of Jerusalem, do not weep for me, but weep for yourselves and for your children. ²⁹ For the days are surely coming when they will say, ‘Blessed are the barren, and the wombs that never bore, and the breasts that never nursed.’ ³⁰ Then they will begin to say to the mountains, ‘Fall on us’; and to the hills, ‘Cover us.’ ³¹ For if they do this when the wood is green, what will happen when it is dry?”

of Jesus as not within the experience of suffering or dishonor. By silently deleting⁸⁸ from Mark's account Jesus's cry of dereliction ("My God, my God, why have you forsaken me?"),⁸⁹ Luke portrays Jesus's last words as those of commitment of his spirit to God. This is, on its face, a less gloomy presentation of Jesus's state of mind. Yet it also speaks to Luke's shift away from the Hebrew Bible's reference alluded to by the utterance of forsakenness. The cry of forsakenness alludes to Psalm 22:1,⁹⁰ which details the psalmist's disgrace at great length, before turning to the psalmist's trust that Lord will deliver the psalmist. Instead of making an allusion to profound humiliation, Luke's Jesus commits his spirit, which alludes to Psalm 31:5 (30:6 LXX)⁹¹. This psalm emphasizes deep trust in *God's redemption from shame and disgrace*, rather than the humiliation itself, as in Psalm 22. Luke's Jesus even at the end, as he has been throughout his arrest, trial, and crucifixion, is confident and in command.

When Jesus prays that his persecutors will be forgiven, therefore, his statement is not framed here as being rooted in love for his enemies. The statement is not about Jesus's enemies. Rather, the prayer reveals Jesus to the reader. What is revealed is not merely that Jesus had a concern for others in his darkest hour of pain and torture. The text is not concerned with the pain and torture of the cross. What the prayer reveals of Jesus, instead, is Jesus's sense of self, his sense of personal empowerment. Jesus prays for his persecutors, as an indication that he remains in control and is not personally diminished by the persecutors' attempts to diminish him.

Closing Remarks

Jesus is the idealized martyr prototype. As Moss demonstrated, Luke's portrayal of Stephen, the first martyr of the church, is mimetic of the Jesus prototype. The reciprocal narrative shaping is clear. What is also clear is that the narrative shaping of the first century is not intended to emphasize the suffering and persecution of Jesus and Jesus-followers for the sake of suffering. The violence and persecution that Moss decries as not normative is included in the first century narratives to highlight the narrative emphasis on Jesus and the martyrs' assertion of dignity and honor in the face of material conditions and a culture that sought to thoroughly dishonor them. The violence of the acts of the martyrs that Recla deems neutralized by the tradition, is in fact intended to express the violence of authentic-self-making that he identifies. The martyrs act violently in transgression of authority in pursuit of their authentic, honored, dignified, selves. An answer is suggested to Recla's unanswered question, of whether the death of the martyr was an end in itself, independent of social function. The death was an end in itself, but it also served a social function. The death extracted honor for the martyr and the Christian community, from the culture. They claimed for

⁸⁸ HAYS, Richard B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, TX: Baylor University Press, 2016. p. 235.

⁸⁹ See, Matthew 26:46 and Mark 15:34.

⁹⁰ HAYS, 2016, p. 235; PARSONS, 2015, p. 335-336.

⁹¹ HAYS, 2016, p. 235.

Jesus-followers that which the culture had adamantly denied them as Christian while they were alive.

References

- ALLEN, John L. *The Global War on Christians: Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution*. Second. New York: Crown, 2016.
- BORG, Marcus J. *Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus*. Valley Forge, PA: Trinity, 1998.
- BROX, Norbert. *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*. München: Kösel, 1961.
- CAMPENHAUSEN, Freiherr von. *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936.
- DANKER, Frederick W. *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- DASILVA, David A. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2000.
- DE STE. CROIX, Geoffrey. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- EDWARDS, James R. *The Gospel According to Luke*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2015. (The Pillar New Testament Commentary).
- ELLIS, E. Earl. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, MI: Wipf and Stock, 1983.
- EUBANK, Nathan. A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23:34a. *Journal of Biblical Literature*, v. 129, n. 3, p. 521-536, 2010.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Anniversary edition. Boston: Beacon, 1995.
- FITZMEYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*. Garden City, NY: Doubleday, 1981. (The Anchor Bible).
- _____. *The Gospel According to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1985. (The Anchor Bible).
- FREND, W. H. C. *Martyrdom & Persecution in the Early Church*. Anchor Books Edition edition. [s.l.]: Doubleday, 1967.
- _____. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. [s.l.]: Clarendon, 1971.
- FULTON, Rachel. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York: Columbia University Press, 2002.
- GADDIS, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. [s.l.]: University of California Press, 2005.
- HAGNER, Donald A. *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*. Ada, MI: Baker, 2012.
- HÄKKINEN, Sakari. Poverty in the first-century Galilee. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, v. 72, n. 4, 2016.
- HAYS, Richard B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, TX: Baylor University Press, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Albany: SUNY, 1996.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and The New World Disorder*. Paperback. Minneapolis: Fortress, 2003.
- JOHNSON, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegeville, MN: Liturgical, 1991. (Sacra Pagina).

- LOHSE, Eduard. *Märtyrer und Gottesknecht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- MALHERBE, Abraham J. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia, PA: Westminster John Knox, 1989. (Library of Early Christianity).
- MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-science Commentary on the Synoptic Gospels*. Second. Minneapolis, MN: Fortress, 2003.
- MARSHALL, Paul; GILBERT, Lela; SHEA, Nina. *Persecuted: The Global Assault on Christians*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2013.
- MOSS, Candida. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. Reprint edition. New York: HarperOne, 2014.
- MOSS, Candida R. *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- MOSS, Candida R. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MOXNES, Halvor. Honor and Shame. In: ROHRBAUGH, Richard L. (Org.). *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. First ed. Peabody, MA: Hendrickson, 2003. p. 19-40.
- MUSURILLO, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1972. (Oxford early Christian texts).
- NEYREY, Jerome H. (Org.). *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Grand Rapids, MI: Hendrickson, 1991.
- OLDFIELD, Duane. The Evangelical roots of American unilateralism: The Christian Right's influence and how to counter it. *Foreign Policy in Focus*, p. 1-6, march 2004.
- PARSONS, Mikeal C. *Luke* (Paideia: Commentaries on the New Testament). Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015. (Commentaries on the New Testament).
- RECLA, Matthew. Autothanatos: The Martyr's Self-Formation. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 82, n. 2, p. 472-494, 2014a.
- RECLA, Matthew. Homo profanus: The Christian martyr and the violence of meaning-making. *Critical Research on Religion*, v. 2, n. 2, p. 147-164, 2014b.
- ROBINSON, John A. T. *Redating the New Testament*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2000.
- SAIYA, Nilay. Onward Christian Soldiers: American Dispensationalists, George W. Bush and the Middle East. *Holy Land Studies*, v. 11, n. 2, p. 175-204, 2012.
- SEELEY, David. *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. New York: Bloomsbury, 1990.
- STAUDIGL, Michael. Introduction: Topics, Problems, and Potentials of a Phenomenological Analysis of Violence. *Phenomenologies of Violence*, p. 1-32, 2014.
- TITE, Philip L. *Conceiving Peace and Violence: A New Testament Legacy*. Lanham, MD: University Press of America, 2004.
- TURNER, Bryan S. Multiple Modernities and Political Millenarianism: Dispensational Theology, Nationalism, and American Politics. In: MICHEL, Patrick; POSSAMAI, Adam; TURNER, Bryan S. (Orgs.). *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York: Palgrave Macmillan US, 2017. p. 135-151.
- VAN HENTEN, Jan Willem. *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*. First ed. Leiden; New York: Brill, 1997.
- YODER, John Howard. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2nd. ed. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1994.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3602>

A CONSTRUÇÃO DE PEQUENOS ESPAÇOS DE CUIDADO E GRATUIDADE COMO RESISTÊNCIA ÀS VIOLÊNCIAS: UMA RELAÇÃO ENTRE PASTORAL E TEOLOGIA DA CIDADANIA¹

*The construction of little spaces of care and gratitude
as resistance to violence: a relation between
practical theology and the theology of citizenship*

Jefferson Zeferino²

Resumo: Por meio de um mapeamento das publicações sobre teologia pública no Brasil, nota-se que são recorrentes os textos que conjugam pastoral e teologia da cidadania. Essa relação é desenvolvida como modo de contribuição aos estudos em *teologia pública*, bem como tentativa de reflexão acerca do problema da violência. Ambienta essa discussão o contexto amplo de violências, o qual desmascara pretensas neutralidades e requer, do fazer teológico, uma aterrissagem atenta, histórica e sensível ao sofrimento humano. A partir da literatura marginal (Carrascoza) e da hermenêutica filosófica de Ricoeur, demonstra-se a contraposição entre cuidado e violência e se dialoga com a noção de pastoral como elemento que pode auxiliar a aprofundar a compreensão do *cuidado* como uma constante antropológica a ser refletida e cultivada enquanto elemento agregador na construção de *pequenos espaços* de cuidado e gratuidade.

Palavras-chave: Teologia Prática. Teologia pública. Teologia da cidadania. Cuidado pastoral. Violência.

Abstract: Through a mapping of the publications on public theology in Brazil, it's notable that texts that conjugate practical theology and the theology of citizenship are numerous. This connection is developed as a contribution to the studies in public theology, as well as an attempt to reflect on the matter of violence. The context of violence grounds the discussion unmasking pretense neutralities, requiring a cautious, sensible and historical theological labor regarding human suffering. Based on marginal literature (Carrascoza) and on Ricoeur's philosophical hermeneutics, the text shows the tension between care and violence, as well as it dialogues with the notion of pastoral as

¹ O artigo foi recebido em 24 de fevereiro de 2019 e aprovado em 27 de abril de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. A pesquisa contou com apoio da CAPES.

² Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), onde também desenvolve seu estágio pós-doutoral. Professor e coordenador do bacharelado em Teologia da Faculdade São Braz em Curitiba/PR. Contato: jefferson.zeferino@hotmail.com

an element that may help to deepen the comprehension of *care* as an anthropological constant to be reflected and becomes an aggregating term for the construction of *little spaces* of care and gratitude.

Keywords: Practical Theology. Public Theology. Theology of Citizenship. Pastoral Care. Violence.

Considerações iniciais

A presente abordagem se desenvolve por meio do que entendemos ser uma *teologia pública*. Cabe salientar que o *público* é assumido aqui em duas dimensões: 1. As questões do espaço público como temas teológicos (cuidado e violência, p. ex.). 2. O discurso teológico atento a critérios públicos de argumentação no contexto acadêmico. Deste modo, o *público* é tanto *assunto* da teologia como *critério* de sua linguagem. A presente análise reflete acerca do *espanto* (*thaumazein*) causado pela violência. Com efeito, violência e sofrimento são elementos compreendidos enquanto *constantes antropológicas* das mais emergenciais. Trata-se daquilo que Luiz Carlos Susin denomina de *mais humano*³. Isto é, diante das *comunalidades*⁴ observáveis na experiência humana, a dor e o sofrimento constituem certa precedência. A violência, outra *constante antropológica*, é compreendida como causa recorrente de sofrimento. A ela contrapõe-se outro elemento constitutivo da vida humana, a saber, o *cuidado*. Desenvolve-se, portanto, a relação dialética entre *violência* e *cuidado*. Para tanto, elabora-se um roteiro com quatro estações: 1. Sobe-se o morro para que se observe a relação gentil entre um filho e uma mãe que são traspassados pela violência. 2. Ouve-se atentamente uma alocação de Paul Ricoeur no contexto do memorial da Shoah, em que conjuga louvor e lamentação. 3. Reflete-se acerca da pastoral em sua relação com o espaço público com um olhar atento para o tema do cuidado. 4. Por fim, à guisa de conclusão, estabelecem-se relações entre as estações anteriores apontando para uma teologia pública com enfoque no *cuidado* enquanto denúncia das violências.

³ Aqui nos baseamos em palestra ministrada por Luiz Carlos Susin no âmbito do Congresso Humanitas da PUCPR em 2018. Esse olhar pelos mais vulneráveis, contudo, é presente em toda a teologia da libertação. Corroborar a noção de *mais humano*, a conversão do olhar evocada por Susin enquanto conversão à realidade concreta da vida humana. Trata-se, com efeito, da perspectiva *a partir de baixo*. Ver: SUSIN, L. Conversão ecológica: “conversão da conversão”. In: MURAD, A.; TAVARES, S. (Orgs.). *Cuidar da casa comum*: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 40-51.

⁴ Terminologia utilizada por teólogos sul-africanos, aponta para aspectos comuns na experiência humana que podem servir de ponto de contato para o desenvolvimento de uma teologia pública. Neste contexto, o *público* está relacionado ao que é *comum* (GRUCHY, J. Public Theology as Christian Witness: exploring the genre. *International Journal of Public Theology*, v. 1, p. 26-41, 2007; GRUCHY, S. Of agency, assets and appreciation: seeking some commonalities between theology and development. *Journal of Theology for Southern Africa*, v. 117, p. 20-39, nov. 2003).

Uma imagem que alarga horizontes: no morro

O método da teologia da libertação *ver-julgar-agir*, em especial desde a sistematização clodovisiana⁵, compreende seu primeiro passo como uma abordagem da realidade enriquecida pelos dispositivos de análise das ciências sociais. Assim como o próprio Clodovis Boff reconhece no prefácio autocrítico da segunda edição de seu texto, outras mediações poderiam ser melhor desenvolvidas junto às ciências do social. No presente momento, opta-se pelo acesso à realidade por meio da *literatura marginal*. Essa, por sua vez, atua como alargadora de horizontes, bem como sensibilizadora para a realidade de sofrimento e violência vivida por muitas pessoas, em especial aquelas que vivem em situação de pobreza. Deste modo, o texto *No morro* de João Anzanello Carrascoza⁶ é apresentado aqui por meio de parágrafos selecionados dispostos em sequência. Pede-se uma *licença* aos leitores e às leitoras para que compreendam a utilização de citações longas consecutivas, pois apresentam de modo sumário esse conto, bem como privilegiam a bela tessitura que Carrascoza costura com sua poesia. Espera-se que este espaço de discussão acadêmica também esteja atento à função estética da leitura, mesmo quando se trata de uma literatura científica. O autor narra o amor entre um filho e uma mãe no morro (favela), ilustrando uma relação gentil e carinhosa (sagrada) entre eles.

Gostava de vê-la, mãe, vivendo silenciosamente a sua vida diante dele, sem gritos e resmungos, assim como ele à frente dela. E tanta era a força de seu olhar que a mulher sentiu como se lhe ardesse uma brasa na nuca e virou-se, desconfiada de que os anos a tivessem iludido e, ao girar, de repente, encontrasse não seu menino, e sim um homem, quase a bater a cabeça no teto, o homem que ele seria um dia, não a criança que agora era – e, imperceptivelmente, a usina de seu corpo o gerava.⁷

A mãe o examinou como quem descasca uma cebola, tirando as películas que escondem o seu miolo sadio e, se o filho se eternecia vendo-a pelas costas – esperando que se virasse e lhe revelasse um sorriso de cumplicidade –, a mãe podia detectar o que ainda era semente nele, o que raiz, e reconhecê-lo pelo avesso, folha que se soltara de seu corpo, como a pena caída ainda o é do pássaro.⁸

Bom, quando tinha a idade do filho, não sabia que haveria de passar a vida a fazer tantas coisas às pressas, e todas a dar em nada, que nada era aquele viver, só suportável por ter os olhos dele envolvendo-a em silêncio – grãos únicos de luz na nuvem de poeira que era.⁹

O menino saíra para desenhar no lado de fora.

⁵ BOFF, C. *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁶ CARRASCOZA, J. *No morro*. In: ANACOANA, P. (Org.). *Eu sou favela*. São Paulo: Nós, 2015. p. 9-18.

⁷ CARRASCOZA, 2015, p. 11-12.

⁸ CARRASCOZA, 2015, p. 12.

⁹ CARRASCOZA, 2015, p. 13.

O calor atordoava, mas o vento circulava pelas ruas do beco e vinha dar naquela ruela onde ele colhia mais uma tarde de sua vida. E era vento tão vigoroso, que entrou sem cerimônia no barraco, derrubou umas ripas de madeira e chegou até a mãe diante do fogão. Ela sentiu com gratidão aquele frescor e girou o corpo como se pudesse ver o vento, como se ele fosse um conhecido que ali chegasse para saudá-la, mas se não o viu, invisível que era, o visível agarrou-se aos seus olhos como um imã: emoldurado pelo retângulo da porta, estava seu menino, de costas, a cabeça baixa, a nuca semicoberta pelos cabelos, as espáduas magras, os cotovelos dobrados, a bermuda abaixo da cintura, revelando o rego das nádegas. Comoveu-se ao vê-lo daquele ângulo, que realçava ainda mais a sua fragilidade. A ele não tinha nada a oferecer senão a sua muda resignação, a comida que nem sempre conseguia comprar com os caraminguás das esmolos, a vida sem esperança. Às vezes, em desespero, tinha desejos de se atirar à frente dos ônibus que passavam velozes na avenida beira-mar, mas um fiapo de sonho a impedia, e lá estava ele, inconsciente de sua força, sem saber que, à semelhança de um prendedor no varal, segurava a existência dela como uma roupa seca.¹⁰

De súbito, uns rapazes passaram correndo pelo beco em fuga; o menino sequer pode ver quem eram, e já no encaicho lhes seguiam uns policiais armados, aos gritos. [...] O menino ouviu outros estampidos. E, antes que os policiais sumissem morro acima, sentiu algo lhe beliscar o peito. [...] Um vulto se inclinou sobre ele, não conseguia distinguir seu rosto, mas sabia: era a mãe. E ela o abraçava com força, podia sentir suas costelas magras e sua boca de café.¹¹

Começou a tremer. Tentou dizer à mãe que sentia frio, mas não lhe saíam palavras. Parecia que ela o embalava no colo e o levava para dormir no colchão. Onde estava a bola? Queria pegá-la, mas faltava-lhe força. Abriu a mão, o lápis de cor caiu na terra. Ouviu outro estampido, remoto. Depois, o zunir do vento, desfolhando as páginas brancas de seu caderno, tingidas do mais vivo vermelho.¹²

THAUMAZEIN! Pode-se imaginar que o espanto atravessa a pessoa que lê como um tiro, revelando-lhe aquilo que lhe há de *mais humano*. A relação entre as humanidades do texto e do leitor e da leitora se encontram em uma relação dialógica que não se contenta com a realidade, traz à tona a *memória do sofrimento*.

Uma interpelação filosófica: a memória do sofrimento

Arrisca-se aqui uma conversa com Paul Ricoeur, conscientes de que o que se tenta é uma tradução dialógica de sua dialética para dentro da discussão ensejada. Sob o impacto do conto sobre o menino e sua mãe, dá-se mais um passo na direção da reflexão sobre a dor.

Em 1989, no dia da memória do Holocausto (Yom Ha-Shoah), Paul Ricoeur foi convidado pelo rabino Joseph A. Edelheit a fazer uma fala durante uma celebração

¹⁰ CARRASCOZA, 2015, p. 14-15.

¹¹ CARRASCOZA, 2015, p. 17.

¹² CARRASCOZA, 2015, p. 18.

interconfessional na cidade de Chicago. Em sua alocação, Ricoeur diz que aquele momento era um *memorial* que apontava para a necessidade do não esquecimento. Lembra também que é comum na Bíblia a memória da Lei de Moisés como um dom. Nesse horizonte, a memória está relacionada com a *libertação* (da casa da escravidão no Egito). Diante disso, contrapõe as duas memórias: libertação e holocausto.¹³

Ambas memórias são necessárias. O autor afirma: “[...] devemos lembrar-nos porque lembrar-se é um *dever moral*. Temos uma *dívida* em relação às vítimas. E a forma mínima de pagar nossa dívida é dizer e redizer o que se passou em Auschwitz” (ou no morro). “Vamos além: rememorando e dizendo, não só evitamos que o esquecimento mate as vítimas uma segunda vez; evitamos que a história de suas vidas se torne banal”. Com isso, a memória estabelece uma dupla função, trazer à luz o ocorrido, bem como evitar o esquecimento por meio da banalização. “A tarefa da memória consiste em preservar a dimensão escandalosa do acontecimento, a manter o que é monstruoso como inesgotável pela explicação”. A normalização da violência ou sua explicação teológica (teodiceia) tendem a mascarar a crueza dos fatos, buscando esconder as terríveis faces dos algozes. “Graças à memória e às narrativas que preservam essa memória, a unicidade do horrível – unicidade única, se ousar dizer assim – é preservada de um nivelamento pela explicação.”¹⁴

Ricoeur contrapõe-se, portanto, às explicações que atenuam as violências, inclusive por meio da responsabilização das vítimas. “Além das explicações que nivelam e banalizam o acontecimento criminoso ao qual está dedicado este memorial, há explicações que justificam e fazem aparecer os sofrimentos das vítimas como se fossem *merecidas*”. Aspecto que Ricoeur identifica com uma teologia da retribuição que possui base, bem como contraponto no interior dos textos bíblicos.¹⁵

Contra a teoria da retribuição, na qual uma vítima mereceria a violência, emerge a percepção de que “[...] quando a queixa das vítimas inocentes não é mais coberta por argumentos de justificação, essa queixa nua é levada ao estado de puro grito”. Assim, “enquanto a teoria da retribuição torna igualmente culpáveis vítimas e algozes, a lamentação revela os algozes como algozes e as vítimas como vítimas”. Não há escapatória – o grito pode ser visibilizado. “Assim podemos fazer memória das vítimas pelo que elas são: a saber, os portadores de uma lamentação que nenhuma explicação é capaz de abrandar”. É nesse horizonte que Ricoeur relembra a dialética entre louvor e lamento. “Uma vez mais, o movimento de ida e volta, da lamentação ao louvor, do louvor à lamentação – essa alternância dramática subentendida no livro dos salmos – é reativada.”¹⁶

Louvor e lamento se reencontram, trata-se da memória da libertação (louvor) e da memória do Holocausto (lamento). “A lamentação tem necessidade de memória tanto como o louvor”. Assim, “lembrar-nos-emos dos seis milhões, com tanto mais devo-

¹³ RICOEUR, P. A memória do sofrimento. In: RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 239-240.

¹⁴ RICOEUR, 2006, p. 240-241.

¹⁵ RICOEUR, 2006, p. 241.

¹⁶ RICOEUR, 2006, p. 242.

ção se reconhecermos que Deus, de cuja bênção nós recordamos por ocasião da Páscoa, não é a causa do sofrimento, mas antes o autor da Torah que diz ‘Não matarás’.¹⁷

A memória atua na mediação entre sofrimento e louvor, entre violência e graça. A memória emerge como mecanismo de reação às violências estruturais que buscam promover esquecimentos programáticos em virtude de uma coesão narrativa, quiçá a título de uma pretensa *neutralidade*. A memória representa a *ruptura* com o estabelecimento da violência, seja ela qual for. A memória ativa a dor e o alívio, o lamento e o louvor, o sofrimento e a graça, a violência e o cuidado. Trata-se do primeiro movimento de *resistência*.

Uma correlação teológica: o cuidado pastoral

Diante do impacto da narrativa do *morro* e a partir da chave de leitura emprestada de Ricoeur, nota-se a pertinência da contraposição entre cuidado e violência. O conto sensibiliza para a necessidade da memória do sofrimento. Cabe, neste momento, um recorrido teológico que ajude a identificar de modo mais atento elementos referentes ao cuidado. Neste contexto, é válido notar que a própria ideia evocada pelo termo *pastoral* já é uma metáfora. Assim como um pastor apascenta suas ovelhas, também um *obreiro(a)/ministro(a)/sacerdote* cuidará das pessoas de sua comunidade.

Por meio de um mapeamento das publicações sobre teologia pública no período entre 2000 e 2017, notam-se temas ligados à Teologia Prática como recorrentes.¹⁸ Por meio dessa catalogação, as seguintes palavras-chave foram identificadas: culto cristão/liturgia; diaconia; homilética; missão; pastoral; Teologia Prática. Dentre esses, destaca-se a palavra-chave *pastoral*. Por sua vez, das abordagens sobre pastoral no contexto de uma teologia pública se evidenciam as abordagens que conjugam pastoral e cidadania. Deste modo, atenta-se agora para as contribuições de Clóvis Pinto de Castro, Evaldo Luís Pauly, Alonso Gonçalves e Natanael Gabriel da Silva.

Uma pastoral da cidadania

O teólogo metodista Clóvis Pinto de Castro desenvolve o que chama de uma *pastoral da cidadania*. Parece elementar destacar que Castro se preocupa com a *dimensão pública da fé* conectada à perspectiva do *cuidado pastoral*. Sua proposta está pautada, sobretudo, em quatro elementos:

1. **Dimensão pública da teologia cristã.** A teologia da cidadania de Castro encontra bases nas teologias da práxis do século XX (Moltmann, Metz, Cox). Percebe um movimento de *desprivatização da fé* nessas teologias políticas, bem como a noção de *reserva escatológica*, que reflete o confronto entre realidade histórica e o horizonte

¹⁷ RICOEUR, 2006, p. 243.

¹⁸ ZEFERINO, J. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*. 2018. Tese (Doutorado) – PPGT/PUCPR, Curitiba, 2018. p. 28-29.

utópico das promessas escatológicas, especialmente as perspectivas de um *shalom* e de um *reino de Deus*.¹⁹

2. **Justiça e direito.** A discussão sobre uma pastoral possui um contexto definido em regimes democráticos – a cidadania. Nessa direção, compreende uma atuação cidadã, na luta por um país melhor em que todos e todas possuam seus direitos fundamentais respeitados diante de um quadro de bem-estar social, o que é identificado com um *shalom*. Esse conceito é correlacionado com a plenitude da justiça, bem como a perspectiva da *paz* enquanto *bem-estar abrangente*. Desse modo, o *shalom* é também um serviço (diaconia) de construção de novos lugares de *shalom*, onde se experimente justiça e paz.²⁰

3. **Boas obras.** Com a ideia de justiça veterotestamentária identifica-se a noção neotestamentária de *boas obras*. Trata-se aqui da perspectiva de uma fé em ação. A prática da justiça (boas obras) seria a base ética do reino de Deus. Por sua vez, as boas obras estão fundamentadas no amor ao próximo e na graça de Deus. Essa atuação não está restrita ao ambiente eclesial, mas é pública. Ética e espiritualidade estão unidas num único movimento de amor ao próximo por meio das boas obras e da prática da justiça.²¹

4. **Shalom.** O termo *shalom* é de difícil tradução. Mas está ligado a noções de bem-estar, justiça, comunhão, harmonia, prosperidade, vida em plenitude. Trata-se do conteúdo do reino de Deus. Com isso pensa-se num horizonte ativo, construído por meio da prática da justiça e das boas obras. Desenvolve-se assim a perspectiva da cidadania como modo de aproximação da perspectiva teológica do reino de Deus e enquanto meio para a construção de uma sociedade mais justa no horizonte do bem comum.²²

Estabelecida a base bíblica de sua teologia da cidadania, o autor as relaciona com a noção de *pastoral*. Para ele, a pastoral é uma ação pensada e sistematizada, realizada pelo povo de Deus a serviço do bem comum, movida pelo horizonte utópico do reino de Deus e encarnada na realidade concreta do cotidiano.²³

É nesse horizonte que o autor desenvolve sua proposta de uma *fé cidadã*. Essa perspectiva contrapõe-se a uma vida comunitária voltada exclusivamente para si mesma. Com isso, a *desprivatização da fé* é lida nesse movimento em saída, uma vez que é a própria fé que motiva essa dinâmica de envolvimento no espaço público. O cuidado, portanto, é vivenciado para dentro e para fora da comunidade de fé.²⁴

A ação pastoral inclui ainda uma educação para a cidadania. Efetivamente, pensa-se numa educação para o cuidado, relacionada aqui, de modo especial, com o espaço público. Deste modo, elabora-se uma pedagogia da cidadania na direção do fortaleci-

¹⁹ CASTRO, C. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja*. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Paulo: Loyola; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000. p. 84-86.

²⁰ CASTRO, 2000, p. 87-88.

²¹ CASTRO, 2000, p. 88-96.

²² CASTRO, 2000, p. 96-101.

²³ CASTRO, 2000, p. 105.

²⁴ CASTRO, 2000, p. 109-111.

mento da democracia, da criação de uma cultura de zelo, carinho e dedicação pela *res publica*, por meio de iniciativas de sensibilização e conscientização.²⁵ Esse *trabalho educativo*, portanto, é realizado por meio do envolvimento na vida da sociedade.²⁶

A educação para a cidadania, portanto, ocupa espaço privilegiado nessa proposta de pastoral, apontando, mediada pela noção do *shalom*, para “[...] a (re)construção de cidades mais justas, solidárias, onde não haja seres sobranes, onde todos possam viver em condições mínimas de bem-estar-social (espaço público do *shalom*) [...]”²⁷.

Pastoral urbana e cidadania

O teólogo e educador de tradição luterana Evaldo Luis Pauly, em texto de 1994²⁸, relaciona pastoral e espaço urbano. Nesse contexto, “mesmo que a pastoral precise trabalhar com verdades eternas, mensagens divinas, dogmas de fé e rituais milenares, ela não pode transferir para si mesma a infalibilidade de um pretensão domínio absoluto dessas verdades, mensagens e dogmas”. Ademais, “pelo que a realidade indica, a pastoral não tem a mínima capacidade de vencer o desafio urbano. [...] Apenas a sociedade democrática, com sua cidadania organizada e atuante, tem condições de enfrentar o desafio urbano com relativa possibilidade de êxito”. Assim, “se a pastoral deseja enfrentar a realidade, deve aliar-se a essa cidadania democrática organizada, deve submeter-se à sociedade civil”. Esse quadro “[...] requer da Igreja mais capacitação leiga do que teológica”. Isto é, “ou laiciza-se a pastoral, democratizando-a, ou não haverá pastoral urbana capaz de enfrentar o multifacético problema urbano”²⁹. Mais, diante do debate sobre tecnologias urbanas, entende-se que “sem os leigos e seus saberes, a pastoral urbana é uma inviabilidade”³⁰.

A partir do olhar da psicanálise, Pauly indica que “[...] a pastoral precisa reconhecer o caráter doentio de determinadas expressões religiosas”. Para o autor, “a fé evangélica incentiva a crítica da religião, e a crítica da religião, por sua vez, permite aprimorar e consolidar uma fé mais livre e libertadora”³¹. Com isso, emerge o desafio da escuta. Na relação entre psicanálise e pastoral, ambas objetivando a felicidade das pessoas, concebe-se uma pastoral que precisa ouvir. “Na cidade, a Igreja que não sabe ouvir não tem o que dizer.”³²

²⁵ CASTRO, 2000, p. 114-118.

²⁶ CASTRO, 2000, p. 124-125.

²⁷ CASTRO, 2000, p. 119.

²⁸ O texto de Pauly é registrado na presente pesquisa, pois é acionado por Rudolf von Sinner (2012) no desenvolvimento de sua teologia da cidadania. Entretanto, do mesmo modo que Carlos Caldas identifica a obra de Castro, também o trabalho de Pauly pode ser compreendido como um caso de teologia pública *avant la lettre*. Ver: CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil: o conceito bonhoefferiano de 'estar aí para os outros'* como pressuposto teórico para a construção de uma teologia pública no Brasil. São Paulo: Garimpo, 2016. p. 54-55.

²⁹ PAULY, L. *Cidadania e pastoral urbana*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 46-47.

³⁰ PAULY, 1994, p. 129.

³¹ PAULY, 1994, p. 73.

³² PAULY, 1994, p. 169.

Diante do novo texto constitucional, Pauly fala da submissão à autoridade desse documento, bem como sua promoção. “Neste sentido a pastoral tem um caráter conservador: conservando a tradição de obediência à autoridade e, dialeticamente, um caráter revolucionário: utilizando todos os meios ao seu alcance para difundir a prática cívica da participação popular na gestão da coisa pública.” Trata-se, portanto, apesar dos limites da Constituição Federal, de obedecê-la, promovê-la e revisá-la na prática da democracia.³³

O texto de Pauly, do início da década de 1990, celebra a Constituição Federal e o fim do período do regime ditatorial. “Atualmente essa pastoral desenvolve sua prática num contexto em que predomina a cidadania pela metade; assim, essa pastoral acaba se transformando num movimento político em busca da inteireza da cidadania.”³⁴ Atualmente, a noção de *cidadania pela metade* pode ser novamente evocada. Na medida em que pessoas são privadas de seus direitos – educação, saúde, segurança, vive-se um quadro generalizado de *cidadania pela metade* ou, na expressão de Jessé Souza, de subcidadania³⁵.

Com efeito, a originalidade da abordagem de Pauly, como ele mesmo estabelece, é a observação daquilo que a sociedade espera da pastoral. Para tal análise mune-se da Constituição Federal (CF), que fala sobre visitas a pessoas doentes em hospitais, liberdade de culto, casamento, organização institucional das igrejas. Com isso, o autor conclui que “a CF mais secularizada que o país já teve quer a pastoral atuando na sociedade!”³⁶. Essa chave de leitura pode nos lembrar também um dos tópicos que o teólogo sul-africano Clint Le Bruyns aponta como necessário para a pertinência teológica na atualidade, o escrutínio popular.³⁷ Isto é, ouvir do povo o julgamento sobre as ações teológicas, eclesiais, pastorais. A presente abordagem, por sua vez, parte da suspeita de que, mesmo que não queiram ter nada a ver com a religião, as pessoas gostariam de *cuidado*. Esse serviço, em sua gratuidade, pode ser real contribuição da pastoral para a vida da sociedade.

Em suma, Pauly propõe uma pastoral urbana [1] consciente do chão onde pisa, daí sua atenção à democracia e à constituição bastante recente quando da formulação de suas pesquisas; [2] atenta à prática da cidadania como modo de tentativa de superação da *cidadania pela metade*; [3] ciente de que as pessoas são seres com medos, anseios, desejo de felicidade, enfim, de subjetividades complexas; [4] plural, laicizada, assessorada pelos saberes vários de leigos e leigas; [5] apaixonada, sensível à realidade das pessoas, e a partir daí capaz de construir racionalidades adequadas e pertinentes.

³³ PAULY, 1994, p. 98-99.

³⁴ PAULY, 1994, p. 167.

³⁵ SOUZA, J. *Subcidadania brasileira*: para entender o país além do jeitinho brasileiro. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

³⁶ PAULY, 1994, p. 171.

³⁷ LE BRUYNNS, C. O renascimento da teologia do *kairos* e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul*: cidadania, interculturalidade e HIV/Aids. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014. p. 62.

Pastoral urbana e pastoral pública

Outro autor que se dedica ao tema da pastoral no horizonte da cidadania é o teólogo batista Alonso Gonçalves. Ao falar sobre o desenvolvimento de uma teologia pública no contexto brasileiro, destaca a relevância que a cidadania tem ocupado no debate.³⁸ Contudo, apresenta a seguinte ressalva: “A reflexão em torno da *cidadania* é de suma importância, mas ela procura olhar o *público* apenas pela perspectiva de fora”. Diante disso, propõe “[...] uma *pastoral pública* porque esta pode ser um instrumento da igreja em ações integrais da igreja com a *coisa* pública, procurando participar da vida cidadina e seus dilemas como saúde, política e felicidade”³⁹. Sua proposta de *pastoral pública*, portanto, é pensada como uma via ativa da teologia ocupada com as questões do espaço público, o que reverbera significativamente o intento de Castro. Para Gonçalves, cabe a essa pastoral perceber o dinamismo do cenário público, bem como “[...] a religiosidade, ou espiritualidade, sem comprometimento ou engajamento social ou de natureza cidadã por parte de seus integrantes [...]”. O que justificaria a necessidade de uma teologia pública, dentro da qual “[...] uma Pastoral Pública seja um caminho a percorrer, ou seja, um caminho que chame a igreja a assumir a sua condição de organizadora de sentido na sociedade a fim de contribuir e se fazer sentir com credibilidade e respeitabilidade tanto em seu discurso público quanto em sua *práxis*”. Isto é, pensa-se numa “[...] pastoral pública [que] abarcaria tanto o lado *político* do agir da comunidade de fé quanto à revitalização de uma *espiritualidade* com engajamento social”⁴⁰. Com isso, Gonçalves percebe o crescente fluxo de pessoas que buscam ou desenvolvem algum tipo de espiritualidade, sem estar ligadas a alguma instituição religiosa. Desta forma, “[...] a *ação* da igreja (que por si só já é *pública*) na esfera pública [...]”, teria como *locus* a cidade em suas dinâmicas sociais e religiosas. O autor propõe “[...] uma pastoral de solidariedade independentemente de credo ou confissão – daí a necessidade ecumênica de engajamento entre as confissões; uma pastoral de integração da pessoa e seu ambiente vivencial”⁴¹.

Em publicação posterior, em coautoria com Natanael Gabriel da Silva, Gonçalves continua seu desenvolvimento no horizonte da *pastoral*, agora, porém, ao invés do termo *pastoral pública*, utilizam *pastoral urbana*. Os autores apontam que “uma *pastoral urbana* parece não poder ser problematizada de forma mais adequada, senão pelo caminho de uma *teologia pública*, num encontro entre *teologia* e *cidadania*”⁴². Apresentam a atuação pública/urbana da pastoral a partir de três pontos: 1. “movimentos associativos: o ajuntamento da comunidade para resolver problemas comuns como infraestrutura, segurança, melhorias no bairro”; 2. “trabalho voluntário: quando

³⁸ GONÇALVES, A. Pastoral Pública: a possibilidade de uma práxis a partir da Teologia Pública. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 27, n. 1, p. 25-35, jan./abr. 2012. p. 32.

³⁹ GONÇALVES, 2012, p. 35.

⁴⁰ GONÇALVES, 2012, p. 33.

⁴¹ GONÇALVES, 2012, p. 34.

⁴² GONÇALVES, A.; SILVA, N. *Pastoreio e compaixão*: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública. São Paulo: Fonte, 2013. p. 85

a comunidade se envolve com os problemas do outro se doando por algumas horas”; 3. “o agir político: com um consenso de igualdade e fraternidade buscar pontos em comum para uma melhor qualidade de vida”. Destacam ainda que “a *práxis* se dá nos bairros como oportunidades de ação, sendo a comunidade solidária e tendo mais participação nos problemas do bairro, como tráfico de drogas, delinquência infantil”. A participação nos bairros, portanto, poderia fazer com que as pessoas se comprometam de tal forma com as situações locais que se envolvam na “[...] criação de entidades para uma ação social diante das escolas, presídios, hospitais; nas empresas e sindicatos, buscando melhorar as condições dos trabalhadores”. Além de um engajamento “[...] mais firme e comprometido por meio dos cidadãos na política, procurando levar propostas ao Poder Público do que pode ser melhorado na cidade ou no bairro”. Por fim, os autores identificam essa pastoral com a evangelização que acontece por meio da atuação concreta de comunidades cristãs na vida da cidade e do bairro.⁴³

Em resumo, com base em autores como Libânio, Comblin e von Sinner, desenvolvem sua proposta de pastoral urbana:

*A pastoral urbana – a ação da igreja (que por si só já é pública) na esfera pública – teria um olhar para a realidade social e religiosa da cidade; uma pastoral de solidariedade independentemente de credo ou confissão – daí a necessidade ecumênica de engajamento entre as confissões; uma pastoral de integração da pessoa e seu ambiente vivencial*⁴⁴.

Efetivamente, a proposta de integrar a cidadania na perspectiva de pastoral demonstra-se em interlocução pertinente à teologia da cidadania como teologia pública e enquanto possível continuidade ao programa teológico de Castro.

À guisa de conclusão: uma conversa sobre violências, cuidado e a construção de *pequenos espaços*

A narrativa sobre a mãe e seu menino, apesar de ser um conto ficcional, nos remete à uma realidade de violência. Traz à memória o sofrimento de tantas outras famílias que estão passando, já passaram ou ainda passarão por esse tipo de dor. Cabe, neste contexto, sempre lembrar a sábia colocação de Bonhoeffer: “A Bíblia direciona o ser humano à impotência e ao sofrimento de Deus; apenas um Deus sofredor pode ajudar”⁴⁵. Ou ainda a indicação de uma pastoral leiga, elaborada por Pauly, “[...] que se vincule às pessoas necessitadas de um Deus que seja amparo dos fracos”⁴⁶. Diante

⁴³ GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 95.

⁴⁴ GONÇALVES; SILVA, 2013, p. 100. A mesma formulação é encontrada no texto anteriormente apresentado de GONÇALVES (2012, p. 34), substituindo-se o termo “urbana” por “pública”. Como os autores não se ocupam com a explicação da alteração de *pastoral pública* para *pastoral urbana*, é possível uni-las na ideia de *pastoral público-urbana*.

⁴⁵ “The Bible directs man to God’s powerlessness and suffering; only the suffering God can help”. BONHOEFFER, D. *Letters and Papers from Prison*. Editado por E. Bethge. London: SCM, 2017. p. 134.

⁴⁶ PAULY, 1994, p. 130.

do *mais humano* – dor e sofrimento –, a imagem de um deus triunfalista, que opera em lógica retributiva, não pode salvar. Apenas a sensibilidade de quem também sofre é *consoladora*. Neste horizonte, a memória que ativa a sensibilidade possui potencial *salvífico*, pois opera uma *presença em cuidado*. Com isso, cabe atentar à dialética ricoeuriana entre lamento e louvor para reler a história para além da violência, em busca do *cuidado* e, com isso, redescobrir a *graça*.

Voltando ao conto, observa-se que há um profundo cuidado entre o menino e a mãe. No início do conto o menino volta ofegante para casa depois de ter ido à venda, trazendo algo para sua mãe que preparava uma comida. Há um auxílio mútuo, um cuidado relacional. Carrascoza toma o *cuidado* de retratar o carinho que havia entre eles, a ternura da observação do outro. Enxergavam um ao outro e isso lhes dava sentido. A graciosa curiosidade com a qual o menino lia seu mundo (em meio à pobreza), bem como o gracioso labor de sua mãe na luta por algo que lhes sustentasse, ao mesmo tempo, anunciam o amor revolucionário de suas relações e denunciam um contexto de desigualdade e violência estrutural. Já viviam, portanto, entre o cuidado e a violência. Por fim, a violência derradeira os priva de si mesmos, do cuidado recíproco, da salvação relacional que desfrutavam.

A crueza do sofrimento humano grita como aquele *urgente urgentíssimo*, para se utilizar uma expressão do pensamento de libertação, que não pode ser olvidado. Diante disso, pensa-se, desde a tradição cristã, na imagem da pastoral como a perspectiva de um cuidado com a vida efetivada de modo gratuito. Isto é, a partir de uma ética de gratuidade compreende-se a possibilidade do *cuidado no espaço público*. Trata-se de uma forma de revolta contra as estruturas desumanizantes que condenam seres humanos a violências várias.

O cuidado, conteúdo da pastoral, pode ser aplicado também em sua dinâmica de zelo profético. Cuidar da memória, como recomenda Ricoeur, configura-se em elemento estruturante de uma teologia pública. Os judeus rememoram a Shoah, as mães da Plaza de Mayo relembram seus filhos e filhas, as manifestações do *grito dos excluídos* trazem à luz realidades de opressão, a Comissão Nacional da Verdade fala em *memórias reveladas*, a literatura marginal rememora a existência às margens. Desde a indicação de Ricoeur, percebe-se que a memória da violência, sem justificação dos algozes por meio da culpabilização das vítimas, desmascara pretensas neutralidades. Em virtude disso, “[...] não é possível o discurso dos direitos humanos [e da cidadania] sem reconciliação com a memória, sobretudo a daqueles cuja dignidade foi sistemática e institucionalmente aviltada ao ponto de se lhe negar a humanidade”, argumenta Schaper ao falar de um país construído às custas do trabalho escravo.⁴⁷ A violência sistematizada precisa ser deflagrada, exposta, denunciada, não pode ser esquecida.

Pensa-se, portanto, numa pastoral da *memória*, dialética entre anúncio e denúncia, entre louvor e lamento, por meio do cuidado e contra a violência. A pastoral da

⁴⁷ SCHAPER, V. O humano em questão: os direitos humanos como proposta social. In: VIOLA, S.; ALBUQUERQUE, M. (Orgs.). *Fundamentos para educação em direitos humanos*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 72.

cidadania, expressão que pode sintetizar as contribuições de Gonçalves, Silva, Pauly e Castro, coloca o cuidado em sua dinâmica pública. O cuidado das pessoas mediado também pelo cuidado com o espaço público. Deste modo, a imagem do reino de Deus, desde sua compreensão enquanto reino do *shalom*, reino da paz, pode ser compreendido também como *reino do cuidado*. Em intensidade ainda maior do que aquela que organiza uma violência estrutural, a pastoral da cidadania possui como tarefa a gratuidade traduzida em cuidado. *Lá onde dói*, também devem estar a denúncia da injustiça e o anúncio prático (encarnado) do cuidado. Trata-se, sobretudo, da perspectiva do cuidado como libertação. Assim como o menino cuidava de sua mãe e a mãe cuidava de seu menino, também uma pastoral da cidadania é *chamada* ao cuidado de quem sofre, seja na atuação pessoal, seja na ação pública por uma sociedade mais justa. Deste modo, pensa-se numa *atitude pastoral* enquanto superação da *atitude violenta*. Se, como aponta Castro, a construção do *shalom* acontece por meio da prática da justiça, agrega-se o *cuidado* como indispensável para a dinamização salvífica da graça na construção das relações humanas e de um espaço público em que a luta contra as violências seja também programática.

Entretanto, não há aqui a ingenuidade da transformação das estruturas macro por meio do argumento. Os séculos do esclarecimento tiveram em sua companhia políticas violentas de colonialismo, bem como culminaram em duas guerras mundiais, uma guerra fria, além de vários outros conflitos. Neste sentido, corrobora Pauly: “Política não se faz com mera racionalidade, como talvez Lutero tenha se iludido! Política começa com a paixão, e só depois pode estabelecer para si a racionalidade imprescindível”⁴⁸. A opção que parece viável é aquela da sensibilidade ativada no cotidiano, nos *pequenos espaços*. No carinho do filho pela mãe, no cuidado da mãe pelo filho, no colocar-se ao lado dos que choram e que fazem memória de seu sofrimento, na atuação engajada nos (pequenos) espaços públicos, consciente do estado putrefato de organizações de poder e, mesmo assim, comovida pela vida que quer mais vida. Na sensibilidade do *mais humano*, vivida diariamente, sobretudo, desde *impulsos de gratuidade e cuidado*. Chamado esse que atinge todas as pessoas de boa vontade – como elabora papa Francisco⁴⁹ em sua carta sobre o *cuidado da casa comum* – e que deveria provocar ainda mais aqueles e aquelas que se compreendem diante da dinâmica do seguimento de Jesus de Nazaré e podem ser movidos pessoal e comunitariamente à ética da gratuidade para dentro dessa pastoral do cuidado. Trata-se, portanto, de uma resistência *a partir de baixo*, na prática da justiça, nos impulsos de gratuidade, na educação para a cidadania, na sensibilização ao mais humano, na construção de novos mundos possíveis nos *pequenos espaços de cuidado e gratuidade*.

Referências

BOFF, C. *Teologia e prática*: Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993.
BONHOEFFER, D. *Letters and Papers from Prison*. Editado E. Bethge. London: SCM, 2017.

⁴⁸ PAULY, 1994, p. 169.

⁴⁹ FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015. n. 3.

- CALDAS, C. *Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil: o conceito bonhoefferiano de 'estar aí para os outros' como pressuposto teórico para a construção de uma teologia pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo, 2016.
- CARRASCOZA, J. No morro. In: ANACOANA, P. (Org.). *Eu sou favela*. São Paulo: Nós, 2015. p. 9-18.
- CASTRO, C. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: Loyola; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- GONÇALVES, A. Pastoral Pública: a possibilidade de uma práxis a partir da Teologia Pública. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 27, n. 1, p. 25-35, jan./abr. 2012.
- GONÇALVES, A.; SILVA, N. *Pastoreio e compaixão: uma contribuição à pastoral urbana a partir da teologia pública*. São Paulo: Fonte, 2013.
- GRUCHY, J. Public Theology as Christian Witness: exploring the genre. *International Journal of Public Theology*, v. 1, p. 26-41, 2007.
- GRUCHY, S. Of agency, assets and appreciation: seeking some commonalities between theology and development. *Journal of Theology for Southern Africa*, v. 117, p. 20-39, nov. 2003.
- LE BRUYNS, C. O renascimento da teologia do *kairos* e suas implicações para a teologia pública e a cidadania na África do Sul. In: BUTELLI, F.; LE BRUYNS, C.; SINNER, R. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014. p. 47-73. (Teologia pública, v. 4).
- PAULY, L. *Cidadania e pastoral urbana*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- RICOEUR, P. A memória do sofrimento. In: RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 239-243.
- SCHAPER, V. O humano em questão: os direitos humanos como proposta social. In: VIOLA, S.; ALBUQUERQUE, M. (Orgs.). *Fundamentos para educação em direitos humanos*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 58-76.
- SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf & Stock, 2012.
- SOUZA, J. *Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.
- SUSIN, L. Conversão ecológica: “conversão da conversão”. In: MURAD, A.; TAVARES, S. (Orgs.). *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 40-51.
- ZEFERINO, J. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania*. 2018. Tese (Doutorado) – PPGT/PUCPR, Curitiba, 2018.

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.v59i1.3280>

**“COMO ESTÁ ESCRITO”:
RELEITURA DE LXX ISAÍAS 29.14B E LXX JEREMIAS 9.22-23
EM 1 CORÍNTIOS 1.18-31¹**

*“For it is written”:
Paul’s rereading of LXX Isaiah 29.14b and LXX Jeremiah 9.22-23
in 1 Corinthians 1.18-31*

José Adriano Filho²

Resumo: As citações, alusões e ecos das Escrituras judaicas presentes nas cartas de Paulo não são apenas textos-prova, mas estão conectados com as formas como esses textos e essas tradições foram interpretados no desenvolvimento da história bíblica. Considerando isso, este artigo procura compreender como Paulo interpreta LXX Isaías 29.14b e LXX Jeremias 9.22-23 em 1 Coríntios 1.18-31, citações introduzidas respectivamente por “Como está escrito” (1.19) e “Para que, como está escrito” (1.31). Partindo do desenvolvimento narrativo do texto, o artigo demonstra como a resignificação desses textos fundamenta o argumento de que Deus tanto destruirá e anulará a sabedoria e inteligência “deste mundo” como assinala uma correlação entre a manifestação da sua sabedoria e poder na cruz de Cristo e a vocação da comunidade cristã.

Palavras-chave: Apóstolo Paulo. Citações do AT no NT. 1 Coríntios 1.18-31.

Abstract: The quotations, allusions, and echoes of Jewish Scriptures in Paul’s letters are not only prooftexts, as they are connected to the ways these texts and traditions have been interpreted in biblical history. Considering that, this paper aims to understand how Paul interprets LXX Isaiah 29.14b and LXX Jeremiah 9.22-23 in 1 Corinthians 1.18-31, two quotations introduced respectively by “For it is written” (1.19) and “As it is written” (1.31). Starting from the narrative development of the text, the paper shows how the quotations of Scripture Paul resignifies indicates that God both will destroy and annihilate the wisdom and intelligence of this world, and a correlation between the manifestation of his wisdom and power on the cross of Christ and the Christian community’s call.

Keywords: Paul, the Apostle. Old Testament quotations in the New Testament. 1 Corinthians 1.18-31.

¹ O artigo foi recebido em 02 de abril de 2018 e aprovado em 03 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. Contato: joseadriano@faculdadeunida.com.br

Introdução

As tradições contidas nas Escrituras de Israel foram reescritas de forma constante e criativa, e à medida que o texto bíblico se desenvolvia, elas eram “adaptadas, transformadas e reinterpretadas”³, de forma a terem relevância em novos contextos históricos. É justamente a dinâmica que envolve essas tradições e suas interpretações no interior das Escrituras e na época de Paulo que fornece o contexto para situar e avaliar a forma como ele trabalha com elas e as ressignifica teologicamente.⁴ Paulo não utiliza as Escrituras, um importante componente simbólico da matriz do seu pensamento, apenas como textos-prova, pois as citações, alusões e ecos das Escrituras presentes nas suas cartas envolvem tanto o uso de seus textos e tradições como as formas como eles foram reinterpretados na história bíblica. A presença de textos das Escrituras nas suas cartas envolve tanto a fidelidade a esses textos como suas transformações e ressignificações, sendo impossível compreender a forma como ele as interpreta sem considerar o contexto no qual essa compreensão foi moldada.⁵

Considerando que Paulo compartilha as formas de interpretação comuns aos seus contemporâneos judeus e que as Escrituras poderiam ser aplicadas à situação existente na igreja de Corinto, este artigo procura demonstrar como ele interpreta LXX Isaías 29.14b e LXX Jeremias 9.22-23 em 1 Coríntios 1.18-31, citações introduzidas respectivamente por “Como está escrito” (1.19) e “Para que, como está escrito” (1.31). Cada uma das citações, localizadas em cada uma das unidades que compõem 1 Coríntios 1.18-31: LXX Isaías 29.14b em 1.19 e LXX Jeremias 9.22-23 em 1.31. Na primeira parte do texto, 1.18-25, que gira em torno das polaridades construídas a partir de sabedoria/loucura, poder/fraqueza, a citação da Escritura fundamenta o argumento de que o que Deus realizou na sua sabedoria, a cruz de Cristo, desafia a compreensão que se baseia nos padrões da “sabedoria deste mundo” (1.20-21). Na segunda parte do texto, 1.26-31, a vocação da igreja de Corinto é apresentada como um exemplo da loucura e fraqueza de Deus, que ao revelar a sua sabedoria e poder na

³ FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985, ao discutir a riqueza da “exegese intrabíblica” utiliza o termo *traditum* para descrever a tradição recebida numa dada situação, e o termo *traditio* para referir-se ao novo contexto no qual o *traditum* se encontra. A dinâmica da “exegese intrabíblica” pode ser descrita como um *traditum* que é reformulada pela *traditio* em novos contextos culturais. A interface entre o *traditum* recebida e a *traditio* gera o que será o *traditum* que a geração seguinte receberá. Esse processo resulta em novos textos, no quais os textos antigos estão presentes, transformados e revitalizados. A tradição, mesmo a tradição escrita, não é estática. Os autores bíblicos não se sentiam obrigados a transmitir aquilo que recebiam sem, de alguma forma, modificá-lo. De fato, a transmissão literal seria infidelidade à tradição, negar-se-lhe-ia a vida, sugerindo que ela não fosse capaz de alcançar criativamente as necessidades contemporâneas.

⁴ KEESMAAT, S. C. *Paul and his Story (Re)Interpreting the Exodus Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. (JSNTSS). p. 15-53.

⁵ Cf. HAYS, R. B. *Echoes of Scriptures in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989; STANLEY, C. D. *Paul and the Language of the Scriptures*. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; LIM, T. H. *Holy Scriptures in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*. Oxford: Clarendon Press, 1997; PORTER, S. E.; STANLEY, C. D. (Eds.) *As it is written*. Studying Paul’s use of Scripture. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. p. 3-57.

cruz de Cristo escolhe a fraqueza e loucura do mundo – não muitos “sábios”, “poderosos” e “de nobre nascimento”, mas “as coisas loucas”, “as coisas fracas”, “as coisas desprezíveis” e “as coisas que nada são” (1.26-28) –, destruindo os fundamentos do orgulho humano. As duas citações da Escritura ressignificadas por Paulo indicam que Deus tanto destruirá como anulará a sabedoria “deste mundo”, além de assinalar uma correlação entre a manifestação da sua sabedoria e poder na proclamação da cruz e a vocação da comunidade cristã.

“Destruirei a sabedoria dos sábios, e a inteligência dos entendidos anularei” (1 Coríntios 1.19)

Paulo foi informado da existência das divisões na igreja de Corinto por meio de uma delegação associada a Cloe (1.10-17). As divisões, descritas como “invejas” e “rixas” (1.11; 3.3), aconteciam porque algumas pessoas estavam mais interessadas nas características dos líderes que veneravam do que na teologia que representavam. Nesse contexto, o discurso de Paulo contra as divisões está construído na forma de uma oposição entre Deus e “este mundo”, a qual se manifesta nos valores apresentados na antítese poder-fraqueza, embora ele lhe atribua um significado positivo ao apresentar a revelação paradoxal do poder de Deus na fraqueza da cruz⁶: *A palavra da cruz é loucura para os que estão perecendo, mas para nós, que estamos sendo salvos, é o poder de Deus* (1.18). Nesse verso, o contraste indicado pelos participios ἀπολλυμένοις (“para os que estão perecendo”) e σωζομένοις (“para os que estão sendo salvos”) é crucial para o argumento apresentado, pois introduz a discussão da oposição entre a “sabedoria de Deus” e a “sabedoria deste mundo” (1.20-24). A conexão com os grupos que compunham a comunidade é também significativa, pois a situação retórica envolvida conecta a sabedoria com divisões (1.11-13) e status social (1.26-28).⁷ Para persuadir os coríntios a mudar os valores que causavam a divisão na igreja, Paulo apela à narrativa das origens da comunidade, a mensagem que ele lhes proclamou quando a comunidade foi fundada: *Jesus Cristo, e este crucificado* (2.2).

Paulo refere-se a essa narrativa com uma expressão de grande significado: “a palavra da cruz”, a qual indica o destino “dos que estão perecendo” e “dos que estão sendo salvos” (1.18). Para “os que estão perecendo” é vista como loucura; para “os que estão a caminho da salvação” revela o poder cruciforme de Deus, cuja natureza e *modus operandi* nela se manifestam. A “palavra de cruz” provoca uma crise fundamental nos destinatários de Paulo, pois é precisamente no confronto com a cruz que a salvação é decidida. A cruz é o evento escatológico por excelência, e à medida que o presente ganha um horizonte escatológico através da “palavra da cruz”, os aspectos presente e futuro

⁶ PICKETT, R. *The Cross in Corinth*. The Social Significance of the Death of Jesus. Sheffield: Sheffield Academic, 1997. p. 64-65.

⁷ FIORENZA, E. S. “Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians”. *New Testament Studies*, 33, 1987, p. 386-403; POGOLOFF, S. M. *Logos and Sophia*. The Rhetorical Situation of 1 Corinthians. Atlanta, Georgia: Scholars, 1992. p. 71-95.

estão nela entrelaçados.⁸ A expressão “os que estão sendo salvos” destaca também a questão crucial da identidade cristã. As divisões existentes na igreja envolviam uma crise de identidade, pois os coríntios declaravam fidelidade a pessoas como Paulo, Apolo, Cefas (1.10-17). “Jesus Cristo, e este crucificado”, deve ser a verdadeira identidade dos coríntios e merece sua lealdade total, então a antítese “os que estão perecendo” e “os que estão sendo salvos” localiza o discurso da identidade da comunidade cristã no âmbito da narrativa mais ampla da atividade salvadora de Deus.⁹

Nesse contexto narrativo, Paulo apela à autoridade das Escrituras, uma importante característica da sua *inventio* retórica¹⁰, para fundamentar a declaração de que a “palavra da cruz é loucura para os que estão perecendo”, mas “poder de Deus para os que estão sendo salvos” (1.18). A citação de LXX Isaías 29.14b em 1.19, a primeira referência explícita às Escrituras judaicas no desenvolvimento do argumento retórico de 1 Coríntios, é retirada de um oráculo de julgamento do profeta Isaías contra Jerusalém. A tradução da Septuaginta do texto hebraico de Isaías 29.14b: *a sabedoria dos seus sábios perecerá e o entendimento dos seus entendidos se desfará*, apresenta uma mudança significativa no primeiro verbo do texto: em vez de “perecerá”, utiliza “destruirei”, além da omissão do pronome possessivo “seus” – “seus sábios”, “seus entendidos”, que se refere ao povo de Judá –, dando ao texto da Septuaginta um caráter mais geral: *E destruirei a sabedoria dos sábios, e a inteligência dos entendidos ocultarei*.

A citação paulina, introduzida pela fórmula “Como está escrito”, apresenta uma pequena diferença em relação a LXX Isaías 29.14b: como forma enfática de conclusão, Paulo substituiu o verbo κρύψω (“ocultarei”) por ἀθετήσω (“anularei”):

LXX Isaías 29.14b	1 Coríntios 1.19
<p>καὶ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω</p> <p>E destruirei a sabedoria dos sábios, e a inteligência dos entendidos <i>ocultarei</i>.</p>	<p>γέγραπται γάρ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω</p> <p>Está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, e a inteligência dos entendidos <i>anularei</i>.</p>

⁸ VOSS, F. *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. p. 64.

⁹ PICKETT, 1997, p. 66-67, declara: “The community of those who were ‘being saved’ was countercultural inasmuch as its comprehension of reality and concomitant norms and values were expected to be at variance with those of the larger society. The values of that society were the basis of their criticisms of Paul and the discord and strife in the community, and yet they were inextricably bound to a secular social identity. Paul reminds the Corinthians of the eschatological destiny of those who from a temporal standpoint perceive the cross to be foolishness. Then he submits a full-scale repudiation of the wisdom upon which this judgment is founded, namely the ‘wisdom of the world’ (1.19-25)”. Cf. também SHI, W. *Paul’s Message of the Cross as Body Language*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (WUNT). p. 88-89.

¹⁰ Em 1 Coríntios 1.18-3.23, o cerne da primeira prova retórica que Paulo apresenta, o material bíblico é citado explicitamente seis vezes: Is 29.14 em 1.19; Jr 9.22-23 em 1.31; Is 64.4 (52.15) em 2.9; Is 40.13 em 2.16; Jó 5.12-13 em 3.19; Sl 94.11 [LXX 93.11] em 3.20. Cf. COLLINS, R. F. *1 Corinthians*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999. p. 94.

Diversas explicações têm sido apresentadas pelos pesquisadores para explicar a mudança realizada por Paulo, como o uso de uma tradução livre ou um *Florilegium*, a combinação com outros textos da Escritura, tradições midráxicas correntes, citação de memória de um *Vorlage* da Septuaginta ou de alguma versão diferente, até mesmo a força do verbo סָטַר (*satar*) subjacente ao texto grego da Septuaginta.¹¹ Contudo, a maior parte dos comentaristas concorda que a citação paulina deriva da Septuaginta, uma probabilidade que é apoiada pelo fato de que nenhuma variante da Septuaginta contém essa leitura e nenhuma forma do texto hebraico contém uma leitura que lhe seja equivalente.

O texto paulino combina palavra por palavra com a Septuaginta, não com o texto hebraico, sendo a única exceção a substituição de “ocultarei” (κρύψω) por “anularei” (ἀθετήσω), que pode ser também uma reminiscência da LXX Salmo 88.35 e LXX Salmo 32.10. A promessa de LXX Salmo 88.35 afirma: (A) Jamais violarei (B) a minha aliança (B’) e as coisas que saem da minha boca (A’) não anularei (ἀθετήσω) é a contraparte antitética de Isaías 29.14b. O Deus que promete jamais “violar” ou “anular” sua aliança promete também “destruir” e “anular” a sabedoria e inteligência do mundo na leitura de Paulo de LXX Isaías 29.14b. Na LXX Salmo 32.10, o poder de Deus é capaz de destruir o pensamento do mundo: *O Senhor dispersa os planos das nações; ele destrói (ἀθετεῖ) os pensamentos dos povos e anula (ἀθετεῖ) os planos dos que governam.* LXX Salmo 32.10 e LXX Salmo 88.35 estão ligados por meio do verbo “anular”. Salmo 32.10 LXX e Isaías 29.14b-15LXX estão ligados pelo uso do mesmo tema e a palavra “plano” (βουλή), além da referência ao plano (βουλή) do Senhor (LXX Salmo 32.11) e a declaração de LXX Isaías 29.15a: *Ai dos que profundamente fazem um plano, mas não do Senhor; ai dos que fazem um plano em segredo.*¹²

O uso da fórmula geral “Está escrito” (γέγραπται [1.19]) possibilita a referência a Isaías 29.14b e seu contexto imediato e aos demais textos da Escritura que falam sobre esse tema e estão interligados pelas palavras-chave acima indicadas. O mesmo ocorre com a substituição de κρύψω (“ocultarei”) por ἀθετήσω (“anularei”), que é um verbo bem mais incisivo na posição enfática final, o qual não apenas estabelece um paralelismo quiástico com ἀπολω (“destruirei”), mas permite a Paulo evocar o texto de Isaías e seu contexto imediato para uma audiência familiarizada com as Escrituras. LXX Isaías 29.13-14 menciona a sabedoria e inteligência do povo de Israel. O uso de “anularei” (ἀθετήσω) duas vezes no LXX Salmo 32.10, num contexto que declara que Deus “dispersa os planos das nações, anula os pensamentos dos povos e os planos dos que governam”, permite a Paulo universalizar o texto de Isaías, adequando-o ao contexto de I Coríntios, onde expressa sua preocupação com a sabedoria “deste mun-

¹¹ HEIL, J. P. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. p. 17; THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2000. p. 162; KAMMLER, Hans-Christian. *Kreuz und Weisheit*. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10-3,4. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2003. p. 71-72; CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1975. p. 42; SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991. (EKK). p. 168-169; STANLEY, 1992, p. 185-186.

¹² HEIL, 2005, p. 17-18; SCHRAGE, 1991, p. 168-169; WILK, Florian. “Isaiah in 1 and 2 Corinthians”. In: *The New Testament and the Scriptures of Israel*. In: MOYISE Steve; MENKEN, Maarten J. J. (Ed.). *The New Testament and the Scriptures of Israel*. London; New York: T & T Clark, 2005. p. 135-136.

do” (1.20). A citação paulina não é apenas uma mistura de LXX Isaías 29.14b e LXX Salmo 32.10, mas a alteração realizada coincide com e evoca metonimicamente o que os seus destinatários já tinham ouvido tanto no texto de Isaías como em outras partes das Escrituras a respeito do poder destruidor de Deus sobre a sabedoria e inteligência “deste mundo”.¹³

A substituição de κρύψω por ἀθετήσω possibilita a construção de um paralelismo sinônimo, quiasticamente formulado, no qual os seus membros externos ἀπολῶ (“destruirei”) e ἀθετήσω (“anularei”) e internos τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν (“a sabedoria dos sábios”) e τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν (“a inteligência dos entendidos”) correspondem exatamente um ao outro.¹⁴

A ἀπολῶ	A Destruirei
B τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν	B a sabedoria dos sábios
B' καὶ τὴν σύνεσιν	B' e a inteligência dos entendidos
A' τῶν συνετῶν ἀθετήσω.	A' anularei.

Na primeira linha desse quiasmo, após o uso da primeira pessoa do singular, mais o verbo no futuro: “Eu destruirei” (ἀπολῶ), a expressão aliterada e intensificada “a sabedoria dos sábios” (τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν) é o objeto da destruição. A construção em genitivo “dos sábios” (τῶν σοφῶν) maximiza o significado do substantivo “a sabedoria” (τὴν σοφίαν). A segunda linha começa com a repetição sinônima e paralela do objeto direto com outra frase aliterada e intensificada, “a inteligência dos entendidos” (τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν). De novo, a construção em genitivo, “dos entendidos” (τῶν συνετῶν), maximiza o significado do substantivo “a inteligência” (τὴν σύνεσιν), que caracteriza a mais alta forma de inteligência humana. “Inteligência dos entendidos” é também o objeto direto da primeira pessoa do singular do verbo no futuro: “Eu anularei” (ἀθετήσω), que conclui o quiasmo. A segunda linha repete de forma inversa e reforça o impacto verbal da primeira linha. Os verbos aliterados “destruirei” (ἀπολῶ) e “anularei” (ἀθετήσω), localizados em A e A', formam uma inclusão que circunda o verso com os sintagmas nominais “a sabedoria dos sábios” e “a inteligência dos entendidos” (B e B')¹⁵.

Em termos de conteúdo, no novo contexto a citação ocupa uma posição importante porque é colocada após a *propositio* de 1.18: *A palavra da cruz é loucura para os que estão perecendo, mas para nós, que estamos sendo salvos, é o poder de Deus*. Paulo refere-se à palavra profética de LXX Isaías 29.14, que ele entende como seu cumprimento escatológico. A destruição da sabedoria do mundo aconteceu definitivamente na cruz.¹⁶ A “palavra da cruz” é o poder que, de acordo com a citação da Escri-

¹³ HEIL, 2005, p. 18-19; WILK, 2005, p. 136-137.

¹⁴ HEIL, 2005, p. 19; KAMMLER, 2003, p. 71.

¹⁵ HEIL, 2005, p. 19-20.

¹⁶ DAVIS, J. A. *Wisdom and Spirit*. An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period. Lanham: University Press of America, 1984. p. 71-72.

tura, destruirá “a sabedoria dos sábios e a inteligência dos entendidos”. O contraste apresentado, que tem LXX Isaías 29.14b como pano de fundo, sugere um paralelo entre a vulnerabilidade e fragilidade do tempo gasto com estratégias de autopreservação e não a busca do conhecimento de Deus. Os conselheiros e orientadores políticos de Ezequias buscavam uma forma de se libertar do domínio da Assíria baseando-se apenas na sua própria capacidade, mas Deus destruirá tanto a sabedoria do povo comum como a mais alta forma de sabedoria, a sabedoria daqueles que julgam ser “sábios”, ou seja, os que são instruídos e detêm o poder, resultando na anulação daquilo que fundamenta o seu status como “sábios segundo este mundo”.

Por essa razão, as três perguntas retóricas: “Onde está o sábio? Onde o escriba? Onde o inquiridor deste século?” (1.20a) convidam os coríntios a responder qual é o destino da “sabedoria deste mundo” à luz da ação salvadora de Deus na cruz de Jesus.¹⁷ Os grupos representados como “sábio”, “escriba”, “inquiridor” envolvem pleonasticamente o âmbito geral da sabedoria humana, uma perspectiva que é apoiada pela referência à “sabedoria do mundo” da questão retórica seguinte: *Porventura não tornou Deus louca a sabedoria do mundo?* (1.20b).¹⁸ As expressões “deste mundo” e “do mundo”, às quais Paulo acrescenta as expressões “dos homens” e “segundo a carne” (3.3), modificam os substantivos que representam as pessoas que são conduzidas pelo sistema de valores “deste mundo”¹⁹. Deus substitui a sabedoria humana da presente ordem por outro tipo de sabedoria, a mensagem da cruz de Cristo. LXX Isaías 29.14b associa a sabedoria a uma falsa demonstração da piedade e afirma que Deus destruirá “a sabedoria dos sábios” ao realizar coisas “surpreendentes”, exatamente o que Paulo declara que Deus fez na morte de Jesus na cruz para destruir a sabedoria humana. Além disso, a própria escolha da expressão τοῖς ἀπολλυμένοις (“os que estão perecendo”), de 1.18, antecipa ἀπολῶ (“destruirei”) da citação de LXX Isaías 29.14. As pessoas que consideram a cruz como loucura não são apenas “os que estão perecendo”, mas estão “sendo destruídas”. O julgamento de Deus já está em ação na sua incompreensão da ação salvadora de Deus.²⁰

O “sábio”, o “escriba”, o “inquiridor deste século” não têm mais lugar na nova era inaugurada pela cruz de Cristo. Esses contrastes apocalípticos expressam a realidade do que significa a diferença entre essas duas ordens de mundo. A “era” presente não será reformada ou corrigida pela “sabedoria” ou palavra profética, mas recriada. Há continuidade e diferença entre a antiga e a nova era. O que era considerado “loucura” ou “fraqueza” segundo os valores e estrutura da antiga ordem de mundo é agora

¹⁷ POGOLOFF, 1992, p. 126-127, 153-158; THISELTON, 2000, p. 162-164.

¹⁸ POGOLOFF, 1992, p. 158, afirma: “Having universalized the discussion in this manner, Paul employs an *expolitio* of 1:19 in 1:20, repeating the sense of the citation in phases redolent with more language from Isaiah but now expanding the term σοφός with the list σοφός, γραμματεὺς, and συζητητής. Taken in this universalized sense, σοφός becomes a generic term for a person, whether Grek or Jew, who claims to be humanly wise. This is borne out by the following terms which refer to scholars of both Jewish and Hellenistic worlds”. Cf. também PICKETT, 1997, p. 67-68.

¹⁹ PICKETT, 1997, p. 63-64.

²⁰ HAYS, R. B. *The Conversion of the Imagination*. Paul as Interpreter of the Scripture of Israel. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2005. p. 14.

parte da nova ordem de mundo, mas nesse novo horizonte torna-se a “sabedoria” e “poder de Deus”.²¹ A citação da Escritura assinala a destruição e anulação da sabedoria da elite intelectual “desta era”, que estava comprometida com a “sabedoria de palavra” (1.17) e era responsável pelas divisões na igreja (1.10-13), além de indicar que tal elite não possui o status que afirma possuir.²² Os fundamentos utilizados para fundamentar o seu status desintegram-se. A promessa da Escritura se atualiza (1.19): Deus destrói, no coração da sua sofisticação, a sabedoria “deste mundo”, representada pelo sábio, escriba e inquiridor “deste século” (1.20a), ao torná-la loucura. Esses grupos tornam-se “os que estão a caminho da perdição” (1.18), isto é, a caminho da destruição escatológica que Deus realizará no julgamento final. Deus transforma a sabedoria “deste mundo” em sua própria antítese, a loucura. A cruz de Cristo inaugura a passagem entre a “antiga era” e a “nova era” e, nessa estrutura apocalíptica de pensamento, a antiga era foi julgada, condenada e sua sabedoria anulada.²³

“Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor” (1 Coríntios 1.31)

Algumas pessoas da igreja de Corinto viam Paulo, seus líderes e a si mesmas de forma equivocada quando o faziam de acordo com os padrões da “sabedoria deste mundo”, isto é, avaliavam a partir dos critérios de prestígio e honra vigentes no mundo greco-romano. Isso é evidente no texto paulino, que menciona “sábios segundo a carne” (“poderosos”, “nobres” – 1.26), além do verbo “gloriar-se” (1.29) para referir-se ao status social e comportamento destas pessoas.²⁴ Como essas pessoas viviam numa cultura orientada pela honra-vergonha, na qual o reconhecimento público era importante e a pior coisa que poderia acontecer a uma pessoa era ter a sua honra manchada publicamente, elas se orgulhavam na sabedoria que possuíam, nos seus mestres, na riqueza, poder e status social. Paulo critica esses padrões de julgamento, orienta os coríntios a agir de acordo com os padrões que a cruz apresenta ao indicar como a sabedoria de Deus manifesta-se na vocação da comunidade e estabelecer os fundamentos apropriados para o “gloriar-se”. Há um “gloriar-se” aceitável e outro não aceitável.²⁵ O “gloriar-se” aceitável, não em si mesmo (1.29), mas no Senhor (1.31), está fundamentado no texto de LXX Jeremias 9.22-23 e sua releitura em LXX 1 Reis 2.10, onde o “gloriar-se” justifica-se somente diante da ação divina.

²¹ THISELTON, 2000, p. 165; BROWN, A. R. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1995. p. 13-30.

²² FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1984. p. 71, afirma: “The various wise ones all belong to this present age that has been judged by God and is on its way out”.

²³ ADAMS, E. *Constructing the World. A Study in Paul's Cosmological Language*. Edinburgh: T & T Clark: 2000. p. 111-112.

²⁴ KWON, OH-Young. *1 Corinthians*. Reconstructing its Social and Rhetorical Situation. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010. p. 145-146.

²⁵ WITHERINGTON, III, B. *Conflict and Community: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 8; DONAHOE, K. C. *From self-praise to self-boasting: Paul's Unmasking of the Conflicting Rhetoric-Linguistic Phenomena in 1 Corinthians*. 2008. Tese (Doutorado) – University of St. Andrews, 2008. p. 78-79.

De acordo com Paulo, os valores nos quais essas pessoas confiavam: “sabedoria, riqueza, poder e status social” (1.26), são frágeis como base para o seu orgulho, e elas não encontrariam favor algum diante de Deus ao expressar os seus privilégios na comunidade cristã daquela forma. Desta forma, o que ele afirmou antes de forma negativa, isto é, que Deus envergonha e anula a sabedoria humana (1.20-21), “de modo que ninguém possa gloriar na sua presença” (1.29), agora, de forma positiva, expressa o que Deus fez ao chamá-los para participar da comunidade cristã. Paulo relembra a escolha paradoxal de Deus das pessoas que compõem a comunidade, evidente no fato de que a sua maior parte foi escolhida dentre as “coisas que nada são” (1.27-28).

A declaração de que Deus escolheu “os que nada são” para compor a comunidade cristã expressa o propósito último da loucura divina: “a fim de que nenhuma carne se glorie diante de Deus” (1.29), é seguida pela declaração: “Mas vós sois dele, em Cristo Jesus, o qual se tornou para nós, da parte de Deus, “sabedoria, justiça, santificação, a fim de que, como está escrito, ‘aquele que se gloria, glorie-se no Senhor’” (1.30-31). “Mas vós sois dele, em Cristo Jesus” (1.30a) equivale à vocação dos coríntios (1.26a) e ao fato de que Deus os escolheu (1.27-28). Os coríntios devem a sua nova existência em Cristo a Deus (2Co 5.17-18).²⁶ A expressão “sabedoria da parte de Deus, justiça, santificação e redenção” refere-se à salvação e é também antitética em relação a “coisas loucas”, “coisas fracas”, “coisas vis” e “coisas que nada são”. 1 Coríntios 1.30b é uma interpretação do que significa o Messias crucificado, o qual, em 1.24, é “poder e sabedoria de Deus”, mas agora “tornou-se para nós sabedoria da parte de Deus, justiça, santificação e redenção” (1.30b).²⁷

Nesse contexto, Paulo utiliza o verbo “gloriar-se” duas vezes: “de modo que nenhuma criatura possa gloriar-se na sua presença” (1.29) e “a fim de que, como está escrito, ‘aquele que se gloria, glorie-se no Senhor’” (1.31), devido ao seu uso em LXX Jeremias 9.22-23, cuja utilização fundamenta o argumento de que a existência dos coríntios como comunidade deriva da ação de Deus realizada na história através de Jesus Cristo. O texto de Paulo assemelha-se mais a uma declaração na forma de sumário de LXX Jeremias 9.22-23, não a citação literal de uma de suas frases:

²⁶ FEE, 1985, p. 84-85; KAMMLER, 2003, p. 156.

²⁷ OKAMBAWA, W. *Paulus und Sophia*. Eine exegetisch-rhetorische Untersuchung zu 1Kor 1,10-31. Frankfurt am Main; Berlin: Peter Lang, 2002. p. 251-252, declara: “In V. 30 steht das Satzglied ἐξ αὐτοῦ für die Erwählung, dessen Umschreibung es ist. Und zwar entspricht es dem αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς von V. 24. In der Tat bedeutet der Satz ‘Von ihm (Gott) her aber seid ihr in Christus Jesus’ ‘euren Christenstand dankt ihr Gott’. Was die Erlösungsbegriffe σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη, ἀγιασμός und ἀπολύτρωσις betrifft, stehen sie antithetisch zu μωρὰ, ἀσθενῆ, ἀγενῆ und μὴ ὄντα. Die drei letzten zeigen, was zur wahren göttlichen Weisheit gehört. ἡμῖν ist *dativus commodi*. ἀπολύτρωσις ist ein jüdisch Erlösungsbegriff und bedeutet den Loskauf von Gefangenen und Sklaven. V. 30b bietet eine Interpretation des ‘Seins des Gekreuzigten’, in V. 24 ist der δύναμις und σοφία, hier aber ist er all das geworden. Beide Verse stellen einerseits eine Präexistenzchristologie und andererseits ein realisierte Eschatologie dar. Darin ist Christus nicht einfach die Quelle oder ein Vermittler der Weisheit, sondern die Weisheit in Person. Nur Christus, der Gekreuzigte ist Gottes Weisheit, nicht im Sinne von Hypostasenspekulationen, sondern als die Auffüllung mit den anderen Heilsbegriffen der Gerechtigkeit, der Heilung und der Erlösung, wodurch das ‘Wesen der christlichen Weisheit’ definitiv beschrieben wird”. Cf. também KAMMLER, 2003, p. 138-139.

LXX Jeremias 9.22-23	1 Coríntios 1.31
<p>²² Τάδε λέγει κύριος Μὴ καυχᾶσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ²³ ἀλλ ἡ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημά μου λέγει κύριος.</p> <p>²² Assim diz o Senhor: Não se glorie o sábio na sua sabedoria, nem se glorie o poderoso na sua força, nem o rico na sua riqueza.²³ Mas nisto se glorie aquele que se gloriar: em me compreender e saber que eu sou o Senhor, que faço misericórdia, juízo e justiça na terra; nestas coisas eu me alegro, diz o Senhor.</p>	<p>ἵνα καθὼς γέγραπται. ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω.</p> <p>Para que, como está escrito: ‘Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor’.</p>

Os ecos de Jeremias 9.22 estão presentes na declaração de 1 Coríntios 1.27-28: *Mas Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios; Deus escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as coisas fortes; Deus escolheu as coisas vis e as desprezíveis, aquelas que nada são, para destruir as coisas que são*, onde as categorias τὸς σοφοῦς (“os sábios”), τὰ ἰσχυρά (“os poderosos”) e τὰ ὄντα “as coisas que são” parecem ter sido modeladas diretamente a partir de ὁ σοφὸς (“o sábio”), ὁ ἰσχυρὸς (“o poderoso”) e ὁ πλούσιος da passagem de Jeremias.²⁸ Com respeito a Jeremias 9.23, o texto paulino omite a expressão ἀλλ ἡ (“mas o que”), apresenta ὁ καυχώμενος (“aquele que se gloria”) antes de ἐν τούτῳ καυχᾶσθω (“nisto se glorie”) e substitui ἐν τούτῳ (“nisto”) por ἐν κυρίῳ (“no Senhor”).²⁹ Essas mudanças não alteram de forma efetiva o significado da citação, cuja ideia central “gloriar-se no Senhor” é mantida.

O texto paulino reproduz os termos da tríade de Jeremias e sua função, ou seja, a crítica às falsas bases de segurança e o motivo do “gloriar-se”. Esse motivo é marcante nos dois textos: LXX Jeremias 9.22-23, da mesma forma que 1 Coríntios 1.29,31, o único lugar das Escrituras judaicas que contém uma exortação negativa seguida por outra positiva que envolve o “gloriar-se”.³⁰ O verbo é utilizado cinco vezes em Jeremias, três vezes em exortações negativas (9.22), duas vezes em exortações positivas (9.23). Seu uso com sentido positivo e negativo indica também que “gloriar-se” não é a preocupação principal indicada por esses versos, mas o objeto do

²⁸ DONAHOE, 2008, p. 84, declara: “Although Paul employs different terms for powerful (Jeremiah uses ἰσχυρὸς, while Paul uses δυνατοί) and wealthy (Paul uses εὐγενεῖς instead of πλούσιος), the triad presented in 1 Cor 1:26 has a similar meaning and function of the triad in Jer 9:22 in that both triads critique a false sense of security.”

²⁹ STANLEY, 1992, p. 186-188.

³⁰ O’DAY, G. R. “Jeremiah 9:22-23 and 1 Corinthians 1:26-31: A Study in Intertextuality”. *JBL*, v. 109, n. 2, p. 264-265, 1990; WILLIAMS, H. H. D. *The Wisdom of the Wise: The Presence and Function of Scripture within 1 Cor. 1:18-3:23*. Leiden: E. J. Brill, 2001. p. 109-110.

“gloriar-se”: gloriar-se na “sabedoria humana”, “poder” e “riqueza” ou “compreender e saber quem é o Senhor”.

A relação entre LXX Jeremias 9.22-23 e 1 Coríntios 1.26-31 é marcante, mas o motivo do “gloriar-se” ocorre também em LXX 1 Reis 2.10, um verso que difere substancialmente do Texto Massorético e utiliza LXX Jeremias 9.22-23 numa estrutura universal do julgamento³¹: “Não se glorie o sábio (φρόνιμος) na sua sabedoria, nem o poderoso (δυνατός) na sua força, nem o rico (πλούσιος) na sua riqueza. Aquele que se gloria, glorie-se nisso: em compreender e saber que o Senhor pratica a justiça e a equidade na terra”. LXX 1 Reis 2.10 utiliza as palavras “sábio” (φρόνιμος) e “poderoso” (δυνατός), que ocorrem em 1 Coríntios 1.26 e 4.10, mas os termos “aquele que se gloria” (ὁ καυχώμενος), “Senhor” (κύριος) e “glorie-se” (καυχάσθω) podem ter se derivado de LXX 1 Reis 2.10 e LXX Jeremias 9.23.³²

Paulo não cita exatamente LXX Jeremias 9.23 e LXX 1 Reis 2.10, mas espera que seus destinatários evoquem metonimicamente os textos da Escritura que se referem ao “gloriar-se” ou “confiar somente no Senhor”. A função retórica e o efeito da citação da Escritura não dependem de os destinatários de Paulo lembrar exatamente esses textos, mas sua origem e a autoridade da Escritura. A introdução da citação da Escritura com a fórmula geral “Assim como está escrito”, não a formula específica “Assim diz o Senhor” ou “Jeremias diz” permite-lhes relembrar LXX Jeremias 9.23 e LXX 1 Reis 2.10, ou qualquer outro texto da Escritura que mencione o “gloriar-se somente no Senhor”. O texto paulino enfatiza “no Senhor” como objeto do verbo “gloriar-se” e permite aos seus destinatários relembrar outras partes das Escrituras, nas quais Deus é o objeto do verbo “gloriar-se”. “Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor” traz consigo a autoridade e a força retórica de toda a Escritura, pois esse motivo lhe é comum.³³

Esta forma, a releitura de LXX Jeremias 9.22-23 e LXX 1 Reis 2.10 e dos temas que lhe estão associados chama a atenção para o status da comunidade de Corinto diante de Deus e de como ela deveria avaliar a si mesma. Ela deveria avaliar a si mesma de uma forma apropriada diante de Deus: para formar a comunidade, Deus escolheu não “muitos sábios segundo a carne”, “nem muitos poderosos”, “nem muitos de família prestigiosa” (1.26), mas “as coisas loucas do mundo”, “as coisas fracas do mundo” e “as coisas vis”, “desprezíveis” e “aquelas que nada são” (1.27-28). Os coríntios não deveriam considerar a si mesmos diante de Deus de acordo com padrões de sabedoria, poder e nobreza. Como algumas pessoas da comunidade confiavam nesses

³¹ O julgamento, que ocorrerá no céu e na terra, ocorre no enfraquecimento do inimigo. Seus reflexos, que estão associados com Jr 9.22-23, podem ser vistos na omissão da palavra “misericórdia” na releitura de 1 Samuel 2.10 e na inversão de status que antecipa o julgamento futuro. O cântico de Ana é uma resposta à sua condição de mulher estéril, que agora fora invertida (1Sm 2.1-10). A canção apresenta também o fraco que triunfa sobre o forte, o faminto sobre o farto, a estéril sobre a que tinha muitos filhos (1Sm 2.4-5) e, ao mesmo tempo, antecipa o julgamento futuro. O Senhor transforma o pobre numa pessoa rica e exalta o humilde (1Sm 2.7-8). A conclusão do cântico assinala que o Senhor guardará e protegerá o fiel, destruirá o inimigo e julgará os confins da terra (1Sm 2.9-10). Cf. WILLIAMS, 2001, p. 114-115.

³² HEIL, 2005, p. 37-38.

³³ HEIL, 2005, p. 38-39.

valores, Paulo desenvolve a ideia de “gloriar-se”, redefine-a em termos do conhecimento de Deus e condena o orgulho na sabedoria “deste mundo”, “poder” e “riqueza”. Ele se refere a essa passagem duas vezes (1Co 1.31; 2Co 10.17) e alude a ela duas vezes (1Co 3.21; 4.6) com o objetivo de exortar os coríntios a “gloriar” no Senhor e não nas pessoas e seus líderes. A “sabedoria deste mundo” honra os “sábios, poderosos e de nobre nascimento”, mas Deus exalta “as coisas desprezíveis” e “que nada são”. Deus reduzirá a nada “as coisas que são”, isto é, as coisas que resultam em status social: sabedoria, poder e riqueza. Ao destruir esses conceitos, Deus escolhe redimir aqueles “que nada são”, “de modo que ninguém possa gloriar-se diante dele” (1.29).³⁴

Do ponto de vista do lugar que agora têm os que creem em Cristo, a avaliação que algumas pessoas da igreja de Corinto faziam de si mesmas era inapropriada. “Gloriar-se” em recursos humanos é uma atitude inadequada. “Gloriar-se” nas coisas “deste mundo” significa idolatria e infidelidade para com a aliança, mas os que colocam sua confiança no Senhor e o seguem de todo o coração escaparão do seu julgamento. O texto de Jeremias contrasta duas perspectivas alternativas através de duas tríades: “sabedoria”, “força” e “riqueza” e “amor”, “justiça” e “equidade”. Em vez de “orgulhar-se” em coisas que podem gerar autossuficiência, o único fundamento para “gloriar-se” é a compreensão e conhecimento do Senhor, que faz amor, justiça e equidade (9.23). “Sabedoria”, “poder” e “riqueza” estão subordinados à compreensão e conhecimento do Senhor. Da mesma forma, quando se considera um texto como LXX 1 Reis 2.10, que contém temas similares, destaca-se também o ponto de vista de que os recursos humanos são uma forma inapropriada para a avaliação diante de Deus.³⁵

Da mesma forma, a inversão que acontece no julgamento de Deus tanto em LXX Jeremias 9.22-23 quanto LXX 1 Reis 2.10 está também presente no texto paulino. Deus escolheu as pessoas que não são valorizadas pela sabedoria deste mundo para subverter aquilo que ele atribui valor e considera elevado: Deus escolheu “não muitos sábios”, “poderosos” e “de nobre nascimento”, mas “as coisas loucas”, “as coisas fracas”, “as coisas desprezadas” e “as coisas que nada são” para “reduzir a nada as que são”. A escolha das pessoas que compõem a comunidade está relacionada com a sabedoria e o poder de Deus que se manifestam no Messias crucificado (1.18-25). A palavra da cruz está relacionada com a vocação e o juízo e recriação escatológicos. A comunidade cristã assemelha-se à criação *ex nihilo* e, em conexão com “os que nada são”, a ação de Deus difere do pensamento das pessoas cuja atenção concentra-se apenas em “sinais” e “sabedoria” (1.22). “Inteligência” (“sábios”), “influência” (“poderosos”) e “status elevado” (“de família prestigiosa”) são invertidos e redefinidos na referência à justiça, santidade e redenção: “Vós, porém, sois dele, em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria da parte de Deus, justiça, santificação e redenção” (1.30).

Ao finalizar o texto com a ideia de “gloriar-se”, Paulo introduz a forma pela qual os coríntios deveriam avaliar a si mesmos, isto é, como povo de Deus, já que agora estão em Cristo: “Vós, porém, sois dele, em Cristo Jesus, que se tornou para nós

³⁴ WILLIAMS, 2001, p. 125-126; DONAHOE, 2008, p. 82-83.

³⁵ WILLIAMS, 2001, p. 126-127; DONAHOE, 2008, p. 83-84.

sabedoria da parte de Deus, justiça, santificação e redenção, para que, como está escrito, ‘aquele que se gloria, glorie-se no Senhor’” (1Co 1.30-31). Paulo introduz a forma pela qual os coríntios deveriam considerar a sua vocação e, embora o movimento do texto entre uma forma negativa de “orgulhar-se” a outra positiva siga o modelo dos textos com os quais ele dialoga, a inserção de Cristo estabelece uma distinção entre o seu texto e esses textos. Ao acrescentar a categoria cristocêntrica, Paulo destaca o “orgulhar-se” nos atos salvadores de Deus e identifica a Cristo como o único fundamento para o “gloriar-se”. Nos textos com os quais Paulo dialoga, a fonte da identidade da comunidade é a compreensão e o conhecimento do Senhor, mas agora ele afirma que a fonte da identidade é Cristo. A declaração: “Vós, porém, sois dele, em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria da parte de Deus, justiça, santificação e redenção” (1.30) indica que os coríntios se encontram “entre os que creem” e demonstra quão diferente significa ser “aqueles que estão sendo salvos” (1.18-25). Eles foram chamados por Deus e são nova criação (2Co 5.17). Eles estão ligados a Cristo como pessoas e como corpo: “Vós sois dele, em Cristo Jesus” significa pertencer ao seu corpo, isto é, a comunidade dos que nele creem, razão porque não há motivo algum para gloriar-se, “a não ser no Senhor” (1Co 1.31).³⁶

Conclusão

A releitura de Paulo de LXX Isaías 29.14 e LXX Jeremias 9.22-23 em 1 Coríntios 1.19 e 1.31 assinala os limites da sabedoria humana e apresenta uma correlação entre a manifestação da sabedoria e poder de Deus e a composição da comunidade cristã. Ao aplicar à sabedoria humana em geral o texto de Isaías 29.14b LXX, ele afirma que Deus destruirá a sabedoria daqueles que julgam ser “sábios”, isto é, os que são instruídos e detêm o poder, resultando na anulação daquilo que fundamenta o seu status como “sábios segundo este mundo”³⁷. Paulo critica também os padrões de julgamento baseados em status cultural, social e de nascimento. A ressignificação das Escrituras permite-lhe indicar como a sabedoria de Deus manifesta-se na vocação da comunidade cristã, pois a maior parte das pessoas que a compunham foi escolhida dentre as “coisas que nada são”. Ela também estabelece os fundamentos apropriados para o “gloriar-se”, redefine-o em termos do conhecimento de Deus e condena o orgulho que se baseia na sabedoria, poder e riqueza deste mundo.

A releitura das Escrituras realizada por Paulo introduz questões epistemológicas que envolvem diretamente a unidade da comunidade. Havia divisões na igreja de Corinto, criadas por pessoas que declaravam sua lealdade a diferentes líderes: “eu pertenço a Paulo...”; “eu pertenço a Apolo”; “eu pertenço a Cefas”; “eu pertenço a Cristo” (1.11-12). Cada grupo louvava o próprio apóstolo e atacava os líderes dos outros grupos (4.3 – 5.6). Como a “sabedoria” era muito estimada pelos coríntios e utilizada como critério na avaliação e compromisso com os líderes mencionados, Pau-

³⁶ DONAHOE, 2008, p. 85-86.

³⁷ WILK, 2005, p. 137.

lo apropria-se da crítica profética a Israel, que falhara e não percebera a ação de Deus no curso da sua história, e estabelece um paralelo daquela situação com a realidade da igreja de Corinto. Deus destruirá e anulará a “sabedoria deste mundo”, isto é, a sabedoria da elite intelectual “desta era”, que estava comprometida com a “sabedoria de palavra” e era responsável pelas divisões na igreja (1.10-13,17).

A releitura das Escrituras indica também que os coríntios deveriam ver a si mesmos da perspectiva de Deus para compreender que, em Cristo, formam uma comunidade que deve ser caracterizada pela unidade, não preocupada com status social ou fidelidade a esta ou aquela pessoa. Ela permite a Paulo criticar as ideias dos coríntios sobre seu próprio status social. Ele vê o lugar social dos coríntios como um testemunho do poder e da sabedoria de Deus. De fato, as pessoas que a sociedade e o mundo consideram como “nada” são os representantes da sabedoria que se manifesta no Cristo crucificado. Deus reduzirá a nada “as coisas que são”, isto é, as coisas que resultam em status social – sabedoria, poder e riqueza –, e escolhe morar em Corinto entre “os que nada são”. A “palavra da cruz” provoca uma crise na “sabedoria deste mundo” e em tudo o que serve de base para o orgulho humano. A destruir o conceito de status social e autoestima, o Senhor escolhe redimir aqueles “que nada são”, “para que ninguém possa gloriar-se diante dele” (1.29) e “aquele que se gloria, glorie-se no Senhor” (1.31).

Referências

- ADAMS, E. *Constructing the World. A Study in Paul's Cosmological Language*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- BROWN, A. R. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- COLLINS, R. F. *1 Corinthians*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999.
- CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1975.
- DAVIS, J. A. *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*. Lanham: University Press of America, 1984.
- DONAHOE, K. C. *From self-praise to self-boasting: Paul's Unmasking of the Conflicting Rhetoric-Linguistic Phenomena in 1 Corinthians*. 2008. Tese (Doutorado) – University of St. Andrews, 2008.
- FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1984.
- FIORINZA, E. S. “Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians”. *New Testament Studies*, 33, 1987, p. 386-403.
- FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.
- HAYS, R. B. *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of the Scripture of Israel*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2005.
- _____. *Echoes of Scriptures in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- HEIL, J. P. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- KAMMLER, H.-C. *Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10-3,4*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2003.

- KEESMAAT, S. C. *Paul and his Story (Re)Interpreting the Exodus Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999. (JSNTSS).
- KWON, Oh-Young. *1 Corinthians*. Reconstructing its Social and Rhetorical Situation. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010.
- LIM, T. H. *Holy Scriptures in the Qumran Commentaries and Pauline Letters*. Oxford: Clarendon, 1997.
- MITCHELL, M. M. "Rhetorical Shortland in Pauline Argumentation: The Functions of the 'G in the Corinthian Correspondence". In: JERVIS, L. Ann; RICHARDSON, P. (ed.). *Gospel in Paul*. Studies in Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. p. 63-88.
- O'DAY, G. R. "Jeremiah 9:22-23 and 1 Corinthians 1:26-31: A Study in Intertextuality". *JBL*, v. 109, n. 2, p. 259-267, 1990.
- OKAMBAWA, W. *Paulus und Sophia*. Eine exegetisch-rhetorische Untersuchung zu 1Kor 1,10-31. Frankfurt am Main; Berlin: Peter Lang, 2002.
- PICKETT, R. *The Cross in Corinth*. The Social Significance of the Death of Jesus. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- POGOLOFF, S. M. *Logos and Sophia*. The Rhetorical Situation of 1 Corinthians. Atlanta, Georgia: Scholars, 1992.
- PORTER, S. E.; STANLEY, C. D. (Eds.). *As it is written*. Studying Paul's use of Scripture. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- SCHRAGE, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991. (EKK). SHI, W. *Paul's Message of the Cross as Body Language*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. (WUNT).
- STANLEY, C. D. *Paul and the Language of Scriptures*. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2000.
- VOSS, F. *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- WILK, F. "Isaiah in 1 and 2 Corinthians". In: MOYISE, Steve; MENKEN, Maarten J. J. (Ed.). *The New Testament and the Scriptures of Israel*. London; New York: T & T Clark, 2005.
- WILLIAMS, H. H. D. *The Wisdom of the Wise*: The Presence and Function of Scripture within 1 Cor. 1:18-3:23. Leiden: E. J. Brill, 2001.
- WITHERINGTON, III, B. *Conflict and Community*: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3258>

FICÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE NOS ATOS APÓCRIFOS DOS APÓSTOLOS¹

*Fiction and identity construction in
Apocryphal Acts of the Apostles*

Kenner Roger Cazotto Terra²

Resumo: Os Atos Apócrifos dos Apóstolos são textos escritos nos séculos II e III, nos quais são narradas, de maneira heroica, as aventuras de André, Paulo, Tomé e outros apóstolos. Essas obras representam a preservação das memórias dos cristianismos dos primeiros três séculos e possuem muitos temas e gêneros comuns à tradição literária greco-romana. Como narrativas ficcionais de construção discursiva de mundo, os Atos Apócrifos demonstram as expectativas das comunidades cristãs das origens, a maneira como pensavam a realidade e suas relações sociais, os pactos comunicativos, compreensão de si no mundo greco-romano e interpretações topográficas, por vezes perpassadas por geografias míticas. Por isso os Atos Apócrifos dos Apóstolos tornam-se fontes indispensáveis para compreensão científica dos cristianismos das origens. Assim, superando o preconceito canônico, observaremos através desses textos a maneira como as comunidades cristãs constroem nessas narrativas suas identidades e ficcionam o mundo do Mediterrâneo, muitas vezes subvertendo-o e refazendo os discursos do Império Romano.

Palavras-chave: Atos Apócrifos dos Apóstolos. Ficção. Construção de identidade. Cristianismos das origens.

Abstract: The Apocryphal Acts of the Apostles are texts written in the 2nd and 3rd centuries, in which the adventures of Andrew, Paul, Thomas and other apostles are narrated in a heroic way. These texts represent the preservation of the memoirs of the Christianity of the first three centuries and have many themes and genres common to the Greco-Roman literary tradition. As fictional narratives and discursive world-building, the Apocrypha Acts demonstrate the expectations of Christian communities of the origins, the way they thought the reality and their social relations, their communicative pacts, self-understanding in the Greek-Roman world and sometimes topographical interpretations pervaded by mythical geographies. Hence, the Apocryphal Acts of the Apostles become indispensable sources for a scientific understanding of the Christianity

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

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor na Faculdade Unida de Vitória, Espírito Santo. Contato: kenner@faculdadeunida.com.br

of the origins. Thus, overcoming the canonical prejudice, we will observe, through the Apocryphal Acts, the way in which the Christian communities constructed their identities in those narratives and fictionalized the world of the Mediterranean, often subverting it and remaking the discourses of the Roman Empire.

Keywords: Apocryphal Acts of the Apostles. Fiction. Identity construction. Early Christianity.

Introdução

Os Atos Apócrifos dos Apóstolos são romances, semelhantes aos greco-romanos e judaicos, nos quais personagens apostólicos são figuras heroicas, apresentadas com potencialidades sobrenaturais, taumatúrgicas, enviados aos diversos lugares do Mediterrâneo, muitas vezes passando por peripécias e enfrentando lideranças locais e imperiais. Esses são escritos no segundo e terceiro séculos, inseridos no contexto de longa extensão geográfica (Grécia, Ásia Menor, Síria). Cada texto exhibe um enredo similar, apresentando as aventuras, pregações e morte de cada apóstolo.³ Eles revelam, em muitos casos, aventuras pitorescas de Pedro, André, Paulo, Tomé, Filipe e outros heróis das memórias dos cristianismos dos primeiros três séculos.

Como narrativas ficcionais de construção discursiva de mundo, os Atos Apócrifos demonstram as expectativas das comunidades cristãs das origens, a maneira como pensavam a realidade e suas relações sociais, os pactos comunicativos, suas memórias do dizer, compreensão de si no mundo greco-romano e interpretações topográficas, por vezes perpassadas por geografias míticas.

Os Atos Apócrifos são importantes para a compreensão das primeiras comunidades cristãs e suas propagandas, porque revelam o poder dos personagens que carregam a fé e sua relação com seu mundo. As curas, nessa perspectiva, são realizadas como demonstração da autoridade da sua religião. Podemos perceber claramente o tom proclamatório em Atos de João.⁴ Na narrativa, João e seu deus são como fonte de esperança para o pretor de uma grande cidade, o que revela a força do apóstolo e de sua divindade no contexto do Império. O tom triunfalista perpassa claramente os Atos, especialmente na capacidade de seus personagens principais se livrarem da morte, realizarem proezas, vencerem o poder de bebidas venenosas etc. Em Atos de André e Matias⁵, depois de serem divididas as regiões para onde iriam os apóstolos, Matias é escolhido para ser enviado às terras dos canibais, os quais tomavam os es-

³ PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London; New York: Routledge, 1995. p. 124.

⁴ “E nos aproximando da cidade e Lycomedes, um homem robusto, que era pretor de Éfeso, caindo aos pés de João, disse-lhe: tu és João? O Deus que tu pregas tem te enviado para ajudar minha esposa que está paralisada e deitada há sete dias, sem poder ser curada” (Atos de João 18). Cf. SCHNEEMELCHER, W. *New Testament Apocrypha*. Kentucky: Westminster John Knox, 1992. v. 2, p. 172.

⁵ Há uma discussão sobre a relação de Atos de André e Matias e os Atos de André. Neste trabalho, trataremos os Atos de André e Matias como obra autônoma e posterior. Cf. MACDONALD, Dennis R. *The Actos of Andrew and Mathias and the Actos of Andrew*. In: *Semeia*, n. 38, p. 9-25, 1986.

trangeiros, arrancavam seus olhos, davam uma bebida entorpecente, um líquido mágico, e prendiam para serem devorados. Contudo, no texto, com Matias a bebida não fez efeito, lembrando a narrativa da comissão de Marcos 16. Pelo contrário, ele não é embriagado e, depois de orar, tem uma experiência de revelação, através da qual um personagem, chamado de Salvador, que se refere ao Cristo ressurreto, anuncia-lhe a libertação em vinte e sete dias por meio do envio de André.

Além disso, uma área fascinante dos estudos nos Atos Apócrifos é como esses textos narrativizam tradições que lhes antecedem.⁶ Como bem explica Paulo Nogueira, “essas narrativas se configuram, junto com os evangelhos, como os mais antigos testemunhos de literatura que preserva memórias populares do cristianismo”⁷. Por isso essa literatura é rica fonte de tradições e lendas a respeito dos apóstolos, assim como de temas, gêneros e liturgias, tais como o hino da pérola, nos Atos de Tomé, e o hino ou dança de Jesus, nos Atos de João.

Admitindo a importância da literatura não canônica para compreensão das comunidades cristãs das origens, (1) apresentar-se-á, através dos Atos Apócrifos, a maneira como as comunidades cristãs narrativizavam suas identidades em diálogo com o mundo do Mediterrâneo, muitas vezes subvertendo seus discursos; (2) mapear-se-ão seus discursos ficcionais e as memórias preservadas. Assim, a proposta do artigo é descrever estratégias narrativas e perceber as construções identitárias e ficcionais. Mesmo que correndo o perigo de ser demasiadamente descritivo, as indicações das estratégias discursivas servem como avaliação da contribuição dessa literatura. Ainda, como nos interessam as forças ficcionais, quanto mais mirabolantes, criativas e não especializadas forem as narrativas, mais reveladoras e importantes serão para a compreensão de como pensavam o mundo e suas nuances.

Atos Apócrifos e a questão canônica

Não é o principal interesse deste artigo discutir o gênero *práxeis* ou *acta*, mas são relevantes algumas informações sobre esse ponto, mesmo que não caiba aprofundar o assunto.⁸ O estilo, a forma e a estrutura dessas obras ficcionais lembram a literatura greco-romana tendo como função principal a “propaganda religiosa”⁹. Suas narrativas possuem o mesmo estilo de textos como Quéras e Calíroe, Leucipa e Clitofonte, As efesíacas, As etiópicas e As babilônicas. Tanto no romance antigo como nos Atos há ênfase nas aventuras, provações, nas viagens e no maravilhoso.¹⁰ Perkins

⁶ MACDONALD, Dennis R. Introduction: The Forgotten Novels of The Early Church. *Semeia*, n. 38, p. 1-6, 1986b. p. 3.

⁷ NOGUEIRA, Paulo A. de S. Tradução do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. *Estudos de Religião*, n. 29/1, p. 102-126, 2015.

⁸ Para uma melhor discussão sobre a questão do gênero literário e os Atos Apócrifos dos Apóstolos, cf. MACDONALD, D. R. Which Came First? Intertextual Relationships among the Apocryphal Acts of the Apostles. *Semeia*, n. 80, p. 9-40, 1999.

⁹ PERVO, R. I.; ATTRIDGE, H. W. *Acts: A Commentary on the Book of Acts*. Minneapolis: Fortress, 2009. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible). p. 58.

¹⁰ PERKINS, 1995.

assinala que os Atos Apócrifos são textos de cunho popular e revelam-se como escritos por e para espaços não sofisticados, o que possibilita ouvir vozes populares das comunidades cristãs dos primeiros três séculos.¹¹ Como obras que circulavam, os Atos Apócrifos estabeleciam diálogo com outros textos e serviam como fontes de imaginários na cultura. Podemos, então, afirmar que suas imagens, ritos, mitos, lendas, práticas etc. se estabeleciam no imaginário dos grupos cristãos. As imagens dos Atos Apócrifos na cultura revelam uma crítica social e, ao mesmo tempo, servem como construção das fronteiras identitárias.

O adjetivo *canônico* foi usado pela primeira vez referindo-se aos livros bíblicos no Concílio de Laodiceia (360) e na carta pascoal de Atanásio, em 367. A palavra *cânon*, como catálogo de livros bíblicos reconhecidos, começa a ser usada na igreja latina pelos meados do século IV.¹² Dessa forma, essa expressão aplicada à Bíblia tem um primeiro significado de norma de fé e de vida para os fiéis. Além disso, a formação do cânon do Novo Testamento representa, também, a história das crenças das comunidades cristãs e os usos dos textos. Os concílios seriam, então, menos catalogadores do que espaços de reconhecimento de usos. Contudo, a circulação dos muitos outros textos, inclusive os Atos Apócrifos, exige o rompimento das leituras unicamente canônicas, cuja superação possibilita o acesso à multifacetada realidade dos cristianismos das origens, suas complexas dinâmicas sociais, crenças e práticas. Nessa perspectiva, nos últimos anos, os estudos especializados estão avançando em direção à superação do preconceito canônico para preocupar-se com a história do imaginário, as construções de identidade e as estratégias de ficcionalização do mundo das primeiras comunidades cristãs. Como firmamos em outro texto:

A literatura cristã que se desenvolve no contexto da historiografia neotestamentária torna plausível uma aproximação às experiências cristãs no contexto do cristianismo antigo; experiências amplamente variadas em seu caráter étnico-geográfico e plural em seu significado no âmbito das narrativas e do processo interpretativo. Desse modo, tornam-se atraente e pertinente os conceitos como identidades, linguagem, ficção e memória ao tratar o tema¹³.

Dessa forma, essa literatura é uma rica fonte de tradições e lendas a respeito dos apóstolos, assim como de temas, gêneros e liturgias. Os Atos dos Apóstolos tornam-se fontes indispensáveis, ao lado os evangelhos e literatura apocalíptica, para compreensão científica dos cristianismos das origens. Neste artigo, proporemos o

¹¹ PERKINS, 1995, p. 125.

¹² ARTOLA, J. M. S.; CARO, A. M. *A Bíblia e a Palavra de Deus*. São Paulo: Ave-Maria, 2011. p. 55.

¹³ TERRA, Kenner R. C.; IZIDORO, José Luiz. Identidade e memória cultural no Cristianismo Primitivo: novas abordagens das teorias da linguagem. In: CARNEIRO, Marcelo. *Bíblia e Cultura*. Tradição, tradução e exegese – debatendo as diferenças leituras da Bíblia: conferências e ensaios apresentados no VI Congresso Brasileiro de Interpretação Bíblica. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 169.

alargamento do conceito de cânon, levando-o às categorias culturais para demonstrar a importância desses textos para a compreensão do cristianismo primitivo.¹⁴

Como cânon da cultura¹⁵, os Atos Apócrifos alargam as fronteiras do canônico, permitindo ao pesquisador compreender melhor as memórias, experiências, imaginários, construção de identidade e inversões sociais dos cristianismos das origens e sua relação com o Mediterrâneo.

Atos Apócrifos¹⁶ e construção de identidade

A memória é a faculdade que nos permite formar uma consciência de nós mesmos (identidade), individual e coletiva. Um eu humano é a identidade diacrônica, construída com o material do tempo. Essa síntese de tempo e identidade é efetuada pela memória.¹⁷ Sendo assim, se a memória cultural se revela como conjunto de elementos da cultura (como palimpsesto, organiza-se dinamicamente), seria, então, possível determinar em quais e com quais memórias o texto cria identidades, constrói realidades ou interpreta mundos. Desta forma, as imagens dos textos e seus discursos definem suas potencialidades individuais e coletivas e, especialmente, o outro, como membro de outros conjuntos de memórias, as quais estabelecem alteridades.

Hall afirma que identidade étnica pode somente ser constituída por oposição de outras identidades étnicas.¹⁸ Essa é formada pelo reconhecimento das distinções entre si, uma distinção autoconsciente. É uma objetivação percebida na compreensão de fundamentos compartilhados de práticas e experiências. Assim, o grupo étnico se estabelece nas interações socialmente situadas, por isso seu caráter fluído, que Hall não cansa de afirmar. O conteúdo cultural da etnicidade pode variar substancial e qualitativamente em diferentes contextos, como também a própria importância da etnicidade. Ou seja, a *práxis* da etnicidade resulta de múltiplas realizações transitórias da diferença étnica em contextos particulares. Philippe Poutignat, interpretando Frederik Barth, afirma:

Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e trans-

¹⁴ TERRA, Kenner R. C. El Canon más allá del Canon: Hechos Apócrifos de los Apóstoles. *RIBLA*, v. 1, n. 73, p. 27-42, 2016. p. 28.

¹⁵ Essa expressão é largamente desenvolvida pelos teóricos da memória Aleida e Jan Assmann. Cf. ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008a. p. 97-107; ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, n. 65, p. 125-133, 1995; ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008b. p. 109-118.

¹⁶ As citações das fontes serão feitas a partir de PIÑERO, Antonio; CERRO, Gonzalo del. *Hechos Apócrifos de los Apostoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. v. I, II e III. Seguirei o modelo de citação dos apócrifos comumente utilizado pelos trabalhos científicos.

¹⁷ ASSMANN, 2018b, p. 109.

¹⁸ HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: University Press, 1997. p. 4.

formada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não [...] os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças “objetivas”, mas unicamente aqueles que os próprios atores consideram como *significativos*¹⁹.

A “interação situacional”, mecanismo para fluidez da construção da identidade, dentro de interações socioculturais localizadas e históricas, serve como peça fundamental da moderna perspectiva da construção da identidade. Partindo dessas discussões, podemos afirmar que as muitas imagens dos Atos Apócrifos podem se mostrar como crítica social e, ao mesmo tempo, servem como construção das fronteiras identitárias, que são circunscritas em memórias estabelecidas e reapropriadas, as quais delimitam o outro, muitas vezes grotescalizado, e possibilitam a percepção de si e do grupo como agentes da divindade.

São comuns nos Atos Apócrifos as narrativas de envio para lugares longínquos. Há, antes disso, sempre uma divisão orientada por Deus.

Naquela época, estávamos todos os apóstolos em Jerusalém, Simão, que é chamado Pedro e André, seu irmão, Tiago, filho de Filho de Zebedeu e João, seu irmão, Felipe e Bartolomeu, Tomé e Mateus, o publicano, Tiago, filho de Alfeu, e Simão o cananeu, e Judas, irmão de Tiago. E dividimos as regiões do mundo, para que todos fossemos à região que caísse sobre cada um, e à nação para aonde o Senhor nos enviasse (Atos de Tomé 1).

Em Atos de André, Matias é enviado à nação dos canibais; em Atos de Tomé, Tomé é enviado para Índia; para Pedro ficou reservada Roma; Bartolomeu, Licaônia etc. Nos Atos de Filipe, por exemplo, ao chegar a Hierápolis, enfrenta serpentes e dragões. O lugar onde Matias chega, as pessoas não comem pão, mas seres humanos (Atos e André). Pelo que parece, o *mitema* “viagem” ganha nos Atos Apócrifos o sentido de ir ao desconhecido, o longe, ao outro distante, das extremidades; talvez, a ida ao caos, onde os milagres serviriam para libertação e organização do caótico. Antes de serem históricas, no sentido positivista da expressão, essas narrativas mostram a construção do outro e de si mesmo, na qual os apóstolos estão no centro do mundo enquanto o outro é a desordem, o não lugar, para onde uma viagem só seria possível com a motivação e o impulso divinos, como acontece com o relutante Tomé.

Na tarefa da compreensão de si, os apóstolos não somente representam a identidade individual, mas das comunidades cristãs diante dos povos. Nesse sentido, os discursos encratistas são corriqueiros nos Atos Apócrifos. Em Atos de Paulo e Tecla, Paulo entra na casa de Onesíforo e faz um discurso a respeito da *enkrateia* e *anastáseos* (AtPl 5.1). O narrador continua e dá voz a Paulo:

Disse Paulo: “Felizes são os puros de coração, pois eles verão a Deus. Felizes são os que guardam a carne casta, pois eles se tornarão santuário de Deus. Felizes os encratistas-

¹⁹ POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998. p. 11.

tas (*enkrateis*), pois Deus falará a eles. Felizes são os que renunciam a este mundo, pois eles agradarão a Deus. Felizes são os que têm suas esposas como se não as possuísem, pois eles se tornarão *angeloi Theou* (anjos de Deus)” (Atos de Paulo e Tecla 5.2-10).

Mesmo que a expressão “encratista” não represente um movimento estabelecido ou um termo técnico, serve para a percepção da compreensão de si estruturada na *dissociação*, *descontinuidade* com o sistema/mundo. A construção narrativa da identidade determina e revela a relação dos seguidores do evangelho com a corporeidade e resulta na percepção de si com negação e enfrentamento direto aos padrões sociais. Como se percebe, o “comum” no enredo e entre os temas nos Atos dos Apócrifos é a pregação sobre a continência sexual, por meio da qual se caracteriza a representação de si do cristianismo e da missão dos apóstolos.²⁰ Inclusive, os textos falam como essa proposta causa problemas entre as mulheres convertidas e seus maridos ou amantes. Em Atos de Pedro, por exemplo, somos informados de que, por amarem a doutrina da pureza, muitas mulheres deixavam seus maridos, gerando muitas separações em Roma (AtPe 34).

Judith Perkins, em artigo que discute a questão literária dos Atos Apócrifos e do romance grego, defende que o peculiar nos romances e Atos é a relação com as dinâmicas culturais, o que mostra um claro enfrentamento dos Atos não somente ao tema do casamento no romance, mas especialmente sua descontinuidade discursiva com o valor do casamento no mundo romano.²¹ O romance grego revela-se como o contexto para a compreensão da ênfase na rejeição ao casamento nos Atos dos Apóstolos. A rejeição nos Atos ao casamento muda tanto a afirmação desse tema nos romances gregos como também na estrutura social de seu tempo. Por isso os Atos Apócrifos incorporam uma mensagem antissocial. Por meio de sua rejeição à união conjugal e as implicações dessa proposta, os Atos apresentam uma proposta de fim da existência da sociedade no modelo de seus dias. Eles são hábeis para investir suas narrativas com esse sentido radical mediante a inversão intertextual da representação do casamento e castidade dos romances gregos. Em sua total rejeição do sexo na sociedade humana, os Atos Apócrifos referem-se implicitamente ao que eles excluem. Sua representação do sexo e casamento adquire significado e providencia a imagem inversa da equação entre casamento e sociedade construída pelo romance grego. Se o romance celebra a sociedade e seu futuro através do trópico do casamento, o retrato nos Atos Apócrifos repudia qualquer confiança na estrutura social dominante. Por meio de sua rejeição ao sexo e casamento, os Atos rejeitam a operação da estrutura social e instituições.

Depois de citar narrativas dos Atos Apócrifos que mulheres aceitam, pós-conversão, a separação e dedicação austera, Virginia Burrus descreve a construção das fronteiras do corpo feminino, mas que revela, ao mesmo tempo, as fronteiras da identidade percebida pelas comunidades cristãs. Ela demonstra que em todas as histórias está claro que o lugar da mulher é no interior da casa de seu marido, enquanto o ma-

²⁰ PERKINS, Judith. The World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleius’ Metamorphosed. *Semeia*, n. 80, p. 245-260, 1999, p. 249.

²¹ PERKINS, 1999, p. 250.

rido movimentar-se no exterior, no mundo público. Permanecendo em casa, a mulher aceita seu lugar na sociedade, casamento e relacionamento sexual. Todas as vezes que ela sai de casa, atravessa fronteiras e entra no mundo masculino, provocando desaprovção, hostilidade e suspeita. Quando, inevitavelmente, ela desafia a fronteira física de sua esfera, também desafia as fronteiras sociais e sexuais, sobretudo as fronteiras do casamento patriarcal.²² Desta forma, a pregação e proposta de inversão e ascetismo nos Atos Apócrifos, tanto dos gêneros como das práticas sociais, demonstram a compreensão da identidade das comunidades cristãs em conflito com o mundo e estrutura social de seu tempo, que tem em suas bases a família patriarcal.

O próprio poder sobrenatural na realização das ações mais mirabolantes serve como identificação de empoderamento, inclusive em combate direto com outras práticas religiosas e poderes governamentais. Preservando e potencializando narrativas de exorcismo e milagres em geral, os textos descrevem os apóstolos como figuras especiais e típicas epifanias, as quais revelam a maneira como se percebem no mundo e criam as fronteiras identitárias: eles (mundo, governo humano, natural), eu/nós (não mundo, governo celestial, sobrenatural). As muitas narrativas de martírio nos Atos Apócrifos mostram, de igual modo, enfrentamento aos governos humanos e sua expectativa de relação com as realidades não históricas.

Ficção da realidade e as estratégias narrativas dos Atos Apócrifos

Wolfgang Iser sugere que a obra literária excede o mundo real que ela incorpora. Conseqüentemente, por isso não é surpresa que a ficção literária frequentemente tenha sido estigmatizada como falsidade.²³ Ficção e ficcionalização, segundo Iser, vinculam uma dualidade. Podemos falar em duas maneiras de duplicação, duas formas para sobrepor a realidade: a mentira e a ficcionalização. Iser explica muito bem a diferença desses dois termos:

O mentiroso deve ocultar a verdade, que está potencialmente presente na máscara que a esconde. Nas ficções literárias, os mundos existem se sobrepondo e, embora eles sejam individualmente reconhecidos, estão postos em um contexto não familiar. Portanto, a mentira e a literatura sempre contêm dois mundos: a mentira incorpora a verdade, que é a razão pela qual a verdade precisa ser escondida; as ficções, por outro lado, incorporam uma realidade identificável, sujeita a uma remodelação imprevisível. Assim, quando descrevemos a ficcionalização como um ato de sobreposição, devemos ter em mente que a realidade sobreposta não é colocada de lado: ela se mantém presente, por isso impregna a ficção com uma dualidade explorável para diferentes propósitos²⁴.

²² BURRUS, V. Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Actos. *Semeia*, n. 38, p. 101-116, 1986. p. 111.

²³ ISER, Wolfgang. Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions. *New Literary History*, n. 21/4, p. 939-955, 1990. p. 939.

²⁴ ISER, 1990, p. 941.

Por conseguinte, a literatura cria mundos a partir da realidade identificável. A expressão “remodelar” é uma palavra-chave, pois descreve a criação, quando o mundo é transbordado, gerando o que ele chama de dualidade. Criam-se novos mundos não do nada, mas do experimentado. Na ficção literária, a existência é excedida. É por isso que descrevemos a ficcionalização como um ato de “excesso”. Aqui devemos indicar, então, a relação da memória cultural e o conceito de imaginário, como conjunto de representações mentais de indivíduos e grupos, as quais a literatura preserva e pelas quais pensa a realidade, comunicando-a e transformando-a.

Os Atos Apócrifos ficcionam o mundo. Suas narrativas representam a dualização do mundo greco-romano, o qual é transbordado e criativamente subvertido. No mundo ficcionado dos Atos Apócrifos, os embates com lideranças imperiais e seus súditos são ladeados por militância contra forças punitivas, anjos de fogo, demônios feios ou energias impuras, como encontramos nos Atos de André.

Em Atos de Pedro, por exemplo, a mulher de Albino, um amigo de César, afastava-se do seu marido, negando-lhe relações sexuais, e frequentava a casa de Pedro. O texto diz que Albino enfureceu-se contra Pedro como uma besta. Não é por acaso que usa-se a expressão “besta” ou “fera” (AtPe 33), pois o tema do enfrentamento de animais bestiais, feras e forças malignas são recorrentes. Enfrentar expressões sociais contrárias ao discurso dos apóstolos é continuidade, em um mundo duplicado, das lutas contra as forças malignas e monstruosas. O espetáculo das arenas, dos teatros e dos festins é traduzido para as narrativas mostrando continuidade entre as realidades monstruosas e as forças sociais.

Na ficção literária dos Atos Apócrifos, os animais relacionam-se com os discípulos como forças domesticáveis. Nas mãos dos inquisidores, são instrumentos de punição, mas quando enfrentam Tecla ou Paulo, por exemplo, passam de feras indomáveis a protetores e batizados.

Depois de resistir ao ataque de Alexandre, rasgando sua roupa e derrubando sua coroa, Tecla foi levada perante o governador de Icônio, o qual a condenou às bestas (Atos Paulo e Tecla 27). A Narrativa da “luta” de Tecla e as bestas é detalhada e revela a criação de uma realidade na qual animais e seres humanos estão em contato racional e disputa de poder, o que seria uma continuidade da querela com Alexandre.

Quando as bestas eram conduzidas em procissão, eles a amarraram a uma leoa feroz, e a rainha Trifena a acompanhava. Mas a leoa, com Tecla assentada sobre ela, lambia seus pés e toda a multidão ficou surpreendida [...]. Quando, após a sua exibição, Trifena a recebeu, ao mesmo tempo lamentava por Tecla ter que enfrentar as bestas no outro dia [...]. Tecla, tirada das mãos de Trifena, foi despida, colocaram-lhe uma cinta e jogaram-na no *estadium*. Os leões e os ursos foram contra ela e uma leoa selvagem correu em sua direção e deitou-se a seus pés. A multidão de mulheres, por sua parte, gritava mais alto. Então, um urso a atacou, mas a leoa enfrentou-o e o rasgou em pedaços. Novamente, um leão, que foi treinado para enfrentar homens e que pertencia a Alexandre, avançou contra Tecla, mas foi enfrentado pela leoa, que morreu junto com ele. Então, as mulheres choraram ainda mais, pois a leoa, sua protetora, morreu. Então, eles soltaram muitas bestas e ela ficou de pé com as mãos erguidas, e orava. Quando ela terminou a oração, virou-se e viu um grande buraco cheio de água e disse: “Agora é tempo para eu

me lavar!” Ela jogou-se dizendo: “Em nome de Jesus Cristo, eu me batizo no meu último dia”. Quando as mulheres viram isto, choraram, e com toda a multidão, disseram: “Não se lance na água!”. O governador também chorou, porque as focas devorariam tal formosura. Então, ela lançou-se na água em nome de Jesus Cristo e as focas viram o esplendor de um raio de fogo e caíram mortas. Porém, ao redor de Tecla havia uma nuvem de fogo para que as bestas não a tocassem e para que ninguém visse a sua nudez (Atos de Paulo e Tecla 28-34).

Esse domínio sobrenatural do mundo, que é animado pela palavra e intervenções divinas, está sob orientação dos heróis das narrativas. Tecla doma bestas, coloca aos seus pés feras e é salva da fome de algumas focas por meio de raios, as quais são seres do desconhecido, do grotesco. O mundo é perpassado por uma relação interacional entre seres racionais e irracionais. Se Tecla está sob orientação da divindade criadora dos céus e terras, os animais somente serão uma ameaça se estiverem do lado das forças bestiais dos poderes contrários à sua pregação e seu ascetismo. Bestas e seres humanos compõem uma realidade ficcionada, na qual há estreitas relações. Nesse mundo dualizado da narrativa, Tecla é agente de Deus e por ele pode dominá-lo. Nos Atos Apócrifos, o palco das disputas dos apóstolos e dos cristãos não é um mundo de funcionamentos somente histórico-sociais, mas esse é discursivizado e animado por forças caóticas e divinas.

A continuidade da narrativa de Paulo e Tecla é impressionante. A reação do governador é a mesma das bestas: curva-se ao poder revelado em Tecla. Ele fica estupefato e entra em um diálogo com aquela mulher com poder para domesticar animais perigosos: “O governador chamou Tecla do meio das bestas e disse-lhe: ‘Quem és tu? O que há em ti que nenhuma das bestas te tocou?’” (Atos Paulo e Tecla 37). A resposta de Tecla revela o poder propagandístico e revelatório desses sinais milagrosos:

Eu sou uma serva do Deus vivo, e quanto ao que há em meu redor, eu creio no Filho em quem Deus se agrada, por isso nenhuma das feras me tocou. Pois somente Ele é o caminho da salvação e o fundamento da vida eterna. Aos que foram atingidos por tempestades, Ele tornou-se um refúgio; aos que sofrem perseguições, alívio; aos desesperados, abrigo. Em uma palavra, aquele que não crer nele, não viverá para sempre (Atos de Paulo e Tecla 37).

O mundo da narrativa é interligado diretamente às forças cósmicas e celestiais. Os que se filiarem a este mundo e escolherem pelo deus proclamado poderão ser identificados como filhos de Deus e experimentarão as benesses dessa divindade. O mundo é dividido em dois lados, que estão em conflito. No texto, o governador, ao ouvir a pregação, mandou trazer roupas para Tecla. E o diálogo continua:

“Coloque esta roupa.” Tecla disse: “Aquele que me vestiu quando estava nua entre as feras, Ele me revestirá de salvação no dia do Juízo”. E tendo recebido as vestes, vestiu-se. O governador emitiu, imediatamente, um edito, dizendo: “Tecla, a temente serva de Deus, eu a liberto para vocês”. E todas as mulheres gritaram bem alto, em uníssono, deram louvor a Deus, dizendo: “Há apenas um Deus, o que salvou a Tecla!”. E as bases da cidade se estremeceram com suas vozes (Atos de Paulo e Tecla 38).

Monstros, animais, demônios, homens e poderes governamentais são como forças paralelas, com os quais os apóstolos estão em conflito. A realidade é ficcionada, transbordada e representa um mundo no qual todos esses poderes se rendem à pregação legitimada pelas ações miraculosas. Nas narrativas preservadas nos manuscritos de *Vercelli* dos Atos de Pedro, por exemplo, o mundo é intensamente impregnado de potencialidades mágicas, as quais podem entrar em embates, demonstrando a magia cristã como o centro. Na mesma obra, cachorros falam, peixe morto nada feliz na água como se estivesse vivo, pessoas voam, mostrando como a realidade é duplicada ficcionalmente para construção de uma realidade animada, misteriosa e cheia e intervenções sobrenaturais, as quais são facilmente dominadas e articuladas pelos heróis das narrativas.

Assim, ficção nos Atos não destorce a realidade, mas lhe dá sentido. O mundo é visto como palco de forças humanas que são vencidas, como são as sobrenaturais, com uma temporalidade que não está estabelecida simplesmente pelo desenvolvimento histórico, mas por intervenções do divino. O mundo torna-se um palco de forças, onde se enfrentam e invertem as relações sociais estabelecidas, o que significa vencer as forças bestiais e animalescas.

Considerações finais

Os Atos Apócrifos são textos carregados de imagens que para o leitor moderno seriam caracterizadas como “grotescas”, “esdrúxulas” ou dogmaticamente não sintonizadas com as expressões teológicas comumente aceitas. Além dessa rápida e, também, preconceituosa avaliação, seu caráter apócrifo aprofunda ainda mais sua negativa valoração. Em uma perspectiva historiográfica tradicional, somente os textos do centro ou os grandes manuais seriam fonte fidedigna para as pesquisas dos cristianismos antigos, por vezes apresentado como um movimento monolítico e unívoco. Essa perspectiva metodológica acaba destituindo textos como os Atos Apócrifos da categoria de objetos aceitáveis para compreensão das primeiras comunidades cristãs. Contudo, como foi defendido aqui e por outros pesquisadores, alargar as fontes para além dos “grandes textos”, ou canônicos, permite-nos novos horizontes: (1) demonstrar a pluralidade de cristianismos, o que possibilitará ouvir vozes lançadas para as margens do cânon oficial; (2) acessar imaginários e compreensão de mundos de outros grupos cristãos “não canônicos”; (3) com as viagens, pregações, milagres e lendas, é possível acessar a representação de mundo das primeiras comunidades cristãs; (4) e revelam a narrativização das identidades cristãs no segundo e terceiro séculos.

As pesquisas bíblicas, pelo menos no Brasil, dão passos tímidos em direção às pesquisas desse material. Contudo, precisamos alargar as fronteiras do canônico para termos um acesso mais amplo à maneira como os primeiros cristãos pensavam a si mesmos, o mundo, o outro, as forças do império etc. Por isso novas perspectivas, especialmente historiográficas, precisam ser aplicadas à documentação cristã primitiva, as quais deem conta da complexidade desses materiais.

Referências

- ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008a.
- ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, n. 65, p. 125-133, 1995.
- _____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008b.
- BURRUS, V. Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Actos. *Semeia*, n. 38, p. 101-116, 1986.
- HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: University Press, 1997.
- ISER, Wolfgang. Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions. *New Literary History*, n. 21/4, p. 939-955, 1990.
- JÚNIOR, Paraízo. *O Pedro ulterior: uma discussão axiológica a partir da tradução do Apócrifo Atos de Pedro*. 2014. 498 f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis; Belo Horizonte, 2014.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992.
- MACDONALD, D. R. Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Actos of the Apostles. *Semeia*, n. 80, p. 9-40, 1999.
- _____. The Actos of Andrew and Mathias and the Actos of Andrew. *Semeia*, n.38, p. 9-25, 1986a.
- _____. Introduction: The Forgotten Novels of the Early Church. *Semeia*, n. 38, p.1-6, 1986b.
- _____. Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Actos of the Apostles. *Semeia*, n. 80, p. 9-40, 1999.
- NOGUEIRA, Paulo A. de S. Tradução do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. *Estudos de Religião*, n. 29/1, p. 102-126, 2015.
- PERKINS, Judith. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London; New York: Routledge, 1995.
- _____. The World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleius' Metamorphosed. *Semeia*, n. 80, p. 245-260, 1999.
- PERVO, R. I.; ATTRIDGE, H. W. *Acts: A Commentary on the Book of Acts*. Minneapolis: Fortress, 2009. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible). p. 58.
- PIÑERO, Antonio; CERRO, Gonzalo del. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. v. I.
- POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade: seguimento de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.
- ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. *The Ante-Nicene Fathers*. Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997. v. III.
- SCHNEEMELCHER, W. *New Testament Apocrypha*. Kentucky: Westminster John Knox, 1992. v. 2.
- STOOPS, R. F. Jr. Patronage in the Actos de Peter. *Semeia*, n. 38, p. 91-99, 1986.
- TERRA, Kenner R. C.; IZIDORO, José Luiz. Identidade e memória cultural no Cristianismo Primitivo: novas abordagens das teorias da linguagem. In: CARNEIRO, Marcelo. *Bíblia e Cultura*. Tradição, tradução e exegese – debatendo as diferenças leituras da Bíblia: conferências e ensaios apresentados no VI Congresso Brasileiro de Interpretação Bíblica. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3410>

ORALIDADE NO EVANGELHO DE MARCOS¹

Orality in the Gospel of Mark

Sidney de Moraes Sanches²

Resumo: Este artigo tem por assunto a oralidade no Evangelho de Marcos. Seu objetivo primário é apontar para o substrato oral do texto escrito marcano, e o secundário é propor modos de observação das marcas da oralidade nele. Para isso me valho dos estudos sobre a tradição oral de Jan Vansina; sobre a oralidade de Werner Kelber e James Dunn; sobre a transmissão oral de Kenneth Bailey. Acrescento a contribuição da análise da narrativa (*narrative analysis*), focalizando o plano narrativo como meio complementar para o exame do relato oral. Apresento, como exemplo, o episódio de cura da mulher com hemorragias. Concluo, com James Dunn, que é possível reconhecer os vestígios de oralidade no texto marcano. E que esses servem para preencher o espaço entre Jesus e as primeiras transcrições e edições da tradição oral, cujo primeiro exemplar está no Evangelho de Marcos.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos. Oralidade. Tradição oral. Jesus histórico. Plano narrativo.

Abstract: This article deals with orality in the Gospel of Mark. Its primary objective is to point to the oral substrate of the written text of Mark, and the secondary one is to propose ways of observing the marks of orality in it. For this I have used studies about oral tradition of Jan Vansina; about orality of Werner Kelber and James Dunn; about oral transmission of Kenneth Bailey. I have added the contribution of narrative analysis, focusing on the narrative plot as a complementary means for the exam of the oral report. I present, as example, the episode of healing of the woman with bleeding. I conclude, with James Dunn, that is possible to recognize the traces of orality in the Mark's text. And this serves to fill the gap between Jesus and the first transcriptions and editions of the oral tradition, whose first exemplar we have in the Gospel of Mark.

Keywords: Gospel of Mark. Orality. Oral tradition. Historical Jesus. Narrative Plot.

¹ O artigo foi recebido em 03 de agosto de 2018 e aprovado em 23 de fevereiro de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), onde também fez pós-doutorado de 2017-2018 com bolsa PNPD/CAPES, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Contato: sidneysanches5556@gmail.com

Introdução

O Evangelho de Marcos representa um movimento intenso de relatos orais do primeiro século pelo qual se diziam e se ouviam notícias sobre Jesus de Nazaré. O texto marcano é uma transcrição e edição de muitos desses relatos. Esses devem ser examinados em sua dinâmica vivencial, informal e não controlada, do modo como foram enunciados oralmente antes da composição do texto escrito. Começo pela análise antropológica da transmissão da tradição oral desenvolvida por Jan Vansina. Depois exponho as teorias que dois pesquisadores da oralidade no texto de Marcos. Werner Kelber investiga a herança oral do evangelho marcano. James Dunn examina o Evangelho de Marcos no conjunto da tradição sinótica, observando a dinâmica verbal dos testemunhos. Minha iniciativa consiste em ampliar a análise dos relatos orais recorrendo à contribuição da análise da narrativa (*narrative analysis*) com foco no plano narrativo (*narrative plot*) e na perspectividade (*focus*) do narrador e dos personagens. Por fim, ofereço um exemplo de observação e análise do episódio de cura da mulher com hemorragia, de modo a demonstrar a razoabilidade das teorias apresentadas.

Jan Vansina e a tradição oral

Falando sobre a tradição oral, James Dunn entende que:

*a tradição do evento não é propriamente o evento mesmo. E a tradição do dito não é o próprio dito. A tradição é, na melhor das hipóteses, a testemunha do evento, e como presumivelmente estavam presentes várias testemunhas, pode muito bem ter havido várias tradições ou versões da tradição desde o começo*³.

Sendo assim, é importante considerar o processo ou cadeia de transmissão oral no ambiente das congregações cristãs no espaço localizado entre Jesus e o primeiro evangelho. Para isso, recorre-se ao trabalho de Jan Vansina, que se ocupou da observação da cadeia de transmissão de tradições orais entre tribos na África central. Seus resultados são importantes para entender de que modo as congregações cristãs, também imersas em uma sociedade tradicionalmente oral, cultivaram cadeias de transmissão de tradições orais acerca de Jesus de Nazaré.

Vansina demonstrou que a tradição oral é cultivada em comunidades cujo ambiente de comunicação é predominantemente, senão exclusivamente, oral. Desse ponto de vista, a tradição oral é uma fonte histórica como outra qualquer, sendo sua característica definidora a transmissão verbal que se dá em uma cadeia de testemunhos ou relatos orais. Duas exigências são determinantes para definir esse relato: ele é verbal, portanto não escrito; ele é narrado, pois diz respeito ao passado.

³ DUNN, James D. G. *Jesus em Nova Perspectiva*. O que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. São Paulo: Paulus, 2013. p. 66. (itálicos do autor).

Começando no fato particular observado em um relato inicial, continua-se por uma cadeia de transmissão verbal até o relato final, quando se dá o primeiro registro escrito. O relato ou testemunho ocular é um tipo de relato oral, somente acessível quando recolhido em uma tradição oral. Portanto um relato ou testemunho verbal é “[...] o conjunto de declarações feitas por uma mesma testemunha concernente a uma mesma série de acontecimentos, na medida em que tenham uma mesma referência”⁷⁴. Assim, o relato é limitado e até condicionado pela personalidade e interesses da testemunha e pelo seu modo de testemunhar. Também é delimitado pelo fato, pelo modo como foi inicialmente comunicado e pela cadeia de transmissão.

Há dois tipos de relatos orais. Aquele que é aprendido de memória e transmitido do modo como foi recebido a partir de uma regra determinada. Aquele que é livre e é transmitido ao gosto de cada testemunha, sem os condicionamentos da memória e de uma regra fixa. Disso resulta que o relato é individual uma vez que a testemunha, sozinha, dá conta de uma tradição oral conhecida. E também é coletivo, sendo conservado por um grupo de pessoas que nomeia uma, ou mais de uma delas, para transmitir o testemunho sob rigoroso controle da coletividade. Nesse último caso, são desenvolvidas técnicas e normas para a transmissão do testemunho de modo a conservá-lo fielmente, quanto ao modo e conteúdo, comunicado de uma geração para outra. A correção da transmissão pode ser garantida por algum grau de redução a um grupo pequeno, ou pela associação com recursos mnemotécnicos, como: objetos, cores, números, lugares, animais, outros fatos, canto, dança, ações, rituais etc.

Do testemunho inicial até o final pode haver alteração ocasionada pela perda da memória e a adição de explicações. A própria tradição oral se encarregou de lidar com essas situações fortalecendo a capacidade de atenção e retenção do testemunho, criando mecanismos de controle e reduzindo o tempo entre uma transmissão e outra.

O relato oral pode ser consciente e voluntário, ou inconsciente e involuntário. Seu objetivo nem sempre é histórico tal como definido modernamente. Seu papel é, principalmente, social e seu objetivo é dado conforme a função ocupada no interior da tradição oral da qual participa. Ele não possui um gênero discursivo próprio e constante, sendo que tanto o modo de transmissão como a forma de atestá-la dependerão do quanto o testemunho é controlado ou livre. Essa depende da funcionalidade ou papel do testemunho na cultura de transmissão da tradição: poesia, canto, encenação etc. Existem textos mais fixados na tradição oral e outros com critérios mais livres e sujeitos às variações de testemunhas individuais. A única característica discursiva comum ao relato oral é o seu conteúdo narrativo.

O sentido ou interpretação do relato oral é o objeto de estudo de um documento escrito que retém a tradição oral. A interpretação considera, em primeiro lugar, as categorias linguísticas no qual o relato foi transmitido. Em segundo lugar, os elementos de expressão oral individuais e coletivos da tradição oral. E, em terceiro lugar, a representação ou reverberação da realidade no modo como foi transmitida, desde a testemunha inicial até a última, visto que nesse procedimento se “[...] deforma a realidade

⁴ VANSINA, J. *La Tradición Oral*. Barcelona: Labor, 1966. p. 36.

voluntária ou involuntariamente, já que não recebe mais que uma parte dela e atribui um significado que lhe aprecia”⁵. Cabe ao intérprete do relato oral situá-lo junto com os fatores: sociedade, cultura e individualidade que podem tê-lo modificado.

Assim sendo, Vansina propõe três momentos na análise do relato oral. O primeiro diz respeito ao quanto realmente foi observado e significado pela testemunha ocular, e o que foi preservado e alterado na cadeia de transmissão até a última testemunha. O segundo tem a ver com um ou mais testemunhos paralelos com os quais se pode fazer um exame comparativo. O terceiro é a comparação entre as circunstâncias geradoras dos diversos testemunhos a fim de estabelecer conexões entre eles que ampliem sua base de investigação.

Ora, dissemos que os resultados da investigação de Vansina são úteis para nossa compreensão do processo de transmissão oral ocorrido entre as congregações cristãs no período entre a morte de Jesus de Nazaré e a redação do Evangelho de Marcos. Primeiro, há a valorização da tradição oral como fonte histórica para o conhecimento do modo de vida e de fé das primeiras congregações seguidoras do Nazareno. Segundo, sabemos acerca dos meios e modos de acolhimento, transmissão e preservação de uma tradição oral no ambiente dessas congregações nazarenas. E, terceiro, recebemos um modo de acessar e interpretar o relato oral presente no texto evangélico, algo muito próximo do que já temos como método histórico-literário de análise da tradição e da redação. Todavia, não com ênfase no material escrito, e sim no material oral de cuja memória aquele é testemunha.

Werner Kelber e a herança oral do Evangelho de Marcos

Kelber sugeriu que o substrato do Evangelho de Marcos está na linguagem oral e, por consequência, é possível encontrar os traços e vestígios de uma herança oral dentro do seu texto escrito. Ele reconhece as limitações em buscar pela linguagem oral a partir de um texto escrito, visto que

palavras proferidas não são acessíveis no meio escrito. Os acontecimentos se tornam narrativas de acontecimentos. [...] palavras que foram vivas são reduzidas ao silêncio; os contextos onde elas foram pronunciadas são irremediavelmente perdidos. Isto pode significar, então, que as formas orais podem ter sido textualizadas a ponto de se tornarem irreconhecíveis⁶.

Essa aparente impossibilidade, entretanto, tem outra face. Se no longo prazo a escrita pode apagar os traços da linguagem oral, no curto prazo ela pode, ainda, preservá-los em um estado fóssil. Até mais, ela pode reter suas características formais viabilizando a identificação dos traços distintamente orais da linguagem falada. A

⁵ VANSINA, 1966, p. 93.

⁶ KELBER, Werner. *Tradition Orale et Écriture*. Paris: du Cerf, 1991. p. 75, 76.

análise que possibilita esse acesso não é literária, na qual se trabalha sobre o texto escrito. Antes, é

no exame das formas orais que descobriremos como a informação se organiza e se ordena a conceituação. As formas do discurso na tradição sinótica revelam uma multidão de necessidades e de funções orais, de processos de pensamento oral⁷.

Apesar do Evangelho de Marcos conter um número grande de parábolas que poderiam ser o lugar natural do fenômeno oral, é nos relatos onde melhor se apresenta a tradição oral possibilitando o reconhecimento de uma linguagem oral pré-marcana. Os quatro grupos de narrativas onde se pode discernir a herança oral remanescente são: de cura ou heroicas, de polarização, didáticas e parabólicas.

Interessa, de perto, os primeiros grupos: de relatos heroicos e de polarização como atos de Jesus de Nazaré. Nos dez relatos de cura ou heroicos (1.29-31; 1.40-45a; 2.1-12; 3.1-6; 5.21-24,35-43; 5.25-34; 7.24-30; 7.31-37; 8.22-26; 10.46-52), Kelber identificou uma organização literária que reflete a estrutura de um relato oral, sendo seus traços típicos: a uniformização da estrutura e a variedade de experiências de cura; o enredo dramático ao redor de duas personagens: o doente e o curador, e de dois elementos: doença e cura; a ênfase no acontecimento sobrenatural em detrimento da ação ordinária; a redução da ação dos personagens a uma única atitude: súplica e cura. Surge uma cristologia oral, “conforme as exigências da retórica oral, da reminiscência oral, da reprodução oral”⁸, onde Jesus é o herói no nível da realidade ordinária, que a transforma por sua ação extraordinária. Em resumo, “a pluralidade, uniformidade e a variedade das narrativas de cura atestam que sua produção e a qualidade de sua execução são orais”⁹.

Nos três relatos de polarização (1.21-28; 5.1-20; 9.14-29), temos a presença da mesma organização uniforme que permite grande variação na execução narrativa, onde partes são ampliadas e reduzidas e até modificadas, dependendo do público e do improviso necessário. Seus enredos são resultado da atividade oral, os temas de enfrentamento são típicos de uma mentalidade oral. A realidade é dividida entre dois princípios encarnados em dois personagens que se enfrentam, com cores éticas, um mau e outro bom, sendo que o bom vence o mau. A ideia é captar a imaginação do público antes de reconstruir uma experiência histórica.¹⁰

A organização da execução oral é a seguinte:¹¹

⁷ KELBER, 1991, p. 76.

⁸ KELBER, 1991, p. 88.

⁹ KELBER, 1991, p. 86.

¹⁰ KELBER, 1991, p. 89-92.

¹¹ KELBER, 1991, p. 79, 89.

Relatos de cura	Relatos de polarização
I. Exposição da cura a) chegada do curador e da doença b) cenário do público (espectadores) c) indicação da doença d) pedido de socorro e) desprezo ou ceticismo do público II. Realização da cura a) anúncio de uma fórmula de cura b) gestos curadores c) afirmação da cura III. Confirmação da cura a) fórmula de admiração/confirmação b) reenvio da pessoa curada c) injunção de guardar o segredo d) propagação da reputação do curador	I. Confrontação a) encontro do exorcista e do possesso b) fórmula preventiva do demônio c) o exorcista o repreende e impõe silêncio II. Expulsão a) ordem de sair b) saída violenta do demônio III. Aclamação a) fórmula coral b) propagação da notícia

* Execução oral por trás da organização literária das narrativas (adaptação minha).

Outro elemento atestador da presença da oralidade é a sintaxe discursiva dos relatos. Eles são reunidos entre os capítulos 1 a 13, comumente curtos, integrando a espinha dorsal do evangelho. Essa consiste em: (a) escolhas lexicais: sentenças iniciadas por *kai egeneto* ou *kai ginetai*; ou pelos advérbios *euthys* e *kai euthys* ou *palin* e *kai palin*; e sentenças paratáxicas com *kai*; (b) escolhas retóricas: tríades, duplos, uso do passivo, terceira pessoa do plural, presente histórico com *legein* e *erchesthai*, discurso direto, passagem do discurso indireto para o direto, acumulação, repetição de palavras, cláusulas, temas; (c) escolhas narrativas: preferência da ação sobre a palavra; descrição dos personagens em ação, de modo que essas dão forma aos personagens.

James Dunn e a oralidade na tradição sinótica

James Dunn tem sido um dos principais fomentadores sobre a importância de dar atenção à cultura da oralidade no mundo greco-romano, sobretudo naquele sírio-galilaico, no qual se constituíram as primeiras congregações cristãs. Ele critica a imposição hegemônica do paradigma histórico-literário atribuindo-o ao advento da Modernidade ocidental, e a conseqüente rejeição do paradigma oral-aural que moldava as culturas da Antiguidade. Segundo ele, é preciso maior entendimento sobre o funcionamento das sociedades de oralidade e da transmissão oral das tradições dentro delas, para reconstruir as origens e fontes dos evangelhos e, então, da pessoa de Jesus de Nazaré. Conforme ele, é fato que “não deveríamos esquecer o papel contínuo das testemunhas oculares formadoras de tradição, daqueles que foram reconhecidos, desde o princípio, como apóstolos ou portadores autorizados (*tradents*) da tradição de

Jesus”¹². No entanto, insiste que, no período entre Jesus e as primeiras transcrições do Evangelho de Marcos, coletividades inteiras e indivíduos transmitiram, constantemente, sua experiência vivida com ele. Esses testemunhos orais reunidos no Evangelho de Marcos construíram uma memória popular, não oficial nem autorizada de Jesus de Nazaré. Conforme ele:

O primeiro é que o ensinamento de Jesus foi dado *oralmente*; ele começou oralmente. E o segundo é que podemos pressupor com segurança que as notícias sobre Jesus foram inicialmente repassadas *oralmente*. As narrativas sobre Jesus sem dúvida foram objeto de muitas conversas em bazares e ao redor de fogos de chão. Não há dúvida de que discípulos de Jesus falaram sobre o que acabaram de ver Jesus fazer e sobre seu ensinamento. Isso foi o início da tradição sobre Jesus, foi objeto de celebração e meditação nos grupos de seus seguidores em termos orais, foi repassado oralmente para os curiosos, a quem perguntava e aos novos discípulos. Podemos pressupor com certeza que o período entre Jesus e os evangelhos foi preenchido com essa tradição¹³.

Dunn, então, propõe reavaliar a tradição literária sinótica ou os paralelismos entre os três primeiros evangelhos: Mateus, Marcos e Lucas, não do ponto de vista das semelhanças, mas das diferenças entre eles no tratamento dos mesmos assuntos. Ele adverte que o estudo crítico-formal das fontes dos evangelhos advoga uma interdependência literária entre eles, onde Mateus e Lucas teriam se utilizado dos textos escritos de Marcos e de outra fonte, *Quelle*. Isso explica quando os três concordam, mas não explica quando os três divergem, mesmo lidando com o mesmo assunto: “Se não damos às diferenças uma atenção tão proeminente quanto a que damos às similaridades, não corremos o risco de não conseguir apreciar o caráter pleno ou real da tradição sobre Jesus e do modo como os evangelistas lidaram com ela?”¹⁴.

Dunn propõe a análise comparativa entre os três evangelhos naqueles casos onde “*não* há uma estreita correspondência verbal e, **em alguns casos, dificilmente há qualquer correspondência verbal, embora o tema seja evidentemente o mesmo**”¹⁵. Sugere observar a falta de correspondência verbal mesmo quando o assunto é idêntico. E, acrescentamos, a presença de mais detalhes por um evangelista do que em outros, quando a narrativa é a mesma. Isso sugere aquilo que Kelber já apontou anteriormente: a diversidade de expressão, quando existe o mesmo discurso ou narrativa, é evidência da tradição oral.¹⁶

¹² DUNN, James D. G. *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. p. 243.

¹³ DUNN, 2013, p. 48. (itálicos do autor).

¹⁴ DUNN, 2013, p. 50.

¹⁵ DUNN, 2013, p. 54. (itálicos e negritos do autor).

¹⁶ DUNN, 2013, p. 63-72.

Sobre a transmissão oral no Evangelho de Marcos

No texto escrito chamado Evangelho de Marcos, temos relatos ou testemunhos orais que privilegiam o gênero narrativo. Eles refletem a atividade de um contador de histórias como: “um *performer* oral que tinha ouvido a estória lida em voz alta, ou ouviu a estória performada, quem tornava a recontar a estória em interação com um grupo de ouvintes”¹⁷.

Bailey¹⁸, estudioso dos processos de transmissão oral entre sociedades orais do Oriente Médio, sugere que até o levante da guerra judaico-romana, nos anos de 70, as congregações cristãs cultivaram uma transmissão oral, controlada, informal dos testemunhos sobre Jesus de Nazaré. Com a guerra, boa parte das aldeias onde estavam as congregações foi destruída, obrigando seus habitantes, inclusive os cristãos, a se deslocarem. Onde se assentaram, de novo, o processo de transmissão oral foi continuado por seus membros, que ainda retinham na memória os testemunhos originais. E, assim, o processo foi continuado até a transcrição e edição do texto marcano. O processo de transmissão prosseguiu mesmo após sua publicação.

Horsley tem orientado sua pesquisa recente para os processos orais que estão nas origens do Evangelho de Marcos. Segundo ele, o evangelho é literatura popular que conta a história de um líder igualmente popular. Esse defendeu os interesses dos aldeões (*villagers*) e da gente comum (*ordinary people*) em oposição às elites cultural e política regionais: os Herodes, na Galileia; e local: as autoridades judaicas e romanas, em Jerusalém. Sua redação não atendia aos padrões da alta cultura greco-romana nem da ideologia historiográfica helenística.¹⁹

No período em que Marcos transcreveu os testemunhos orais registrados em seu evangelho, e mesmo anteriormente a ele, predominava o baixo nível de letramento e alfabetização da população sírio-galilaica. Os textos eram usados em circunstâncias absolutamente necessárias: a justiça, os negócios, a política, a religião, a correspondência pública e privada. Mesmo no ambiente das escolas escribais e rabínicas, onde a Torá era estudada, predominava a oralidade, mediante a memorização e repetição. Em toda a região e além preponderava a oralidade como meio privilegiado de contato e transmissão de ideias.²⁰

Portanto pode-se ver o texto marcano como uma celebração inesquecível de Jesus de Nazaré performada por seus seguidores. Essa era repetida toda vez que ele era lido oralmente, vez após vez, para uma audiência. Horsley pleiteia que:

¹⁷ DEWEY, Joanna. The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation. In: MCKNIGHT, Edgar V.; MALBON, Elizabeth S. (Eds.). *The New Literary Criticism and the New Testament*. Pennsylvania: Trinity, 1994. p. 145. Optamos, aqui, pela tradução literal do termo inglês *story* para designar uma narrativa não historiográfica, de acordo com a distinção: *history* e *story*.

¹⁸ BAILEY, Kenneth. Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *Themelios*, v. 20, n. 2, p. 4-11, 1995. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/353281537/Article-Kenneth-Bailey-Oral-Tradition-Synoptic-Gospels>>. Acesso em: 22 jul. 2018.

¹⁹ HORSLEY, Richard A. Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture. *Oral Tradition*, v. 25, n. 1, p. 100, 2010. Disponível em: <<http://journal.oraltradition.org/issues/25i/horsley>>. Acesso em: 11 ago. 2017.

²⁰ HORSLEY, 2010, p. 98.

Em suma, o Evangelho de Marcos não foi um bom candidato a se tornar escritura conforme os modelos e padrões prevalecentes nos círculos judaicos escribais ou intelectuais greco-romanos. Como história sobre um líder profético popular de um movimento de renovação entre pessoas comuns na Galileia, ele foi regularmente representado na forma oral entre outras comunidades de povos comuns em um raio cada vez mais amplo. [...] Com forte repercussão entre a população, essas histórias de pessoas comuns foram também eventualmente reconhecidas pela emergente hierarquia da Igreja estabelecida como integrante do cânon do Novo Testamento²¹.

Não somente o Evangelho de Marcos é uma transcrição de relatos orais recolhidos de uma ou mais tradições orais. Ele mesmo é uma performance oral desses relatos, sendo seu plano e estilo mais adequadamente descritos como uma composição ou documento oral.²² Essa hipótese foi desenvolvida por Joanna Dewey. Ela compara o ato comunitário tão comum nos dias de hoje de quando o povo cristão se reúne para ouvir, em voz alta, a leitura de uma porção do Evangelho de Marcos, com a experiência bem mais comum de uma antiga congregação cristã reunir-se para ouvir o evangelho ser lido em voz alta. A experiência é tão facilmente comparável que se pode dizer que o texto escrito de Marcos foi composto para favorecer a leitura oral, audível, congregacional. Não apenas o texto favoreceria a audição, mas também a memorização, uma vez que boa parte da leitura era efetivada de memória numa espécie de recitação. Em um período de uma hora e meia a duas horas, “um bom contador de histórias poderia aprender de ouvi-lo, lido ou falado. [...] A performance e a recepção oral para a transmissão do Evangelho de Marcos não é, de todo, improvável; teria sido, de fato, o meio típico”²³.

Quais evidências ela aponta no texto escrito marcano para justificar sua declaração? Primeiro, a composição agrega diversos elementos que vão se somando, ao invés de seguir uma orientação linear que leva de um começo a um fim como somos acostumados no modo moderno da escrita. Por isso os relatos, aparentemente desconexos e repetitivos, são interligados pelo desenvolvimento de certos temas. Segundo, o tom combativo do texto que supõe o enfrentamento entre Jesus e os espíritos impuros, os adversários fariseus e escribas, as doenças, a multidão, e até os discípulos, apontam para a atmosfera normal de um mundo em constante luta e confronto. Terceiro, o caráter cooperativo onde tanto quem conta o relato como quem o ouve estão totalmente envolvidos na sua execução. O processo de ouvir gera a cooperação, que gera a identificação, que gera a compreensão. Assim composto o texto escrito de Marcos não pode ser devidamente entendido à parte da assunção desse processo. Dewey conclui: “Nosso pleno reconhecimento da oralidade-auralidade de Marcos pode transformar nossas interpretações acerca dele”²⁴.

²¹ HORSLEY, 2010, p. 110.

²² FARIA, Lair Amaro S. *Tradições orais e performances comparadas nos evangelhos de Marcos e Q*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. p. 133s.

²³ DEWEY, 1994, p. 146.

²⁴ DEWEY, 1994, p. 156.

O relato oral e a análise da narrativa

Metodologia de análise de textos literários associada ao advento da nova crítica literária, a narratologia²⁵ foca exclusivamente o trabalho composicional do autor como um produtor de narrativas. Por meio dos métodos e recursos dispostos pela narratologia, uma composição literária é examinada quanto à organização do enredo narrativo, da disposição do tempo e do espaço, da apresentação dos personagens, da focalização e assim por diante.

No evangelho, Marcos seria o criador de uma narrativa da qual brota uma apresentação ou testemunho de Jesus de Nazaré. A obra marcana possui um plano narrativo sustentado pelo enredo, que é o seu elemento sequencial e dinâmico. Esse é composto por pequenas narrativas episódicas. Em geral, cada episódio possui um enredo próprio muito simples, normalmente em cinco pontos: alguém vai até Jesus ou é levado até ele; uma dificuldade é apontada; Jesus age de modo a sanar a dificuldade; superada a dificuldade, a pessoa recomeça a vida. Assim, cada episódio é uma narrativa testemunhal de Jesus de Nazaré. Quando somados um ao outro e a outro, sucessivamente, os episódios vão compondo uma narrativa testemunhal global sobre ele.²⁶

O encadeamento de pequenas narrativas testemunhais umas às outras é feito por meio de encaixes, em que a pequena narrativa é habilmente integrada no enredo global formulado pelo narrador. O enredo global é moldado na sequência narrativa que vai do batismo até a ressurreição de Jesus. As narrativas testemunhais são colocadas entre o início da missão de Jesus até o seu fim na chegada a Jerusalém. Elas seguem o percurso geográfico do pequeno círculo de discípulos no reduto galilaico até sua expansão máxima nas regiões sírio-fenícia e transjordânica, com uma multidão de seguidores. Esse caminho percorrido por Jesus é pontilhado de pequenos episódios que aumentam o conhecimento sobre ele. Até que, ao final, seja conhecido plenamente como o Ungido Filho de Deus.

Concentrada no relato pessoal, a análise da narrativa não se ocupa da transmissão oral, apenas da narrativa individual de uma ou mais pessoas. Esse modo de aproximação do depoimento individual simplifica e permite a relação direta do ouvinte-leitor com os relatos individuais marcanos. Visto que todo relato individual é, necessariamente, uma narrativa de vida, a narratologia com seu interesse concentrado nos elementos narrativos do relato pode, perfeitamente, complementar o modo de análise propondo padrões e critérios para o exame do conteúdo do relato: a história e os muitos modos como ela é contada: a performance.

Um exemplo

Dessa forma, para um estudo dos relatos orais que compõem a tradição oral pré-marcana, temos que observar os traços de oralidade presentes: no texto escrito como sugere Kelber; no conjunto da tradição sinótica, procurando pelas divergências

²⁵ Narratologia é: “a teoria de narrativas, textos narrativos, imagens, espetáculos, eventos; artefatos culturais que ‘contam uma história’. Tal teoria ajuda a entender, analisar e avaliar narrativas” (BAL, Mieke. *Narratology*. Introduction to the theory of narrative. 2. ed. Toronto: Toronto University Press 1997. p. 3).

²⁶ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as Narrativas Bíblicas*. Iniciação à Análise Narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. p. 55, 56.

entre os diversos textos como propõe Dunn; e na cadeia de transmissão oral como prescrevem Vansina e Bailey. Desde que muitos dos relatos orais são constituídos por narrativas, propomos que eles sejam analisados usando a metodologia da análise da narrativa (*Narrative Analysis*), considerando duas de suas contribuições: o plano ou enredo, e o foco ou perspectiva a partir do narrador e dos personagens.

Supondo que as teorias examinadas estão corretas e que o texto escrito do Evangelho de Marcos traz consigo as marcas da oralidade, a título de verificação, tomemos o exemplo da cura da mulher com hemorragias. Começemos pelo relato oral conforme transcrito e editado nos três evangelhos de acordo com o modelo analítico de Dunn²⁷:

Mateus 9.19-22	Marcos 5.24-34	Lucas 8.42b-48
<p>Levantando-se, <u>Jesus o seguia</u> com seus discípulos. Ora, <u>uma mulher que padecia de hemorragias havia doze anos aproximou-se por trás e tocou na franja da sua veste. Ela dizia consigo: “Se eu conseguir somente tocar em sua veste, serei salva”</u>. Mas Jesus, voltando-se e <u>vendo-a, disse: “Confiança, minha filha! A tua fé te salvou”</u>. E desde aquela hora, a mulher ficou salva.</p>	<p>Jesus se foi com ele; <u>uma numerosa multidão o seguia e o apertava. Uma mulher que sofria de hemorragias havia doze anos</u> – ela sofrera muito por causa de numerosos médicos e <u>gastara tudo o que possuía sem melhora alguma</u>; pelo contrário, seu estado piorara –. Esta mulher, pois, soubera o que se dizia de Jesus. Ela aproximou-se por trás dele na multidão e <u>tocou-lhe a veste. Ela dizia consigo mesma: “Se eu conseguir tocar ao menos suas vestes, serei salva”</u>. Logo estancou-se-lhe a <u>hemorragia</u> e ela percebeu em seu corpo que estava curada do seu mal. Imediatamente <u>Jesus percebeu que uma força saíra dele. Voltou-se para a multidão e dizia: “Quem foi que tocou minhas vestes?”</u> Seus discípulos lhe diziam: <u>“Tu vês a multidão que te comprime e perguntas: ‘Quem me tocou?’”</u> Mas ele olhava em derredor para ver quem fizera aquilo. Então <u>a mulher, sabendo o que lhe sucedera, veio lançar-se temerosa e a tremer a seus pés e lhe disse toda a verdade. Ele, porém, lhe disse: “Minha filha, a tua fé te salvou; vai em paz e fica curada do teu mal”</u>.</p>	<p>Enquanto Jesus ia, <u>as pessoas quase o sufocavam</u>. Havia ali <u>uma mulher que sofria de hemorragias fazia doze anos; ela perdera tudo o que possuía com médicos e nenhum a pudera curar. Aproximou-se por detrás, tocou na franja de sua veste e, no mesmo instante, a sua hemorragia cessou. Jesus perguntou: “Quem foi que me tocou?”</u> Como todos se escusassem, Pedro disse: <u>“Mestre, é o povo que te aperta e te comprime”</u>. Mas Jesus disse: <u>“Alguém tocou em mim; eu senti uma força sair de mim”</u>. Vendo que não passou despercebida, <u>a mulher veio, tremendo, lançar-se aos seus pés; ela contou</u> diante de todo o povo por que motivo havia tocado nele, e como <u>tinha sido curada no mesmo instante. Então ele lhe disse: “Minha filha, a tua fé te salvou. Vai em paz”</u>.</p>

* Aproximamos a correspondência comum aos três evangelhos, ou entre dois deles, com (x), e a correspondência comum a Marcos e Lucas com (x). Onde não há nenhuma marca, temos as divergências entre eles. (Os textos foram traduzidos por minha iniciativa.)

²⁷ DUNN, J. D. G. *Jesus, Paulo e os Evangelhos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. p. 56.

As três edições do acontecimento conservam a mesma ordem do enredo, sendo que Mateus, diversamente de Marcos e Lucas, retém o núcleo básico da narrativa. Marcos e Lucas tendem a expandir esse enredo, acrescentando comentários e informações adicionais, sendo mais abundantes em Marcos do que em Lucas. Enquanto Marcos opta pela dramaticidade do evento explorando a tensão entre a cura da mulher e a sua revelação a Jesus, Lucas é comedido, atribuindo a iniciativa somente a Jesus, acontecendo o mesmo em Mateus. Por outro lado, Marcos, com Mateus, explora o drama interior nos pensamentos da mulher. E ambos, com Lucas, a sensação de Jesus de ter saído uma força dele.

O relato de Marcos acentua o gosto popular pelos detalhes dos personagens, pela dramaticidade das suas ações, pela tensão que eleva o clímax até onde ele pode ser esticado. Os personagens são vivos, pensam e agem por si mesmos. A narrativa de Lucas tende a seguir Marcos, todavia optando pelo discurso direto e restringindo ao máximo o gosto do narrador por detalhes extravagantes do enredo. A narrativa mateana dá apenas um sumário dos acontecimentos, escolhendo o discurso indireto, exceto no momento em que Jesus dirige, sozinho, a fala à mulher.

Temos, destarte, três edições do mesmo acontecimento, nenhum deles sendo transcrição do original, porém versões diferentes oriundas de uma tradição oral baseada no testemunho de grande número de testemunhas. Todas revelam uma performance oral adaptada por um narrador a um auditório peculiar. Se assim foi, a transmissão dos testemunhos se deu de forma muito mais livre, informal, e sem os constrangimentos e as restrições de uma única testemunha, ou mesmo de uma congregação que determinasse o que seria válido e o que não seria contar acerca de uma cura de Jesus de Nazaré.

Sugerimos que as variantes narrativas entre os textos evangélicos do mesmo episódio de cura não se devem a atividades redacionais, coisa impensável do ponto de vista da cadeia de transmissão de tradição oral. Ao contrário, elas repercutem variações na cadeia de transmissão, onde diferentes performances sugerem que a narrativa de cura foi dita oralmente em um grande número de ocasiões acrescida de informações e detalhes que, posteriormente, foram incorporados à história que cada redator de evangelho teve à mão e redigiu no processo editorial evangélico.

Ora, de acordo com a tese de Dunn, onde os três evangelistas concordam entre si há uma tradição oral fixada na forma de um texto comum, conforme as denominadas teorias redacionais de escrita dos evangelhos. Inversamente, quando eles discrepam um dos outros, ou uns dos outros, temos a presença de relatos orais distintos aos quais tiveram acesso independentemente. Essas são marcas da oralidade. No texto sob exame, os três evangelistas, além de uma tradição escrita, obtiveram um ou mais testemunhos orais sobre a cura da mulher com hemorragias. Cada um deles recolheu desses as informações que julgou relevantes para a complementação do seu próprio relato, o que explica o fato das correspondências e discrepâncias em um único episódio. As correspondências, porém, de Marcos e Lucas mostram que ambos os evangelistas tiveram acesso a testemunhos próximos, onde prevaleceu maior (Marcos) ou menor (Lucas) variedade.

As similitudes entre os três evangelhos apontam que a marca da transmissão oral é a manutenção de um núcleo narrativo fixo, enquanto as formas vão se alterando,

seja devido à progressão da transmissão oral, seja nas modificações das performances orais, seja no trabalho editorial. Seguindo o relato-base de Marcos, temos a seguinte formação oral regular subjacente ao texto escrito:

I. Exposição da doença

- a) **cenário do público (espectadores):** numerosa multidão seguia e apertava a Jesus
- b) **chegada do curador e da doença:** Jesus passava pelo caminho até Cafarnaum
- c) **indicação da doença:** uma mulher que sofria com hemorragias contínuas
- d) **pedido de socorro:** ela ouviu falar de Jesus, foi até ele e tocou suas vestes
- e) **desprezo ou ceticismo do público:** o questionamento dos discípulos

II. Realização da cura

- a) **anúncio de uma fórmula de cura:** não há indicação
- b) **gestos curadores:** saiu uma força de Jesus
- c) **afirmação da cura:** Jesus declara a cura

III. Confirmação da cura

- a) **fórmula de admiração/confirmação:** Jesus confirma a cura
- b) **reenvio da pessoa curada:** Jesus envia a mulher de volta para casa
- c) **injunção de guardar o segredo:** não há indicação
- d) **propagação da reputação do curador:** não há indicação

Outra marca da oralidade são as inserções linguísticas que remetem ao relato oral. No texto grego, mais do que nas traduções para a língua portuguesa, cada sentença é antecedida pela conjunção coordenada *kai*, 13 vezes, uma vez acompanhada do advérbio *euthys*. Ela é usada mais intensamente para a descrição da doença, para o momento da cura e, depois, para a revelação da mulher a Jesus e sua declaração de cura. A conjunção é menos frequente na discussão entre Jesus e os discípulos. Alinhando as diversas sentenças, o seu uso faz progredir a narrativa mantendo a sensação para o ouvinte-leitor de que tudo está acontecendo imediatamente como quando se relata um evento a alguém.

Os diálogos são introduzidos pelo uso do verbo *legō*: no imperfeito (*elegen* = dizia), no presente (*legeis* = dizes), no aoristo (*eipen* = disse). Por meio deles passa-se da descrição e do discurso indireto para o discurso direto tornando presente o contato pessoal, assegurando a percepção de que eles estão acontecendo no momento do relato. Jesus e a mulher não somente falam um com o outro, também falam consigo mesmos em uma espécie de diálogo interior, mostrando os sentimentos que os movem internamente no exato momento dos acontecimentos.

A referência ao momento e ao modo da cura é repetida frequentemente, fixando o núcleo central da narrativa sobre o acontecido na mente de quem ouve. De fato, o evento é reencenado aos olhos do ouvinte: a mulher doente pensa em tocar nas vestes de Jesus, ela toca nas vestes de Jesus, Jesus sente que alguém tocou em suas vestes, os discípulos afirmam que todos tocam nas vestes de Jesus, Jesus insiste que alguém tocou em suas vestes, a mulher confessa a Jesus que tocou em suas vestes, Jesus autentica a cura da mulher que, na verdade, já aconteceu quando ela tocou nas

vestes de Jesus. Todo o segredo da cura gira ao redor da força (*dynamis*) que saiu de Jesus e a fé da mulher quando ela tocou em suas vestes. O caráter performático é fruto do privilégio dado à ação dos personagens sustentada no diálogo dinâmico entre eles.

Muitas informações fornecidas no relato oral seriam de conhecimento único ou exclusivo dos personagens, ou de quem tivesse contato íntimo com eles e resultado de um depoimento, de um desvendamento da subjetividade de cada um em meio ao acontecimento, sugerindo uma pluralidade de testemunhos. O conhecimento das condições de saúde da mulher, os gastos com tratamento médico e seu empobrecimento por causa dele foram dadas por ela mesma ou por alguém que a conhecia bastante para dá-lo em seu lugar. O conhecimento que ela obteve da chegada de Jesus de Nazaré até o lugar onde vivia, e a notícia de que ele estava tão próximo foi-lhe dado por alguém anônimo, certamente algum ruído ou burburinho da vizinhança ou de alguém que chegou de longe junto com Jesus. Doravante, o conhecimento dos passos executados pela mulher: meter-se entre a multidão, ir por trás de Jesus, tocar na sua roupa é exclusivamente dela, senão de alguém que a acompanhava, o que parece excluído da narrativa, pois ela está sozinha e age sozinha. O conhecimento do que a mulher pensava enquanto se movimentava até Jesus faz parte de um monólogo interior, uma racionalização que pertencia somente a ela, sendo impossível a alguém penetrar seus pensamentos. O narrador dá vez ao pensamento da mulher no diálogo íntimo e particular ao invés de externá-lo em uma descrição ou declaração direta. O conhecimento da mulher que estava curada resultou da percepção de mudança física ocorrida em seu corpo, algo somente dela.

Assim, há várias perspectivas distintas sugerindo a participação e identificação com o relato oral. Após a introdução da situação, logo o narrador nos conduz pela perspectiva da mulher como se uma câmera colocada atrás dela nos levasse a ver e viver a sua ação, até seus pensamentos. Habilmente, ele apresenta a perspectiva de Jesus, que olha ao redor procurando quem tocou em suas vestes. E a dos discípulos, que também olham em redor e veem que qualquer pessoa poderia ter tocado nas vestes de Jesus. Esse jogo de perspectivas envolve o ouvinte de modo tal que ele é tomado por uma experiência real do acontecimento. Quando o narrador coloca esse relato em seu plano narrativo, o faz inserindo o testemunho da mulher na narrativa de Jairo, inclusive insinuando que o fato de Jesus ter parado para identificar a mulher teria motivado a morte da filha desse. Da perspectiva do narrador, porém, quando Jesus diz à mulher: “Filha, tua fé te curou” (5.34), é a mesma fé que é requerida de Jairo por Jesus mais adiante: “Não temas, mas apenas crê!” (5.35). Da sua perspectiva, a fé é a atitude humana que permite alcançar os benefícios propiciados pela ação de Jesus.

Todavia, o evangelho não se esgota na mera apresentação dos relatos. Ele não se limita a expor a doença e a cura. Ele os leva adiante para a confirmação da cura e a aclamação de Jesus de Nazaré como enviado de Deus para curar, sendo seus atos propagados em toda a parte. Isso demonstra que a intenção querigmática estava presente, desde o início, nas congregações cristãs retentoras da tradição oral como um testemunho, uma forma de dar divulgação a Jesus de Nazaré pela propagação de seus feitos e palavras, argumentando em favor da fé nele como o Ungido de Deus. A memória testemunhada dos acontecimentos não era um retorno ao passado, mas uma anuncia-

ção do futuro, na verdade, uma antecipação dele na chegada do governo de Deus para cujos benefícios todos estavam convidados. Na forma mais clara do testemunho, ele apontava para Jesus de Nazaré e seus feitos que, por sua vez, apontavam para a vinda do Ungido esperado por todos.

Considerações finais

Em grande medida, os relatos orais transcritos para o Evangelho de Marcos procedem de uma ou mais tradições orais garantidas por uma cadeia de transmissão que os reteve como celebração da memória de Jesus de Nazaré. Conforme conclui Dunn:

Se Jesus fez coisas notáveis e controversas, a memória desses eventos sem dúvida também preencheu parte do espaço [o período entre Jesus e os evangelhos]. Essas memórias de Jesus estiveram em forma de tradição oral. Essas memórias foram compartilhadas, circularam, foram interpretadas, foram elaboradas, mas inicialmente quase inteiramente em formas orais²⁸.

Os estudos recentes do Evangelho de Marcos concentraram-se no seu plano literário, especificamente abordando as várias estratégias narrativas e as consequências para a sua interpretação. Dewey declara que “os *scholars* do Novo Testamento estão começando a explorar as questões sobre como os meios oral/aural/textual da antiguidade influenciaram a composição e recepção de textos particulares”²⁹. Kelber acrescenta que:

Nosso conceito da cultura escrital que produziu os textos evangélicos não deveria, portanto, ser confinado à textualidade, intertextualidade, fontes escritas, e dependências entre as fontes sem consideração das operações da memória que estão implícitas nas diversas reapropriações do passado feitas pelos evangelhos³⁰.

Há falta de mais estudos concentrados na observação da evidência oral no texto escrito de Marcos. Sendo a sociedade ao redor dele predominantemente oral, contribui para seu conhecimento a abundância de estudos sobre os processos de oralidade nas antigas sociedades orais, sendo um deles proporcionado por Jan Vansina. Esses podem ser estendidos por meio de estudos comparativos para as sociedades orais e parcialmente orais que ainda subsistem no mundo moderno. Sem descuidar da afluência contemporânea da auralidade/oralidade e da inundaçãõ imagética nas mídias sociais das sociedades modernas totalmente letradas.³¹

²⁸ DUNN, 2017, p. 71.

²⁹ DEWEY, 1994, p. 148.

³⁰ KELBER, Werner. The case of the gospels: Memory's desire and the limits of historical criticism. *Oral Tradition*, v. 17, n. 1, p. 58, 2002. Disponível em: <<http://journal.oraltradition.org/issues/17i/kelber>>. Acesso em: 15 jan. 2019.

³¹ KELBER, 2002, p. 55.

Concluimos que examinar o Evangelho de Marcos a partir da oralidade traz diferenças na maneira como o apreciamos. Uma delas acontece quando alteramos nossa perspectiva de Marcos, passando de um texto escrito originalmente para um documento oral que reúne relatos e testemunhos orais em um ambiente cultural oral-aural. Outra diferença ocorre quando distinguimos no texto de Marcos, em comparação com Mateus e Lucas, diferentes e contrastantes tradições orais que podem ter convivido mutuamente entre as variadas congregações cristãs. Mais uma diferença temos quando percebemos que o estilo de Marcos construído sobre o que chamamos, hoje, de folclórico ou popular, nos distancia do aprendizado histórico-literário de centenas de anos para nos reinserir na dinâmica vivencial da comunicação oral-aural, nos forçando a rever conceitos e paradigmas tão cuidadosamente inculcados nas nossas mentes, exigindo uma reprogramação neural, como sugeriu James Dunn. Ainda mais uma diferença ocorre quando aceitamos Marcos como uma literatura popular destinada à execução para indivíduos não letrados, cuja ocupação e preocupação principal na vida eram sobre como se vestiriam, como comeriam, como beberiam no dia seguinte. Uma última diferença, não menos significativa, tem a ver com nosso conhecimento do Jesus histórico desde a construção testemunhal de Jesus de Nazaré e o apelo a ter fé individual nele perante as duras necessidades da vida e os dilemas colocados por elas sobre a existência humana individual, social e das nações.

Referências

- BAILEY, Kenneth. Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *Themelios*, v. 20, n. 2, p. 4-11, 1995. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/353281537/Article-Kenneth-Bailey-Oral-Tradition-Synoptic-Gospels>>. Acesso em: 22 jul. 2018.
- BAL, Mieke. *Narratology*. Introduction to the theory of narrative. 2. ed. Toronto: Toronto University Press, 1997.
- DEWEY, Joanna. The Gospel of Mark as an Oral-Aural Event: Implications for Interpretation. In: MCKNIGHT, Edgar V.; MALBON, Elizabeth S. (Eds.). *The New Literary Criticism and the New Testament*. Pennsylvania: Trinity, 1994. p. 145-163.
- DUNN, James D. G. *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- _____. *Jesus em Nova Perspectiva*. O que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. *Jesus, Paulo e os Evangelhos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- FARIA, Lair Amaro S. *Tradições orais e performances comparadas nos evangelhos de Marcos e Q*. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. p. 133s.
- HORSLEY, Richard A. Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture. *Oral Tradition*, v. 25, n. 1, p. 93-114, 2010. Disponível em: <<http://journal.oraltradition.org/issues/25i/horsley>>. Acesso em: 11 ago. 2017.
- KELBER, Werner. *Tradition Orale et Écriture*. Paris: du Cerf, 1991. (Lectio Divina, 144).
- _____. The case of the gospels: Memory's desire and the limits of historical criticism. *Oral Tradition*, v. 17, n. 1, p. 55-86, 2002. Disponível em: <<http://journal.oraltradition.org/issues/17i/kelber>>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as Narrativas Bíblicas*. Iniciação à Análise Narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.
- VANSINA, Jan. *La Tradición Oral*. Barcelona: Labor, 1966.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3315>

O ESPÍRITO SANTO NA TRADIÇÃO PROTESTANTE: PERSPECTIVAS A PARTIR DA TEOLOGIA REFORMADA¹

*The Holy Spirit in the Protestant tradition:
Reformed theological perspectives*

Carlos Ribeiro Caldas Filho²

Resumo: A teologia cristã tem dedicado muito espaço e atenção para a reflexão a respeito do ser de Deus – teologia propriamente – e da pessoa de Cristo – cristologia. Mas nem sempre tem sido dada atenção ao Espírito Santo, a “pessoa esquecida da Trindade”. O presente artigo apresenta, ainda que apenas em síntese, como a vertente da Reforma Protestante do século XVI, conhecida popular, mas erroneamente, como “calvinista”, elaborou o tema pneumatológico, isto é, a doutrina da pessoa e da obra do Espírito Santo. Para tanto, recorrerá à sua principal fonte primária, a saber, textos de João Calvino, e a dois teólogos reformados contemporâneos, quais sejam, Hendrikus Berkhof e Jürgen Moltmann. **Palavras-chave:** Espírito Santo. Pneumatologia. João Calvino. Hendrikus Berkhof. Jürgen Moltmann.

Abstract: Christian theology has given too much room and attention to the reflection about the being of God – theology itself – and to the person of Christ – Christology. However, not always too much attention has been given to the Holy Spirit, “the forgotten person of the Trinity”. This text deals with the question of how the branch of the Protestant Reformation of the 16th century, known popularly, but mistakenly, as “Calvinist”, elaborated the pneumatological theme. To do so, it will work with its main primary source, that is, John Calvin’s writings, and also with two contemporary Reformed theologians, namely, Hendrikus Berkhof and Jürgen Moltmann.

Keywords: Holy Spirit. Pneumatology. John Calvin. Hendrikus Berkhof. Jürgen Moltmann.

¹ O artigo foi recebido em 10 de maio de 2018 e aprovado em 02 de outubro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este texto é a adaptação da apresentação feita pelo autor no Painel Teológico “Perspectivas pneumatológicas: o Espírito Santo nas tradições católica e protestante”, acontecido na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em 03 de maio de 2017. Os outros dois participantes foram o Prof. Dr. Manoel Hurtado, SJ, (Universidad Católica de Bolívia, em Cochabamba, e FAJE), e o Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, de São Leopoldo/RS). O autor é grato à organização do evento pelo convite que lhe foi feito para apresentação de trabalho no mesmo.

² Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com pós-doutorado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) em Belo Horizonte, Minas Gerais. Contato: crealdas2009@hotmail.com

Introdução – A Trindade como o grande diferencial da fé cristã

Credo in Spiritum Sanctum – Creio no Espírito Santo. Simples assim. Essa é a afirmação do Credo Apostólico, o primeiro símbolo da fé cristã, quanto ao Espírito Santo, terceira pessoa da Santíssima Trindade. Já o Credo Niceno-Constantinopolitano³ tem uma afirmação mais elaborada: “Cremos... no Espírito Santo, Senhor e Fonte da vida, que procede do Pai⁴; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado. Ele falou pelos profetas”⁵.

Vê-se que o cristianismo, desde seus primórdios, em suas duas vertentes geográfico-culturais, quais sejam, a oriental grega e a ocidental latina, tem fé trinitária: Deus é Pai, Deus é Filho, Deus é Espírito Santo. A igreja medieval, de igual maneira, no Oriente e no Ocidente, sustenta essa mesma fé. Evidências eloquentes dessa fé encontram-se em hinos como *Veni Creator Spiritus*, do século IX. Embora a ênfase desse hino seja pneumatológica, o acento trinitário é nitidamente subjacente:

Vinde Espírito Criador, a nossa alma visitai
e enchei os corações com vossos dons celestiais.
Vós sois chamados o Intercessor de Deus, excelso dom sem par,
a fonte viva, o fogo, o amor, a unção divina e salutar.
Sois o doador dos sete dons e sois poder na mão do Pai,
por Ele prometido a nós, por nós seus feitos proclamai.
A nossa mente iluminai, os corações enchei de amor,
nossa fraqueza encorajai, qual força eterna e protetor.
Nosso inimigo repeli, e concedei-nos a vossa paz,
se pela graça nos guiais, o mal deixamos para trás.
Ao Pai e ao Filho Salvador, por vós possamos conhecer
que procedeis do Seu amor, fazei-nos sempre firmes crer.
Amém!⁶

³ O Credo Niceno-Constantinopolitano é uma declaração ou símbolo de fé aceito pelas igrejas ortodoxas orientais, católica romana, anglicana e protestantes tradicionais. Trata-se de uma modificação feita pelo Concílio de Calcedônia (451) do Credo Niceno (325), o que gerou a expressão “Niceno-Constantinopolitano”.

⁴ Não se entrará na discussão da “cláusula *Filioque*”, adendo das igrejas latinas ao texto do Credo Niceno-Constantinopolitano, motivo de grande controvérsia entre as igrejas ocidentais e orientais, a respeito da procedência do Espírito Santo. Para as igrejas orientais de expressão grega, o Espírito “procede do Pai”, enquanto que nas ocidentais de expressão latina, por conta desse adendo, o Espírito procede do Pai “e do Filho”. A falta de acordo quanto ao *Filioque* levou à cisão entre os ramos oriental grego e ocidental latino do cristianismo em 1054.

⁵ Apud BETTENSON, Harry. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967. p. 56.

⁶ VENI CREATOR SPIRITUS. Oração ao Espírito Santo. Disponível em: <<http://www.comshalom.org/oracao-ao-espírito-santo-veni-creator-spiritus/>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

E *Veni Sancte Spiritus*, datado provavelmente do início do século XIII:

Veni, Sancte Spiritus

Vinde, Espírito Santo

Et emitte caelitus

enviai dos céus

lucis tuae radium!

um raio de luz!

Veni, pater pauperum

Vinde, Pai dos pobres

veni, dator munerum

vinde, doador de dons

veni, lumen cordium.

vinde, luz dos corações.

Consolator optime

Consolo que acalma

Dulcis hospes animae

doce hóspede da alma

dulce refrigerium.

doce alívio.

In labore requies

No labor descanso

In aestu temperies

na aflição remanso

in fetu solatium.

no calor aragem.

O lux beatissima

Enchei, luz beatíssima

reple cordis intima

chama que crepita

tuorum fidelium.

o íntimo de nós.

Sine tuo numine

Sem a tua luz

nihil est in homine

nada o homem pode

nihil est innoxium.

nenhum bem há nele.

Lava quod est sordidum

lava o que é sujo

riga quod est aridum

rega o que é árido

sana quod est saucium.

curai o doente.

Flecte quod est rigidum

Dobrai o que é duro
fove quod est frigidum
aquece o que é frio
rege quod est devium.
abre caminho nas trevas.
Da tuis fidelibus
Dá aos teus fiéis
in te confidentibus
que confiam em ti
sacrum septenarium.
teus sete dons.
Da virtutis meritum
dai em prêmio da virtude
da salutis exitum
uma santa morte
da perenne gaudium.
alegria eterna.
Amen, Alleluia.
Amém, aleluia⁷.

Não é demais repetir: a fé cristã, desde seus primórdios, é trinitária. Esse é o diferencial do cristianismo em relação aos demais credos monoteístas (judaísmo e islamismo) e, de resto, em relação a todos os demais credos, politeístas e/ou não teístas. Todavia, a reflexão sobre a fé, isto é, a teologia, tem, em geral, cometido uma incoerência, que se constitui em quase contradição: um virtual esquecimento da pessoa e da obra do Espírito Santo, a ponto tal de alguém ter afirmado que o Espírito Santo é a “Cinderela da teologia”: o Pai e o Filho estão em destaque, enquanto a terceira pessoa da Trindade praticamente cai no olvido. Tal situação talvez seja explicada pelo fato de que, conscientemente ou não, as lideranças eclesiais e os círculos de reflexão teológica tenham medo da imprevisibilidade e da liberdade absoluta do Espírito, descrito como vento que sopra onde, como e quando quer, e não pode ser controlado, nem guiado ou manipulado (cf. Jo 3.8). Isso foi dramaticamente desafiado no início do século passado com o surgimento do pentecostalismo moderno. Desde então, na maioria das vezes por motivação apologética, muitas pneumatologias foram escritas – curioso pensar que foi preciso uma “provocação”, por assim dizer, do movimento pentecostal para que teólogos protestantes e católicos tradicionais se lembrassem do tema pneumatológico em suas elaborações teológicas.

⁷ VENI SANCTE SPIRITUS. Disponível em: <<https://sumateologica.wordpress.com/2010/04/27/veni-sancte-spiritus-com-traducao/>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

Movimentos do Espírito na tradição protestante

Neste sentido, chega a ser uma ironia que a teologia protestante clássica, a teologia da reforma magisterial (luterana e reformada) tenha praticamente se esquecido da reflexão pneumatológica. Isso porque a história do protestantismo, em suas várias ramificações, é marcada por movimentos de irrupção da presença e da dinâmica do Espírito de maneira muito intensa. Exemplos: o Primeiro Grande Avivamento (*First Great Awakening*)⁸, acontecido na década de 1730 nos dois lados do Atlântico Norte, de inspiração teológica calvinista, tendo como principais líderes, no lado dos Estados Unidos, Jonathan Edwards (1703-1758)⁹, e no lado do Reino Unido, George Whitefield.

Não muito depois, tem lugar o Segundo Grande Avivamento (*Second Great Awakening*), esse acontecido apenas nos Estados Unidos, no início do século XIX, tendo como um de seus principais nomes o advogado Charles Finney. O Segundo Grande Avivamento é particularmente interessante porque gerou influências que tiveram posteriores consequências importantes na história dos movimentos do Espírito na tradição protestante. Dentre esses, merecem ser citados dois, que terão implicação direta na grande “explosão” do Espírito no século XX, com repercussões até os nossos dias, que certamente ainda se farão sentir por muito tempo: um, os movimentos de santidade (*Holiness*), de influência wesleyana, e o outro, os movimentos das igrejas evangélicas negras (*Black Evangelicals*)¹⁰.

Afirmou-se acima que dois movimentos em particular, ambos derivados do Segundo Grande Avivamento – os movimentos de santidade e o movimento das igrejas evangélicas negras – são particularmente importantes para entender a explosão pentecostal do século XX. Pois foi em uma igreja de negros na rua Azusa (*Azusa Street*) em Los Angeles, a Igreja Metodista Episcopal Afro-Americana (com nítidas influências wesleyanas *Holiness*), que em 14 de abril de 1906¹¹, sob a liderança de William Joseph Seymour, filho de ex-escravos, em um culto, iniciou-se um movimento de glossolalia (o falar em outras línguas ou “línguas estranhas”) e manifestações extáticas absolutamente incomuns, além de uma espontaneidade nos cultos que chocava e escandalizava o padrão dominante das demais igrejas. Esses movimentos logo chamaram a atenção da imprensa estadunidense, não demorando a que o pentecostalismo se

⁸ Para detalhes, consultar, *inter alia*, KIDD, Thomas. *The Great Awakening: Evangelical Roots of Christianity in America*. Yale: Yale University Press, 2007.

⁹ Jonathan Edwards é figura indispensável para se entender o protestantismo dos Estados Unidos: era da Igreja Congregacional, que tem origem nos movimentos separatistas ingleses do século XVII, e calvinista em termos doutrinários. Foi missionário junto a alguns grupos de povos indígenas da região da Costa Leste de seu país. Ao mesmo tempo, era um filósofo iluminista. Para detalhes, consultar, *inter alia*, EDWARDS, Jonathan. *A verdadeira obra do Espírito*. Sinais de autenticidade. São Paulo: Vida Nova, 1992.

¹⁰ Para detalhes quanto ao Segundo Grande Avivamento, consultar, *inter alia*, MARSDEN, George. *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Study of Thought and Theology in Nineteenth-Century America*. Eugene: Wipf & Stock, 2003.

¹¹ Conquanto haja notícias de fenômenos semelhantes aos da rua Azusa acontecidos antes de 1906, entre cristãos armênios, a data 14 de abril de 1906 é praticamente consensual entre os historiadores como sendo a do início do pentecostalismo.

espalhasse como fogo em mato seco, e fenômenos semelhantes não tardaram a acontecer em igrejas de membresia “WASP” (*White, Anglo-Saxon, Protestant*, “branco, anglo-saxão, protestante”, a definição clássica do cidadão estadunidense mediano). Pouco mais de cem anos desde então, o pentecostalismo corresponde a cerca de um quarto do total da população cristã no planeta.¹²

O lugar do Espírito Santo na tradição da teologia reformada – a pneumatologia cristológico-salvífica de Calvino

Todavia, o foco do presente artigo não é nem tanto a história dos movimentos do Espírito na tradição protestante, mas a compreensão teológica desenvolvida pelo protestantismo de linha reformada da pessoa e da obra do Espírito. Pois já em João Calvino (1509-1564) a teologia do Espírito tem grande valor e importância.¹³ Portanto o teólogo presbiteriano norte-americano Benjamin Warfield disse:

Assim como se pode dizer que a doutrina do pecado e da graça vem de Agostinho, a doutrina da satisfação, de Anselmo, a doutrina da justificação pela fé, de Lutero, devemos dizer que a doutrina da obra do Espírito Santo é um presente de Calvino à igreja¹⁴.

De fato, nas *Institutas*, Calvino dará lugar de destaque ao Espírito.¹⁵ Neste sentido, Calvino inicia o que pode ser considerado uma pneumatologia protestante *in*

¹² Dados extraídos de PEW RESEARCH CENTER – RELIGION AND PUBLIC LIFE. *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of World’s Christian Population*. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

¹³ Entretanto, há que se lembrar que nem Calvino nem nenhum de seus contemporâneos produziu uma pneumatologia sistemática. Isso só aconteceria no século seguinte, já no período pós-Reforma, com o puritano inglês John Owen em sua obra *Pneumatologia, or, A Discourse Concerning the Holy Spirit*, publicado originalmente em 1674. Dentre os teólogos reformados posteriores que produziram pneumatologias sistemáticas podem ser citados: James Buchanan, *The Office and Work of the Holy Spirit*, publicado originalmente em 1847; Octavius Winslow, *An Experimental and Practical View of the Work of the Holy Spirit*, publicado originalmente em 1843; George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, publicado originalmente em 1882, e a alentada obra de Abraham Kuyper, considerado o pai do neocalvinismo holandês, *The Work of the Holy Spirit*, publicada originalmente em holandês em 1888, e em inglês em 1900, tendo sido republicada em inglês em 1956.

¹⁴ WARFIELD, B. B. *Calvin and Augustine*. Philipsburg: Presbyterian and Reformed, 1956. p. 484. (tradução nossa).

¹⁵ Há uma pletera de estudos sobre a compreensão de Calvino quanto à pessoa e à obra do Espírito. Uma lista, sugestiva apenas, inclui: ABEL, Jean. *The ethical implications of the doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*. 1948. Master Thesis (Theology) – Union Theological Seminary, Richmond, 1948. BEINTKER, Michael. *Calvins Theologie des Heiligen Geistes*. Disponível em: <<http://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-2435-1.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2017. BENNETT, Charles Oliver. *John Calvin: his teaching on the Holy Scriptures: a study on the necessity of the Scriptures in the Holy Spirit’s effectual call of the saints*. 1951. Master Thesis (Theology) – New Brunswick Theological Seminary, New Brunswick, 1951. MORII, Makoto. *La notion du Saint-Esprit chez Calvin dans son développement historique*. 1961. Thèse de maîtrise (Théologie) – Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, Strasbourg, 1961. O’BRIEN, Henry. *The Holy Spirit in the catechetical writings of John Calvin: a comparative study with other contemporary presentations of Christian doctrine between 1529 and 1566*. 1991. Doctoral

nuce, com contornos que diferenciarão da compreensão católica: se nesta a igreja e a mediação sacerdotal ocupam lugar de destaque para que aconteça a experiência da salvação, Calvino deslocará esse lugar de destaque para a atuação do Espírito na vida da pessoa: “Sem a iluminação do Espírito Santo, a Palavra de Deus nada faz” e “não podemos ir a Cristo, a não ser que sejamos trazidos pelo Espírito de Deus”.¹⁶ Neste mesmo contexto, Calvino afirma:

A Palavra de Deus foi apreendida pela fé; ao contrário, tê-lo-á sido quando deitou raízes no íntimo do coração, de sorte que seja um baluarte invencível para suste e repelir a todos os engenhos das tentações. Pois que, se é verdadeiro que a real compreensão da mente é a Sua iluminação, em tal confirmação do coração muito mais evidente Lhe transparece o poder, isto é, em que não só maior é a desconfiança do coração que a cegueira da mente, mas também mais difícil é prover-se o ânimo de certeza que do conhecimento imbuir-se a mente. Consequentemente, o Espírito faz as vezes de um selo para marcar-nos no coração estas próprias promessas cuja certeza antes imprimiu-nos à mente e toma Ele o lugar de um penhor para confirmá-las e estabelecê-las¹⁷.

Essa é uma ideia que Calvino extraiu de Lutero, que, em seu Catecismo Maior, de 1529, ao comentar sobre o Credo Apostólico, dissera que é o Espírito que nos conduz à igreja, à comunhão dos santos. Calvino amplia e desenvolve esse *insight* teológico de Lutero. Na teologia protestante, então, conforme primeiramente entendido por Lutero, e depois expandido por Calvino, a igreja é importante, mas nunca como um fim em si – a igreja só existe pela obra do Espírito Santo. Em outras palavras: o Espírito Santo é a origem, a causa da igreja. Talvez aí se encontre a raiz da eclesiológia “baixa” protestante. A importância da igreja enquanto instituição é minimizada e relativizada diante da obra do Espírito Santo. Porque ao dar lugar de destaque ao Espírito Santo no processo de iluminação para a leitura bíblica, e da aplicação da salvação, a pneumatologia protestante, esboçada por Lutero, desenvolvida por Bucer e ampliada por Calvino, tira a importância do magistério da igreja. É o Espírito, atuando na mente e no coração do indivíduo, que faz com que a Bíblia seja entendida e que a experiência da salvação aconteça. Daí vem a expressão de Calvino que se tornou

dissertation (Theology) – Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, Vaticano, 1991. QUISTORP, Heinrich J. J. Th. Calvins Lehre vom Heiligen Geist. In: VRIEZEN Theodorus Christiaan, *De Spiritu Sancto*. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het Stipendium Bernardinum. Utrecht: Kemifk, 1964. p. 109-150; VAN’T SPIJKER, W. Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin. In: NEUSER, Wilhem H. (Ed.). *Calvinus Servus Christi*. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung, Debrecen, 1986. Debrecen, 1986. Budapest: Presseabteilung des Raday-Kollegiums, 1988. p. 73-106; WALTERS, Gwyn. *The Doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*. 1949. Ph. D. Thesis (Theology) – University of Edinburgh, Edinburgh, 1949. ZERWAS, Jack La-Vere. *The Holy Spirit in Calvin*. 1947. Master Thesis (Theology) – Union Theological Seminary, New York, 1947.

¹⁶ CALVINO, *Institutas*, III.2.33-34. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana; Campinas: Luz para o Caminho, 1989. p. 43-45.

¹⁷ CALVINO, *Institutas*, III.2.36, p. 46.

famosa: *testimonium Spiritus Sancti internum* (*Institutas* I.7), o “testemunho interno do Espírito Santo”¹⁸.

Calvino desenvolve uma soteriologia que é, ao mesmo tempo, pneumatológica e cristológica: “para que o derramar do seu (i.e., de Cristo) sangue sagrado não seja anulado, nossas almas precisam ser purificadas pelo lavar secreto do Espírito”¹⁹. Em seu comentário de João 6.65 (“E prosseguiu: por causa disto é que vos tenho dito: ninguém poderá vir a mim, se, pelo Pai, não lhe for concedido”²⁰, isso vos disse que ninguém pode vir a mim se não lhe for concedido pelo Pai”), Calvino afirmará que, em verdade, “a fé procede apenas da revelação secreta do Espírito”²¹. Calvino deixa claro que compreende a ação do Espírito Santo como já existente nos tempos da antiga aliança, ou seja, o Espírito não é uma “novidade” inaugurada apenas no dia de Pentecostes (cf. At 2). Comentando Êxodo 30.23-25 (que contém as instruções para o preparo do óleo aromático sagrado da unção sacerdotal), Calvino afirmou: “o tabernáculo foi aspergido com óleo para que os israelitas pudessem aprender que todos os exercícios de piedade não são de proveito algum sem a operação secreta do Espírito”²². Tal é a importância do Espírito na teologia de Calvino, que o estudioso francês François Wendell resumiu com admirável precisão e acerto quando disse que “Calvino nunca se cansa de dizer que o Espírito Santo é o vínculo pelo qual o Filho de Deus nos une efetivamente a Ele (= ao Filho)”²³. Resumindo: em Calvino há um vínculo indissociável entre o salvo, a Palavra e Cristo, sendo que esse vínculo é o Espírito. Calvino compreende que é exatamente a ação do Espírito que procede a *unio mystica*, isto é, a união mística do salvo com Cristo.²⁴ Essa união é vivencial e dinâmica, não especulativa e estática. A vida cristã para Calvino é a união mística com Cristo.²⁵ O testemunho interno do Espírito Santo dá ao cristão a segurança de viver um relacionamento com Deus na perspectiva da união mística com Cristo, o que lhe (i.e., ao cristão) concede coragem, esperança, alegria, força e paz, e o capacita para, na companhia dos demais

¹⁸ O tema do *testimonium Spiritus Sancti internum* aparecerá também na *Confessio Gallicana* (Artigo 4) de 1559.

¹⁹ CALVINO, *Institutas*, III.1.1.

²⁰ BÍBLIA SAGRADA. Edição Revista e Atualizada no Brasil de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²¹ CALVINO, João. *Comentário ao Evangelho de João*. Disponível em: <<http://mais.uol.com.br/view/hqkba5b6mm0/comentario-de-joao-665-04024D1B326EE4895326?types=A&>>. Acesso em: 01 maio 2017.

²² CALVINO, João. *Commentary on Exodus*. Harmony of the Law. Disponível em: <https://www.monergism.com/threshold/articles/onsite/calvin_exodus.html>. Acesso em: 01 maio 2017.

²³ WENDELL, François: *Calvin: Origins and Development of His Thought*. 2nd edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 239.

²⁴ Para detalhes quanto à compreensão de união mística em Calvino, consultar, *inter alia*, TAN, Seng-Kong. *Calvin's Doctrine of our Union with Christ*. Disponível em: <http://www.quodlibet.net/articles/tan-union.shtml#_edn2>. Acesso em: 23 abr. 2017

²⁵ O teólogo Howard G. Hageman defende que a união mística é a chave hermenêutica para a compreensão da espiritualidade em João Calvino. Para detalhes, consultar HAGEMAN, Howard G. *Reformed Spirituality*. In: COLLINS, Kenneth J. (Ed.). *Exploring Christian Spirituality; An Ecumenical Reader*. Grand Rapids: Baker, 2000. p. 143.

fiéis, servir a Deus no mundo, que Calvino entendia como sendo “um teatro no qual o Senhor exhibe diante de nós um surpreendente espetáculo de sua glória”²⁶.

O lugar do Espírito Santo na teologia reformada contemporânea – a pneumatologia escatológica de Hendrikus Berkhof e a pneumatologia integral de Jürgen Moltmann

Tendo apresentado, ainda que apenas em síntese, a compreensão de Calvino quanto ao papel e ao lugar do Espírito na teologia, é chegado o momento de apresentar, também apenas em síntese, a mesma compreensão em dois teólogos reformados contemporâneos, a saber, o holandês Hendrikus Berkhof e o alemão Jürgen Moltmann.

A pneumatologia escatológica de Hendrikus Berkhof

Hendrikus Berkhof²⁷ (1914-1995), holandês de nascimento, ainda pouco conhecido no Brasil, foi um dos principais teólogos da tradição calvinista do século passado. Foi um teólogo sistemático que aliou os estudos bíblicos e históricos ao processo de construção de seu edifício teológico. Sua teologia enfatizou muito a responsabilidade das implicações sociais e também o aspecto ecumênico da fé cristã, aliando uma articulação entre o conhecimento da ortodoxia cristã clássica e uma visão crítica dessa mesma tradição. Em outras palavras, a teologia de Berkhof pode ser entendida como uma adaptação do famoso lema da Reforma Protestante do século XVI: *theologia reformata et semper reformanda est* (“a teologia é reformada (e deve) sempre se reformar”)²⁸.

O tema da pneumatologia é bastante importante na teologia de Berkhof. Em um dos raros – talvez o único – de seus textos disponíveis em português, um número especial da conhecida revista *Concilium* publicado como coletânea em homenagem ao seu “quase” patrício Edward Schillebeeckx, há um texto de Berkhof tendo por título *O Espírito como “Primeiro Sinal”*²⁹. Nesse texto encontra-se o que tão claramente caracteriza o labor teológico de Berkhof, isto é, fazer teologia sistemática ancorada nos estudos bíblicos e na história da doutrina.

Após traçar um panorama da história da pneumatologia na reflexão teológica europeia (protestante e católica) do século XX, com ênfase em Moltmann, Metz e no homenageado, Schillebeeckx, Berkhof apresenta sua própria compreensão do tema, e o faz a partir de um estudo exegético de alguns textos representativos da pneumatolo-

²⁶ CALVINO, João. *Exposição de 1 Coríntios* (1.21). São Paulo: Paráclitos, 1996. p. 63.

²⁷ Hendrikus Berkhof não deve ser confundido com o teólogo sistemático estadunidense de linha calvinista Louis Berkhof, muito popular no Brasil.

²⁸ A frase original é *ecclesia reformata semper reformanda est* (“a igreja (é) reformada e deve sempre se reformar”), cunhada pelo teólogo calvinista holandês Gisbertus Voetius (1589-1676; Gisbertus Voetius é a forma latinizada de seu nome holandês, Gijsbert Voet).

²⁹ Esse número especial de *Concilium* (n. 99, Nov. 1974) foi publicado no Brasil em forma de livro com o título *A experiência do Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

gia paulina (2Co 4.7 – 5.10 e Rm 8), nos quais o apóstolo se refere ao Espírito como sendo o “primeiro sinal”:

Como teólogo protestante, não quero desculpar-me se [...] me volto para a Bíblia, a fim de aí buscar alimento e orientação para levar adiante o tema do empirismo pneumatológico e da reflexão pneumatológica. Busco-os no sugestivo termo: “primeiro sinal”. Aparece três vezes na literatura paulina: em 2Cor 1,22; 5,5; e Ef 1,14³⁰. Em nenhum dos três casos se trata dum contexto claramente ético. Trata-se, cada vez, dum acontecimento indicativo e dum futuro que já agora se desloca para o nosso presente³¹.

Nesse trecho encontra-se *in nuce* a maneira de Berkhof fazer teologia e sua articulação criativa da pneumatologia, entendida na perspectiva de uma escatologia realizada. Na passagem de 2 Coríntios 4.7 – 5.10, Berkhof destaca que Paulo se dirige aos cristãos coríntios falando dos sofrimentos que estava a enfrentar. Sua *práxis* ministerial apostólica o conduziu a sofrimento (um contraste tremendo com os líderes religiosos brasileiros contemporâneos que por sua própria conta se autodenominam “apóstolos”), mas nesse contexto de sofrimento o texto menciona a esperança e a ação do Espírito. Motivado pela esperança dada pelo Espírito, o apóstolo prossegue em sua *práxis*:

O Espírito é a força que faz com que se continue a crer isso no meio dos sofrimentos (v. 13). Oferece, inclusive, um ponto de referência promissor num sinal perceptível: no existir, na construção e no crescimento da comunidade (v. 15). Contudo, não é este visível do presente, e sim o invisível do futuro que é a fonte da qual o Espírito faz jorrar, para os que crêem [sic!], alegria, coragem e renovação (v. 16-18). Graças a essa força do Espírito, Paulo pode suportar a dureza e o absurdo do sofrimento. Pois o Espírito afirma que essa tribulação “prepara” a glória (v. 17), não em virtude dum sentido inerente a ela, de purificação, de mística do sofrimento ou de coisa semelhante, mas porque o Espírito nos torna conforme a Cristo, que, através do caminho de *práxis* da obediência e por seu subsequente [sic!] sofrer e morrer, chegou à ressurreição e glorificação [...] O Espírito dá aos nossos corações a antecipação da ressurreição futura. Pela fé já sentimos, agora, algo do gozo da ressurreição. A alegria pelo que há de vir é o antídoto contra o absurdo do sofrimento no tempo presente. É assim que nos encheremos de coragem para aceitar mais uma vez para nós a *práxis* que conduziu ao sofrimento. Só assim permaneceremos no caminho do futuro (v. 9s)³².

³⁰ A versão desse texto de Berkhof em português é uma tradução do original holandês. A expressão “primeiro sinal”, usada para dar título ao artigo/capítulo, refere-se à palavra grega *απαβών* (*arabon*), que nas versões portuguesas da Bíblia tem sido traduzida de diferentes maneiras, porém todas com o mesmo sentido do “primeiro sinal” utilizado por Berkhof: “penhor” (Tradução Brasileira, Almeida Revista e Corrigida, Almeida Revista e Atualizada, Bíblia de Jerusalém, Bíblia do Peregrino), “garantia” (Nova Versão Internacional, Edição Pastoral, Tradução da CNBB, Nova Tradução na Linguagem de Hoje, Almeida Século 21). A versão em português mais “diferente”, mas mesmo assim absolutamente fiel ao sentido do “primeiro sinal” enfatizado por Berkhof é *A Mensagem*: “O Espírito de Deus nos dá uma pitada desse sublime, dando-nos um gostinho do que está por vir”.

³¹ BERKHOF, Hendrikus. O Espírito como “Primeiro Sinal”. In: CONGAR, Yves (Org.). *A experiência do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 158.

³² BERKHOF, 1979, p. 169-170. (ênfases do original).

A pneumatologia de Berkhof é aqui chamada de “escatológica” exatamente por conta desse aspecto de impulsionar o povo de Deus para o futuro, a despeito do sofrimento presente, dando certeza da filiação divina: “É por isso que gosto da surpreendente implicação que dá o Catecismo de Heidelberg³³ do último artigo do Credo: ‘Qual é o consolo que lhe proporciona o artigo acerca da vida eterna? – É o de que, sentindo já agora em meu coração o começo da eterna alegria, após esta vida possuirei de forma plena a felicidade futura’³⁴.”

Em suma: Berkhof constrói sua pneumatologia de maneira muito criativa, aliando os estudos bíblicos à sua própria tradição eclesiástica e teológica. A articulação entre pneumatologia e escatologia oferece possibilidades de aplicação pastoral e missiológica, pois para o teólogo holandês o Espírito antecipa o futuro e confirma no coração dos cristãos a força para o testemunho de Cristo no mundo, mesmo em meio a sofrimento. Assim, em linhas gerais, Berkhof é fiel à compreensão pneumatológica de Calvino, enquanto, ao mesmo tempo, apresenta sua própria elaboração a respeito.

A pneumatologia integral de Jürgen Moltmann³⁵

Jürgen Moltmann (n. 1926) é um dos principais teólogos em atividade no mundo. Dificilmente se poderá exagerar o alcance e o impacto da teologia de Moltmann na reflexão teológica desde a década de 60 do século passado, tanto em círculos protestantes, aos quais ele está afiliado, como também em católicos e ortodoxos orientais. Sua obra é vasta, e cobre vários capítulos da teologia sistemática. Moltmann tem realizado um diálogo profícuo com a tradição da teologia latino-americana. Alguns de seus textos, como *Theologie der Hoffnung* (“Teologia da esperança”)³⁶, publicado originalmente em 1964, na qual dialoga com *Das Prinzip Hoffnung* (“O princípio esperança”) do filósofo marxista Ernst Bloch, e *Der Gekreuzigte Gott* (“O Deus crucificado”)³⁷, de 1972, no qual resgata o tema da *theologia crucis* (“teologia da cruz”) de Lutero e faz um esforço para fazer teologia depois de Auschwitz, tornaram-se clássicos da literatura teológica mundial.

Conforme mencionado, Moltmann tem produzido uma reflexão sobre diferentes tópicos da teologia sistemática, o que inclui a pneumatologia. Em *Kirche in*

³³ O Catecismo de Heidelberg é um dos símbolos de fé da Igreja Reformada Holandesa, da qual Berkhof era membro. Foi formulado em 1563 pelos teólogos Gaspar Olevianus e Zacharias Ursinus, de orientação calvinista. O catecismo apresenta 129 perguntas e respostas para serem recitadas ao longo dos 52 domingos do ano, cobrindo os seguintes temas: criação, o pecado humano, a salvação, a gratidão pela salvação, a Palavra e os sacramentos (Batismo e Ceia/Eucaristia), e uma explicação da oração do Pai-Nosso e dos Dez Mandamentos. A pergunta e a resposta às quais Berkhof faz menção em seu texto é a 58, do Domingo 22. Para o texto completo do Catecismo de Heidelberg em português, consultar: <http://www.monergismo.com/textos/catecismos/catecismo_heidelberg.htm>. Acesso em: 30 abr. 2017

³⁴ BERKHOF, 1979, p. 174.

³⁵ Essa subseção do presente texto é extraída do próprio subtítulo de um dos trabalhos de Moltmann sobre o tema pneumatológico: *Der Geist des Lebens – Eine Ganzheitliche Pneumatologie*, de 1991. Edição brasileira: *O Espírito da vida. Uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Teológica, 2004.

³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2011a.

der Kraft des Geistes (“Igreja no poder do Espírito”, 1975) Moltmann constrói uma eclesiologia em perspectiva pneumatológica, enfatizando o papel do Espírito como motivador da igreja em missão no mundo.³⁸ Em *Trinität und Reich Gottes* (“Trindade e Reino de Deus”, 1980) Moltmann trata do complexo tema da Trindade, nos aspectos conhecidos na teologia clássica como *Trindade Ontológica* e *Trindade Econômica*.³⁹ Moltmann voltará sua atenção ao tema do Espírito em *Die Quelle des Lebens – Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens* (“A fonte da vida – O Espírito Santo e a teologia da vida”, 1997). Tal como sugerido pelo próprio título do livro, o “ponto” da abordagem de Moltmann é o papel do Espírito na dinâmica da existência, como elo de comunhão entre as pessoas e Deus, entre as pessoas umas com as outras e entre as pessoas com a criação:

No sentido originário e perene, a missão é *missio Dei* [missão de Deus][...] *Missio Dei* nada mais é que o envio do Espírito Santo do Pai por intermédio do Filho a este mundo para que este mundo não se arruine, mas viva[...] Pois o Espírito Santo é a “Fonte da vida”, trazendo vida para dentro do mundo: vida total, vida plena, irrestrita, indestrutível, *vida eterna*⁴⁰.

A pneumatologia de Moltmann pode, de fato, sem exagero, ser considerada como *integral*, porque articula a Trindade em seus inter-relacionamentos íntimos internos eternos, marcados pelo amor – a *Trindade Imanente*, ou *Ontológica* – e com o mundo, também marcados pelo amor, e caracterizados especificamente pela ação salvífica, com a igreja em missão e com o todo da criação – a *Trindade Econômica*. Um resumo útil de como o tema pneumatológico perpassa a reflexão teológica de Moltmann é apresentado por Josias da Costa Junior, da seguinte maneira:

Nessas obras Moltmann revela que o Espírito Santo está em comunhão trinitária com o Pai e o Filho (Trindade e Reino de Deus); ele é a força vital da criação (Deus na criação); ele também é aquele que dá vida a Jesus e é a força da sua ressurreição (O caminho de Jesus Cristo); além disso, o Espírito é também a vitalização e a santificação da vida (O Espírito da vida)⁴¹.

Logo, a pneumatologia moltmanniana enfatiza a liberdade absoluta do Espírito (conforme a metáfora jesuânica do vento em João 3). A tendência evangélica em geral é pensar a ação do Espírito em termos puramente individualistas e soteriológicos. Moltmann, com sua pneumatologia integral, resgata a ênfase bíblica da ação

³⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *A igreja no poder do Espírito*. Santo André: Academia Cristã, 2013.

³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O espírito da vida*. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 17. (ênfases do original).

⁴¹ COSTA JÚNIOR, Josias da. *O Espírito criador*. A ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann. 2008. Tese de Doutorado (Teologia) – PUC Rio, Rio de Janeiro, 2008. p. 127.

cósmica do Espírito, que não se restringe de modo algum à salvação de indivíduos.⁴² Sem negar essa particularidade da obra do Espírito, em muito a ultrapassa. Em outras palavras: Moltmann não nega a ação soteriológica do Espírito, antes acrescenta a dimensão das ações do Espírito da vida que, enviado pelo Pai, renova a face da terra (cf. Sl 104.30). Tal ênfase na ação cósmica do Espírito tem implicações éticas óbvias e mais que necessárias em tempo tal como o atual, em que nunca o meio ambiente esteve tão ameaçado como atualmente. Nas palavras de Moltmann:

Confrontados com o “fim da natureza”, ou as igrejas irão descobrir a importância cósmica de Cristo e do Espírito, ou elas se tornarão cúmplices no aniquilamento da criação de Deus aqui na terra [...] A descoberta da amplitude cósmica do Espírito de Deus, ao invés, leva a respeitar a dignidade de todas as criaturas, nas quais Deus está presente por seu Espírito. Na situação atual, esta descoberta não é poesia romântica, nem visão especulativa, mas sim a condição necessária para a sobrevivência da humanidade nesta terra de Deus, que é única⁴³.

Certamente há muitas outras possibilidades de “aplicação” da dimensão cósmica da dinâmica do Espírito. Poder-se-ia, a partir dessa mencionada dimensão cósmica, pensar na pneumatologia como base teórica para uma teologia pública. Há outros possíveis desdobramentos. São possibilidades para futuras reflexões a respeito desse tema instigante.

Considerações finais – A era do Espírito

Concluindo, não custa repetir a primeira afirmação deste texto, qual seja, que o propósito deste artigo, em consonância com o painel que o motivou, é apresentar, posto que em síntese, a visão da teologia reformada quanto ao tema pneumatológico. Tentando ser coerente com essa proposta, não foram apresentadas em detalhes as ênfases *evangélica* e *pentecostal* quanto a esse tema. Cada um desses dois possíveis temas permite falar muito a respeito. Todavia, o que foi exposto, espero, é suficiente para o início de uma reflexão sobre o papel do Espírito na tradição da teologia reformada em diálogo com as tradições católica e luterana, como é o propósito deste painel.

A importância desse “triálogo” sobre o tema pneumatológico está no fato que uma (re)descoberta e (re)valorização da compreensão cristã da ação do Espírito têm grande potencial para uma revitalização e oxigenação da missão da *ecumene* do povo de Deus no mundo. Uma saudável teologia do Espírito deverá incluir elementos advindos das compreensões pneumatológicas católica, luterana e reformada. Nenhuma dessas três será capaz de abarcar em profundidade ou extensão toda a amplitude e riqueza do ensino escriturístico e também da tradição cristã sobre esse tema. E mesmo uma pneumatologia que reúna colaborações dessas três tradições não será completa,

⁴² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida – O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo Loyola, 2002. p. 21.

⁴³ MOLTSMANN, 2002, p. 22 (ênfases do autor).

visto que o todo é maior que a soma de suas partes. Mas uma abordagem ecumênica dessa natureza será um bom começo para uma compreensão mais ampla da pessoa e da obra do Espírito, no cosmo, na história e nas igrejas.

A tradição reformada, que se constitui no foco propriamente da presente reflexão, enfatiza o papel do Espírito como assegurando aos cristãos a convicção de que são filhos e filhas de Deus, seguindo-se daí como consequência um fortalecimento para sua ação no mundo como seguidores e seguidoras de Jesus de Nazaré. As tradições luterana e católica têm suas próprias ênfases sobre a pessoa e a obra do Espírito no mundo. O que importa é buscar convergências nessas compreensões sem negligenciar as diferenças, mas acima de tudo que todos se lembrem da recomendação paulina de “não apagar o Espírito” (1Ts 5.19).

Referências

- ABEL, Jean. *The ethical implications of the doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*. 1948. Master Thesis (Theology) – Union Theological Seminary, Richmond, 1948.
- BEINTKER, Michael. *Calvins Theologie des Heiligen Geistes*. Disponível em: <<http://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-2435-1.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2017.
- BENNETT, Charles Oliver. *John Calvin: his teaching on the Holy Scriptures: a study on the necessity of the Scriptures in the Holy Spirit's effectual call of the saints*. 1951. Master Thesis (Theology) – New Brunswick Theological Seminary, New Brunswick, 1951.
- BERKHOF, Hendrikus. O Espírito Santo como ‘Primeiro Sinal’. In: CONGAR, Yves (Org.) *A experiência do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BETTENSON, Harry. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Revista e Atualizada no Brasil de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993
- CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. Livros I, II, III e IV. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, 1989.
- _____. *Exposição de 1 Coríntios*. São Paulo: Parácleto, 1996.
- _____. *Comentário ao Evangelho de João*. Disponível em: <<http://mais.uol.com.br/view/hqlkba5b6mm0/comentario-de-joao-665-04024D1B326EE4895326?types=A&>>. Acesso em: 01 maio 2017.
- _____. *Commentary on Exodus*. Harmony of the Law. Disponível em: <https://www.monergism.com/threshold/articles/onsite/calvin_exodus.html>. Acesso em: 01 maio 2017.
- CATECISMO DE HEIDELBERG. Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/catecismos/catecismo_heidelberg.htm>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- COSTA JÚNIOR, Josias da. *O Espírito criador*. A ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann. 2008. Tese de Doutorado (Teologia) – PUC Rio, Rio de Janeiro, 2008. p. 127.
- EDWARDS, Jonathan. *A verdadeira obra do Espírito*. Sinais de autenticidade. São Paulo: Vida Nova, 1992.
- HAGEMAN, Howard G. Reformed Spirituality. In: COLLINS, Kenneth J. (ed.). *Exploring Christian Spirituality; An Ecumenical Reader*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- KIDD, Thomas. *The Great Awakening: Evangelical Roots of Christianity in America*. Yale: Yale University Press, 2007.
- MARSDEN, George. *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Study of Thought and Theology in Nineteenth-Century America*. Eugene: Wipf & Stock, 2003.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida*. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida – O Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo Loyola, 2002.
- _____. *Teologia da esperança*. São Paulo: Teológica, 2004.
- _____. *O Deus crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2011a.
- _____. *Trindade e Reino de Deus*. Uma contribuição para a teologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- _____. *Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição a uma eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013.
- MORII, Makoto. *La notion du Saint-Esprit chez Calvin dans son développement historique*. 1961. Thèse de maîtrise (Théologie) – Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, Strasbourg, 1961.
- OWEN, John. *Pneumatologia: A Discourse Concerning the Holy Spirit*. [s.l.]: Create Space Independent Publishing Platform, 2015. 2 v.
- O'BRIEN, Henry. *The Holy Spirit in the catechetical writings of John Calvin: a comparative study with other contemporary presentations of Christian doctrine between 1529 and 1566*. 1991. Doctoral dissertation (Theology) – Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, Vaticano, 1991.
- PEW RESEARCH CENTER – RELIGION AND PUBLIC LIFE. *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of World's Christian Population*. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>>.
- QUISTORP, Heinrich J. J. Th. *Calvins Lehre vom Heiligen Geist*. In: VRIEZEN, Theodorus Christiaan. *De Spiritu Sancto*. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het Stipendium Bernardinum. Utrecht: Kemifk, 1964.
- TAN, Seng-Kong. *Calvin's Doctrine of our Union with Christ*. Disponível em: <http://www.quodlibet.net/articles/tan-union.shtml#_edn2>. Acesso em: 01 maio 2017.
- VAN'T SPIJKER, W. *Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin*. In: NEUSER, Wilhem H. (Ed.). *Calvinus Servus Christi*. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung, Debrecen, 1986. Budapest: Presseabteilung des Raday-Kollegiums, 1988.
- VENI CREATOR SPIRITUS. *Oração ao Espírito Santo*. Disponível em: <<http://www.comshalom.org/oracao-ao-espírito-santo-veni-creator-spiritus/>>. Acesso em: 01 maio 2017.
- WALTERS, Gwyn. *The Doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*. 1949. Ph. D. Thesis (Theology) – University of Edinburgh, Edinburgh, 1949.
- WARFIELD, Benjamin B. *Calvin and Augustine*. Philipsburg: Presbyterian and Reformed, 1956.
- WENDELL, François. *Calvin: Origins and Development of His Thought*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- ZERWAS, Jack La-Vere. *The Holy Spirit in Calvin*. 1947. Master Thesis (Theology) – Union Theological Seminary, New York, 1947.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3379>

**O CUIDADO DIANTE DAS INJUSTIÇAS:
UMA ANÁLISE SOBRE A PRÁXIS DA POIMÊNICA
E DO ACONSELHAMENTO PASTORAL
NA RELAÇÃO COM O CONTEXTO LATINO-AMERICANO¹**

*Care in face of injustice:
An analysis of the praxis of pastoral care and counseling
in relation to the Latin American context*

**João Henrique Stumpf²
Nilton Eliseu Herbes³**

Resumo: O presente artigo se propõe a analisar a *práxis* da poimênica e do aconselhamento pastoral na relação com o contexto social, político, econômico e cultural latino-americano, identificando suas principais características dentro dos respectivos ramos eclesiais, onde ela é refletida e exercitada. A análise demonstrou, em termos gerais, que a poimênica e o aconselhamento pastoral enfrentam inúmeras dificuldades para assumir o contexto social, político, religioso e até mesmo cultural, como parte de sua missão. Sua orientação individualista e reducionista impede que se aliem às lutas por libertação em andamento no continente. Facilmente adquirem uma característica paliativa ao isolar o indivíduo do contexto histórico no qual está inserido. Boa parte dessas dificuldades está ligada à sua excessiva dependência de modelos e pressupostos estadunidenses e europeus.

Palavras-chave: Poimênica. Aconselhamento pastoral. Contexto latino-americano.

Abstract: This article proposes to analyze the praxis of pastoral care and pastoral counseling, in relation to the Latin American social, political, economic and cultural context, identifying its main characteristics within the respective ecclesial branches,

¹ O artigo foi recebido em 06 de julho de 2018 e aprovado em 29 de setembro de 2018 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

O presente artigo tem como base parte de uma dissertação de mestrado, revisada, atualizada, discutida e aprofundada: STUMPF, João Henrique. *Entre o consolo e a profecia: poimênica da libertação diante de desafios pastorais contemporâneos*. 2017. 154 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação, Faculdades EST, São Leopoldo, 2017. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/767/1/stmpf_jh_tm332.pdf>.

² Mestre em Teologia Prática pela Faculdades EST, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, onde atualmente realiza pesquisa de doutorado com o apoio da Igreja da Noruega. Contato: joaohenriques131@gmail.com

³ Doutor em Teologia pela Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Alemanha. Professor de Teologia Prática na Faculdades EST, São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Contato: nherbes@yahoo.com.br

where it is reflected and exercised. The analysis has shown in general terms that pastoral care and counseling face numerous difficulties in taking on the social, political, religious and even cultural context as part of their mission. Their individualistic and reductionist orientation prevents them from joining the ongoing struggles for liberation on the continent. They easily acquire a palliative characteristic by isolating the individual from the historical context in which he or she is inserted. Much of these difficulties are linked to their excessive reliance on US and European models and assumptions.

Keywords: Poimenics. Pastoral Counseling. Latin American Context.

Considerações iniciais

Dados recentes da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) afirmam que a América Latina e Caribe continua sendo a região economicamente mais desigual do mundo, mesmo após uma década de redução de desigualdades sociais.⁴ Outro relatório da mesma comissão afirma que a pobreza e a miséria voltaram a crescer substancialmente na América Latina alcançando 30,7% da população.⁵ Além das injustiças econômicas e sociais, devem ser ressaltadas as de ordem cultural e política, sofridas especialmente pelos povos originários, pessoas homoafetivas, populações afrodescendentes, migrantes, pobres socioeconômicos, mulheres e tantos outros grupos e pessoas. Esse contexto desafia as igrejas cristãs em todos os seus setores, dimensões e expressões, pois nega categoricamente a vida doada por Deus a cada pessoa. Suas ações precisam ser pensadas e/ou repensadas com vistas ao contexto no qual estão inseridas. Nesse horizonte amplo, a poimênica é especialmente desafiada a compreender sua missão, uma vez que seu foco é esse ser humano por vezes oprimido pelas injustiças estruturais. Para que isso aconteça é fundamental uma análise crítica que investigue a *práxis* da poimênica e do aconselhamento pastoral (AP) na relação com o contexto latino-americano. É justamente isso que o presente artigo se propõe a fazer.

Para alcançar tal objetivo o artigo se propõe, no primeiro momento, apresentar e discutir uma análise panorâmica sobre a poimênica e o aconselhamento pastoral no contexto eclesial geral, latino-americano, para posteriormente adentrar as especificidades de cada contexto eclesial. Sem almejar fazer uma análise exaustiva da realidade da práxis da poimênica e aconselhamento pastoral na América Latina (AL), o artigo busca identificar alguns aspectos que evidenciam a relação entre a poimênica e o contexto social, político, econômico e cultural latino-americano.

⁴ NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. América Latina e Caribe é região mais desigual do mundo, revela comissão da ONU. *ONU/BR*. 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/america-latina-e-caribe-e-regiao-mais-desigual-do-mundo-revela-comissao-da-onu/>>. Acesso em: 14 set. 2018.

⁵ NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. CEPAL: pobreza aumenta na América Latina e alcança 30,7% da população. *ONU/BR*. 2017. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/cepal-pobreza-aumenta-na-america-latina-e-alcanca-307-da-populacao/>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

Panorama sobre a poimênica e o aconselhamento pastoral latino-americano

O teólogo protestante Christoph Schneider-Harpprecht sustentava, em um artigo publicado originalmente em 1998, com reedição em 2011, que o aconselhamento pastoral na América Latina ainda era caracterizado pelo sistema de penitência e poimênica sacramental, experimentando dimensões e enfoques mais comunitários especialmente nas vivências das comunidades eclesiais de base (CEBs).⁶ Na mesma direção, Lothar C. Hoch afirmou em artigo publicado em 1989 que a realidade da poimênica, especialmente no contexto protestante, foi e continuava sendo influenciada por teologias procedentes da Europa e dos Estados Unidos.⁷ Para ele, nesses contextos, o aconselhamento pastoral foi historicamente compreendido como a orientação e o acompanhamento a pessoas com necessidades individuais.⁸ Neste sentido, tais modelos e pressupostos individualistas, oriundos de contextos bastantes dissonantes da América Latina, marcaram profundamente a poimênica ao longo dos anos em nosso continente, fazendo com que a poimênica ignorasse o contexto histórico no qual estavam inseridas as pessoas com as quais se preocupou.⁹

Schneider-Harpprecht lembra que nos bastidores dos modelos oficiais de aconselhamento pastoral importados de outras culturas, de acordo com a história na América Latina, existiram modelos poimênicos provindos de uma religiosidade popular muito difundida no meio do povo, como benzeduras, bênçãos, rezas fortes e outras ações terapêuticas.¹⁰ O que Schneider-Harpprecht deduz é que a presença desses modelos e práticas alternativas é indício e consequência de padrões importados de poimênica que não conseguem dialogar de forma efetiva com a cultura popular latino-americana.¹¹ Neste sentido pode-se entender sua percepção: “Parece que a maioria das formas de aconselhamento oficial não atinge a dimensão da cultura popular”¹². Hoch avançou nessa crítica ao afirmar que as características individualistas dessa poimênica impediram que as ações correspondentes dos agentes religiosos pudessem ser instrumentos proféticos de denúncia contra estruturas sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas opressoras.¹³

Rebeca Radillo, numa reflexão mais atual, aponta na mesma direção de Hoch, ao sustentar que no campo psicoterapêutico os problemas sociais são frequentemente vistos como resultado direto e exclusivo dos problemas internos, enquanto no ambien-

⁶ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 3. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 266.

⁷ HOCH, Lothar Carlos. Aconselhamento pastoral e libertação. *Estudos Teológicos*, v. 29, n. 1, p. 17-40, 1989. p. 25-26.

⁸ HOCH, 1989, p. 25-26.

⁹ HOCH, 1989, p. 25-26.

¹⁰ SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, 2011, p. 266.

¹¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, 2011, p. 266.

¹² SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, p. 266.

¹³ HOCH, 1989, p. 25-26.

teológico os pobres e marginalizados são encarados, por vezes, como pecadores que experimentam sofrimentos devido à falta de espiritualidade. Radillo conclui sua análise afirmando que ambas as comunidades experimentam uma espécie de miopia ao limitarem a causa dos problemas à dimensão subjetiva e/ou intrapsíquica, ignorando as causas sociais, estruturais, de vários problemas subjetivos.¹⁴ Ora, esse reducionismo – além de equivocado – é uma expressão grave do desconhecimento do que vem a ser aconselhamento pastoral e poimênica no sentido evangélico libertador. Com vistas a alcançarmos maior precisão na análise, torna-se necessário compreendermos a *práxis* da poimênica e do aconselhamento pastoral dentro de contextos eclesiais específicos, presentes no cenário latino-americano, primeiro identificando e depois analisando criticamente seus respectivos enfoques.

Poimênica e aconselhamento pastoral no contexto da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR)

Apesar do decréscimo numérico significativo experimentado nos últimos anos pela ICAR¹⁵, a América Latina ainda é o continente onde o catolicismo aparece com maior força em todo o mundo. Mais de um terço de seus fiéis residem no continente.¹⁶

Hoch assegura que a ICAR, com seu modelo hierárquico e dogmático, a qual se entendeu, historicamente, como a única despenseira da salvação, influenciou fortemente a práxis da poimênica praticada no seu âmbito, embora não a determinou completamente.¹⁷ Seu modelo marcado pela rigidez fez com que ela tivesse dificuldades em ser parceira daquelas pessoas que nela procuravam uma instituição acolhedora que pudesse acompanhá-las em seus momentos de crise e frustrações através de um relacionamento pastoral franco e aberto.¹⁸

¹⁴ RADILLO, Rebeca M. Cuidado pastoral con la población urbana pobre: retos y oportunidades. In: SCHIPANI, Daniel S. (Ed.). *Nuevos caminos en psicología pastoral: ensayos en homenaje a Jorge A. León*. Buenos Aires: Kairós, 2011. p. 111.

¹⁵ “O catolicismo está perdendo força na América Latina. Em quatro décadas – entre 1970 e 2014 –, os católicos, que representavam 92% da população na região, agora são 69%, segundo pesquisa divulgada nesta quinta-feira pelo instituto *Pew Research*, de Washington, nos Estados Unidos. Nesse mesmo período, a proporção de protestantes passou de 4% para 19% da população, com o crescimento das igrejas evangélicas na região e a procura por experiências religiosas mais pessoais. Também aumentou o número de pessoas sem filiação religiosa – que se declaram ateias, agnósticas ou nada em particular –, passando de 0% para 8%.” FAUS, Joan. *Catolicismo perde força e um em cada cinco é protestante na América Latina*. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/11/13/internacional/1415854297_029972.html>. Acesso em: 21 mar. 2016.

¹⁶ ARAGÃO, Jarbas. *Número de católicos na América Latina continua em queda*. Disponível em: <<https://noticias.gospelprime.com.br/numero-catolicos-america-latina-queda/>>. Acesso em: 21 mar. 2016.

¹⁷ Apesar da ICAR ter uma estrutura fortemente hierárquica e dogmática, as CEBs são um exemplo de que o clero católico e as estruturas não conseguem determinar o que acontece na base. As comunidades eclesiais de base conseguiram construir e articular um ministério da poimênica com características comunitárias.

¹⁸ HOCH, 1989, p. 19.

No centro daquilo que se poderia entender como “aconselhamento pastoral” sempre esteve o sacramento, principalmente a confissão e a unção dos enfermos. Esse fato se constituiu possivelmente no motivo pelo qual, através dos séculos, não se desenvolveu no interior do catolicismo latino-americano uma disciplina como o Aconselhamento Pastoral, que tenha a seu encargo a tarefa de capacitar lideranças para um diálogo pastoral solidário com as pessoas em situações de crise.¹⁹

Esse quadro mudou significativamente com o Concílio Vaticano II, o qual impulsionou a teologia pastoral nas comunidades católicas. Hoch lembra que a partir de então, e principalmente com a maior participação dos leigos na vida da igreja, surgiram diversas pastorais que protagonizaram uma valorização da poimênica no contexto da ICAR.²⁰ Tais pastorais conseguiram desenvolver e articular com mais profundidade a prática do aconselhamento pastoral no contexto do catolicismo. No entanto, não foi possível encontrar em meio a elas um conceito objetivo de aconselhamento pastoral que lhe pudesse servir de fundamento comum.

Para Hoch, evidentemente até a data da edição do artigo citado, a ICAR não tinha atentado para a necessidade de investir em publicações na área do aconselhamento pastoral.²¹ Os anos 1990 parecem indicar alguns avanços nessa direção. A publicação do *Dicionário Interdisciplinar da Pastoral da Saúde*, publicado em 1999²², presume um aumento na preocupação de setores da ICAR com a área da poimênica de modo geral. Apesar disso, para Nelcy T. Zwirtes, teóloga católica brasileira, “o aconselhamento pastoral é pouco conhecido na Igreja Católica latino-americana”²³. Atualmente, permanece uma escassez de matérias publicados na área. Zwirtes assegura que ao passo que o AP foi, em boa parte, negligenciado, a *direção espiritual* recebeu a maior atenção dessa igreja²⁴: “A tarefa de ajudar pessoas assoberbadas por problemas existenciais, emotivos e espirituais não encontrou a mesma atenção na Igreja Católica como a direção espiritual e foi confiada às disposições naturais e à boa vontade dos agentes de pastoral”²⁵. O prejuízo da ênfase à direção e orientação espiritual é que tal método não consegue dialogar com a realidade vivenciada pelo povo em geral, conforme lembra Zwirtes: “Verificamos que a experiência da prática de direção e da orientação espiritual contempla mais as pessoas de vida religiosa e sacerdotal ou em

¹⁹ HOCH, 1989, p. 20.

²⁰ “As pastorais são tentativas orientadas pela prática que visam estender a ação da igreja a diferentes grupos humanos ou a realidades conflitivas específicas. Dentre essas pastorais, as que se situam mais próximas ao Aconselhamento Pastoral são a ‘Pastoral do Idoso’, a ‘Pastoral da Família’ e, particularmente, a ‘Pastoral da Saúde’”. HOCH, 1989, p. 20.

²¹ HOCH, 1989, p. 20.

²² CINÀ, Giuseppe. *Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde*. São Paulo: Paulus; Centro Universitário São Camilo, 1999.

²³ ZWIRTES, Nelcy Teresinha. *Aconselhamento pastoral com jovens de periferia pobre*. 2000. 152 fl. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2000. p. 109.

²⁴ ZWIRTES, 2000, p. 109-110.

²⁵ ZWIRTES, 2000, p. 110.

formação. Esta experiência não consegue atingir e responder a realidade dos jovens empobrecidos e ao povo em geral”²⁶.

A ênfase dada pela Igreja Católica na direção e orientação espiritual²⁷, a qual objetiva o crescimento espiritual da pessoa²⁸, e sua negligência quanto a um aconselhamento pastoral que levasse em consideração o contexto integral no qual as pessoas estão inseridas indicam que a mesma não foge à regra da orientação individualista que caracterizou e ainda, parece, caracterizar a poimênica e o aconselhamento pastoral na AL. Em suma, podemos constatar que o acompanhamento pastoral católico foi marcado pela atenção aos aspectos interiores e espirituais das pessoas²⁹, negligenciando as questões de ordem estrutural.³⁰

Aconselhamento pastoral e poimênica no contexto do protestantismo de imigração

Segundo a análise de Hoch, nos espaços institucionais do protestantismo de imigração o aconselhamento pastoral é uma prática conhecida, praticada nas comunidades e também valorizada na maioria dos centros de formação teológica. Nesse âmbito, meio do qual a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB faz parte, já foram traduzidas várias obras para o português com o intuito de subsidiar a preparação de ministros e ministras para o aconselhamento pessoal e comunitário. Neste sentido, destacam-se as obras do norte-americano Howard Clinebell, dos holandeses H. Faber e Edel Van der Schot³¹, além de obras latino-americanas mais atuais.³²

Um dos principais teóricos que influenciaram a *práxis* da poimênica nesse contexto continua sendo Howard Clinebell. Sua importância no âmbito do protestantismo histórico é tamanha que sua principal obra traduzida para o português, “Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento”, chegou à 6ª edição em 2016. O modelo poimênico construído por Clinebell parte da noção do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus como um ser integral. Desta forma, a poimê-

²⁶ ZWIRTES, 2000, p. 125.

²⁷ A direção espiritual foi assumida especialmente pelo movimento *Renovação Carismática*, que atualmente mantém o programa *Direção Espiritual*, que vai ao ar semanalmente, apresentado pelo padre Fábio de Melo, uma das figuras mais conhecidas do movimento. “O programa ajuda o telespectador a refletir sobre situações do cotidiano que precisam de visão espiritual e de mudança de vida”. CANÇÃO NOVA. *Direção Espiritual*. 2018. Disponível em: <<https://tv.cancaonova.com/programa/direcao-espiritual/>>. Acesso em: 27 jun. 2018.

²⁸ ZWIRTES, 2000, p. 112.

²⁹ ZWIRTES, 2000, p. 125.

³⁰ Tal análise não leva em conta as realidades ligadas às CEBs que contrastam fortemente com tal orientação individualista.

³¹ HOCH, 1989, p. 21.

³² SCHIPANI, Daniel S. *O Caminho da Sabedoria no Aconselhamento Pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2013; SANTOS, Hugo N. (ed.). *Dimensões do Cuidado e Aconselhamento Pastoral: Contribuições a partir da América Latina e Caribe*. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CETELA, 2018.

nica e o aconselhamento pastoral devem buscar ajudar as pessoas a desenvolverem todas as suas potencialidades, priorizando a integridade espiritual e ética.³³

O objetivo abrangente de toda poimênica e de todo aconselhamento pastoral (e de todo ministério) é libertar, potencializar e sustentar a integridade centrada no Espírito. Os métodos de poimênica e de aconselhamento são importantes dimensões desse ministério possibilitadores de integridade³⁴.

O modelo proposto por Clinebell supera parte da orientação individualista que marca a poimênica latino-americana quando expande a responsabilidade desse ministério também ao sacerdócio geral de todas as pessoas crentes, permanecendo como tarefa de ministros e ministras a função de “treinar, inspirar e supervisionar as pessoas leigas no ministério de poimênica, usando, ao mesmo tempo, também os fecundos recursos de sua formação, de seu papel profissional e de seu ofício pastoral na execução de seu próprio trabalho de poimênica”³⁵. Schneider-Harpprecht define assim os pontos positivos do modelo de Clinebell:

O modelo de Clinebell abriu-se para impulsos da psicologia humanística, porém tenta fundamentá-la biblicamente. Uma visão aberta para o pluralismo religioso nas sociedades modernas, a ênfase no aspecto comunitário, a sensibilidade para os problemas causados pelo sexismo e a injustiça social nas cidades do norte e na relação norte-sul do planeta aproximam esta concepção das necessidades da realidade latino-americana³⁶.

Schneider-Harpprecht, por outro lado, questiona alguns aspectos do método de Clinebell:

A pergunta central em relação a qualquer concepção holística é se ela realmente leva a sério que a vida é sempre um fragmento, que não é a plenitude da presença de Deus, mas a experiência da ausência de sentido frente à morte, ao sofrimento e à injustiça, a experiência da carência de ser que domina o ser humano e faz com que ele, como ser falante, esteja sempre a caminho, em busca de sentido e de um futuro diferente³⁷.

Em todo caso, o método de Clinebell representou avanços significativos para a poimênica latino-americana no âmbito do protestantismo histórico. Clinebell percebe com clareza a necessidade de pensarmos uma poimênica e um aconselhamento pastoral que levem em consideração as opressões estruturais sofridas pelas pessoas atendidas ao mencionar a quinta dimensão da integralidade: “Não pode haver integralidade plena ou duradoura para indivíduos e famílias num mundo quebrantado, num mundo

³³ CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. 4. ed. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2007. p. 25.

³⁴ CLINEBELL, 2007, p. 25.

³⁵ CLINEBELL, 2007, p. 33.

³⁶ SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, 2011, p. 269-270.

³⁷ SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, 2011, p. 270.

que destrói integralidade através de seus sistemas de injustiça, pobreza, violência e exploração”³⁸. Mesmo representando avanços significativos, os pressupostos teóricos de Clinebell permanecem marcados por sua realidade específica, o que dificulta a aceitação de seu método na América Latina, ainda que ajude na busca de um caminho próprio em nosso contexto.

Conforme assinala Hoch, que expressa tal análise cerca de dois anos após a primeira edição da obra de Clinebell³⁹ em português, a poimênica latino-americana dentro do protestantismo, embora influenciada positivamente pelos pressupostos defendidos pelo teólogo norte-americano, ainda não tinha conseguido assumir a realidade do continente de forma suficientemente séria. Seus pressupostos importados de contextos bem específicos dificultam o diálogo com as realidades do nosso continente. Hoch entende que, para a poimênica no contexto do protestantismo de imigração, “o maior desafio consiste em desenvolver um conceito de Aconselhamento Pastoral que leve em conta a realidade latino-americana”⁴⁰.

Aconselhamento pastoral e poimênica no contexto do protestantismo de missão

Assim como no protestantismo de imigração, no protestantismo de missão o aconselhamento pastoral é uma disciplina valorizada nos currículos de seus respectivos seminários. Hoch salienta que uma das primeiras publicações que atesta a importância que o aconselhamento vem ganhando nesse meio é a obra⁴¹ de V. James Mannóia.⁴² Na referida obra, o pastor e doutor em Filosofia⁴³ desenvolve e articula o campo da psicologia aplicada com vistas à solução dos problemas individuais, ou seja, busca aplicar um ramo da psicologia à práxis do aconselhamento pastoral.⁴⁴ Outro representante no âmbito desse protestantismo é o psicólogo norte-americano Gary R. Collins, com várias obras traduzidas ao português, que assim define o que entende por aconselhamento pastoral:

O aconselhamento pastoral emprega vários métodos de cura para ajudar as pessoas a enfrentarem seus problemas de uma forma coerente com os ensinamentos bíblicos. O objetivo final é que os aconselhados cheguem à cura, aprendam a lidar com situações semelhantes e experimentem crescimento espiritual⁴⁵.

³⁸ CLINEBELL, 2007, p. 31.

³⁹ CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.

⁴⁰ HOCH, 1989, p. 22.

⁴¹ MANNÓIA, V. James. *Aconselhamento pastoral*. São Paulo: Palavras da Cruz, 1981.

⁴² HOCH, 1989, p. 22.

⁴³ MANNÓIA, 1981, p. 9.

⁴⁴ MANNÓIA, 1981, p. 51-113.

⁴⁵ COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão: edição século 21*. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 17.

Um dos problemas da proposta de Collins é sua maneira de direcionar o aconselhamento para a cura através do uso da Bíblia. Sua abordagem não leva em consideração o fato de que a Bíblia não é um manual para a solução dos problemas humanos. Ainda assim, chama a atenção no âmbito do protestantismo de missão o crescimento do uso da psicologia pastoral, conforme destaca Hoch: “Junto com o Aconselhamento Pastoral observa-se uma crescente valorização da Psicologia Pastoral entre as igrejas do protestantismo histórico”⁴⁶. Apesar desse avanço no uso da psicologia, Hoch alerta para o fato de a mesma se mostrar extremamente dependente dos teóricos norte-americanos, não conseguindo tomar seriamente em consideração a realidade latino-americana, reafirmando assim uma prática individualista, que ignora o contexto no qual as pessoas vivem⁴⁷, com suas carências, dificuldades objetivas e maneiras peculiares de ver o mundo. Schneider-Harpprecht, analisando o modelo evangelical de psicologia pastoral presente no meio do protestantismo de missão, ressalta: “Apesar da orientação comunitária e do forte engajamento na questão da família, o modelo não fornece instrumentos para um trabalho que inclua o contexto social e político de pobreza e marginalização”⁴⁸.

A realidade tanto da poimênica como do AP nessa ramificação do protestantismo aponta carências principalmente na área de sua contextualização. Seus modelos e pressupostos, fortemente dependentes dos teóricos norte-americanos, com ênfase individualista, dificultam a construção de uma poimênica que leve efetivamente o contexto latino-americano a sério.

Aconselhamento pastoral e poimênica no contexto do pentecostalismo

As igrejas pentecostais tiveram um crescimento espantoso nas últimas décadas em todo o mundo, mas principalmente na América Latina e Caribe. O ambiente responsável pelo seu crescimento é composto basicamente pelas camadas mais pobres da população⁴⁹, crescendo nos últimos anos sua presença nas camadas médias e médias altas. Para Hoch, uma das causas desse extraordinário crescimento numérico se localiza na ênfase sobre a prática da cura e milagres entre as classes sociais mais baixas. Para esse autor, essa é a base onde se localiza a concepção implícita que tais igrejas têm a respeito do aconselhamento pastoral e da poimênica.⁵⁰

O meio pentecostal pauta sua *práxis* poimênica em uma hermenêutica literalista da Bíblia. Uma das principais obras utilizadas nesses círculos, segundo Hoch⁵¹, é a de Jay Adams⁵², a qual sustenta a necessidade do cristão utilizar basicamente a

⁴⁶ HOCH, 1989, p. 21.

⁴⁷ HOCH, 1989, p. 22.

⁴⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, 2011, p. 269.

⁴⁹ HOCH, 1989, p. 22.

⁵⁰ HOCH, 1989, p. 22.

⁵¹ HOCH, 1989, p. 22.

⁵² ADAMS, Jay E. *Conselheiro capaz*. São Paulo: Fiel, 1977.

Bíblia como uma espécie de manual para a condução da vida.⁵³ Com isso, Adams faz oposição à utilização de outras disciplinas e ciências humanas para aperfeiçoar o processo poimênico.⁵⁴ A visão de Adams não é unânime em relação ao método do aconselhamento pastoral no âmbito do pentecostalismo. Wayde I. Goodall, um dos pesquisadores mais respeitados da área nesse âmbito, a partir do entendimento de que toda verdade provém de Deus, justifica a utilização e apropriação de áreas de conhecimento e terapias conhecidas como seculares, quando essas dão testemunho da verdade de Deus:

Se um médico, mediante sua perícia, pode ajudar alguém, então devíamos ser-lhe gratos por isso. Agradeça a Deus sempre que a sua verdade é descoberta. Se os indivíduos que procuramos ajudar precisam de atenção médica, devíamos enviá-los a um competente médico. Se precisam de ajuda psiquiátrica, devíamos incentivá-los a trabalhar com um psiquiatra que desse aconselhamento sem violar as convicções religiosas do cliente. Toda verdade pertence a Deus, e nós lhe agradecemos por isso⁵⁵.

Tanto para Goodall como para Adams o fundamento insubstituível do AP é a Bíblia. Afirma Adams: “Aconselhamento feito sem as Escrituras só se pode esperar que será aconselhamento sem o Espírito Santo”⁵⁶. Goodall aponta na mesma direção: “Não importa o que os sentimentos ou as emoções indicam, nunca é apropriado aconselhar algo contrário à Palavra de Deus. [...] O crente sempre deve obedecer às Escrituras ao fazer o aconselhamento”⁵⁷. Ambas as compreensões sobre o aconselhamento pastoral têm em comum seu embasamento numa hermenêutica literalista ou fundamentalista da Bíblia.

Schneider-Harpprecht define os objetivos e fundamentos do modelo de aconselhamento em Adams nestes termos:

O aconselhamento quer levar a pessoa à salvação através da morte do “velho homem” e da ressurreição para um novo modo de vida seguindo Jesus Cristo e agindo conforme as regras divinas de comportamento humano que são descritas na Bíblia. A Bíblia, que é verbalmente inspirada, revela em todas as suas partes a verdade de Deus e oferece ao ser humano pecador regras para conduzir a vida. Ele mostra como a desobediência em relação a Deus cria todo o sofrimento e a doença nos seres humanos⁵⁸.

⁵³ Torna-se importante ressaltar que Adams é usado também por teologias evangélicas conservadoras. Apesar do livro referenciado ter sido lançado por uma editora evangélica tradicional, o mesmo foi adotado também por correntes evangelicais que adotam uma leitura fundamentalista da Bíblia.

⁵⁴ ADAMS, 1977, p. 9.

⁵⁵ GOODALL, Wayde I. O que é aconselhamento bíblico? In: CARLSON, Raymond et al. *O pastor pentecostal: teologia e práticas pastorais*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005. p. 568.

⁵⁶ ADAMS, 1977, p. 40.

⁵⁷ GOODALL, 2005, p. 567.

⁵⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aconselhamento Pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 2005. p. 303.

Com base nisso, o aconselhamento pastoral no meio pentecostal consiste num chamado ao arrependimento, uma vez que a causa do sofrimento reside nos pecados individuais. Também Goodall indica para a mesma direção ao sustentar a *santidade* como sinônimo da *saúde mental*: “Quanto mais estáveis as pessoas se tornam como cristãos e quanto mais entendem como aplicar as verdades da Palavra de Deus em suas vidas, melhor será a saúde mental que terão. Viver da maneira como Deus planejou simplesmente dá certo”⁵⁹. O objetivo último do aconselhamento nesse âmbito é a salvação de almas, conforme indica Goodall.⁶⁰

A prioridade da poimênica do aconselhamento pastoral no pentecostalismo está em melhorar o relacionamento do indivíduo com Deus, com vistas à salvação. Assim sendo, o que se pode imaginar é que muitas questões relacionadas com o bem viver neste mundo são negligenciadas, conforme defende Hoch:

Preocupa especialmente a concepção individualista da pessoa humana desses movimentos. No seu ímpeto missionário eles tendem a ignorar a realidade social como causa geradora do sofrimento humano. Doença e miséria são resultado de fracasso e desobediência individuais. Fala-se também em “libertação”. Mas esse conceito é entendido primordialmente no sentido moral, como um não contaminar-se com o mundo⁶¹.

Para Schneider-Harpprecht, o modelo de aconselhamento pastoral predominante nos meios pentecostais se fundamenta na obediência e obrigação, considerando as Escrituras Sagradas como um conjunto de normas e leis transculturais e eternas, as quais dispensam qualquer contextualização.⁶² Sathler-Rosa é categórico ao afirmar a insuficiência da utilização exclusiva da Bíblia para a formação de agentes de cuidado pastoral:

O conhecimento das Escrituras não é por si só suficiente para habilitar pastores, pastoras e outros agentes de cuidado pastoral que acompanham pessoas e famílias na procura por suporte espiritual e emocional em meio aos percalços. A Bíblia é e continua sendo fonte de inspiração e iluminação para o exercício do pastoreio. Entretanto, a contínua ação de Deus na história nutre e renova a existência de homens e mulheres e levanta novos “sinais dos tempos”. Reclamam presença profética e pastoral das igrejas. As condições da existência humana em geral e as situações concretas vividas por pessoas, famílias e comunidades devem merecer minucioso estudo e atenção da parte de agentes pastorais⁶³.

Neste sentido, a utilização exclusiva da Bíblia na *práxis* da poimênica e aconselhamento pastoral mostra-se insuficiente na importante tarefa de ler os novos contextos que desafiam o cuidado pastoral como um todo, além de fazer com que o mesmo se feche para a ação criativa de Deus, que se dá ao longo da história.

⁵⁹ GOODALL, 2005, p. 564.

⁶⁰ GOODALL, 2005, p. 563.

⁶¹ HOCH, 1989, p. 22.

⁶² SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2005, p. 304.

⁶³ SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em perspectiva histórica e existencial: uma revisão crítica*. São Paulo: ASTE, 2013. p. 12.

De modo geral, a poimênica no contexto pentecostal continua sendo marcada por um individualismo que parece permanecer cego às opressões que têm origem em estruturas sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais, além de facilmente esquecer a graça de Deus e a liberdade cristã.⁶⁴

Aconselhamento pastoral e poimênica no contexto do neopentecostalismo

Na atualidade, o neopentecostalismo pode ser considerado como o maior movimento eclesial, com base na grande aptidão de mobilização de pessoal, controle sobre vários meios de comunicação de massas e uma capacidade ímpar de captação de recursos financeiros, conforme destaca Paulo Rodrigues Romeiro.⁶⁵

Roberto E. Zwetsch afirma que o segredo do sucesso do neopentecostalismo é a sua oferta de resposta aos problemas cotidianos da sociedade capitalista: o neopentecostalismo “tem se caracterizado por trabalhar a insegurança coletiva das pessoas diante da crise social e econômica que se abate sobre as sociedades latino-americanas e que não encontram resposta nem nas políticas dos governos democráticos, nem nas igrejas dos outros tipos”⁶⁶. Sua mensagem teológica é baseada na prosperidade em todos os setores da vida: “Sua teologia tem se caracterizado por prometer prosperidade e sucesso na vida, afirmando que Deus não quer o sofrimento de ninguém. Por isto, um de seus lemas mais divulgados é: ‘Pare de sofrer! Aqui você encontra libertação’”⁶⁷. Por tais fatores a mensagem teológica anunciada pelo neopentecostalismo é bastante tentadora, uma vez que promete resolver todos os problemas da vida. Evidentemente, tal mensagem se torna ainda mais sedutora entre grupos e pessoas que mais sofrem, conforme destaca o pesquisador Leonildo Silveira Campos: “Aos olhos de uma população empobrecida, crédula, em busca de soluções de menos esforço, carente de autoestima e otimismo, a cura divina se apresenta como um meio atraente e irresistível, principalmente aos que se sentem sem luz dentro de um grande túnel”⁶⁸.

Zwetsch chama a atenção para um fator no mínimo interessante: a teologia neopentecostal construiu-se a partir do tema medular da teologia da libertação, a saber, a temática da libertação, lhe atribuindo, porém, uma orientação individualista e focando a interiorização da experiência: “Chama a atenção como neste caso a teologia da igreja se apropriou do tema central da teologia latino-americana de libertação,

⁶⁴ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 2005, p. 304.

⁶⁵ ROMEIRO, Paulo Rodrigues; SILVA, Geoval Jacinto da. *Esperanças e decepções: uma análise crítica da prática pastoral do neopentecostalismo na Igreja Internacional da Graça de Deus sob a perspectiva da práxis religiosa*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, 2004. p. 27.

⁶⁶ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008. p. 48.

⁶⁷ ZWETSCH, 2008, p. 48.

⁶⁸ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. p. 369.

reinterpretando-o em forma individualista e interiorizando a experiência, encantando desta forma vastos setores da população [...]”⁶⁹. Em todo caso, a ênfase e a abordagem individualista podem estar sinalizando que o aconselhamento pastoral e a poimênica, embora com orientações teológicas que suscitam dúvidas e que servem a interesses específicos, exercem um papel fundamental dentro desse âmbito eclesial. Zwetsch, mesmo sem utilizar o termo específico do aconselhamento pastoral, parece querer indicar que nesse contexto eclesial o aconselhamento pastoral é uma ferramenta importante para que seus líderes religiosos possam atender as pessoas que buscam ajuda espiritual ou em algum outro setor de sua vida:

[...] este tipo de igreja procura se fazer acessível a um público cotidiano e flutuante, razão pela qual normalmente está com suas portas abertas, ao nível da calçada e sempre com muitas pessoas prontas a atender quem busca alguma ajuda espiritual ou de outra natureza⁷⁰.

Com a forte incidência sobre as mídias e demais meios de comunicação de massa, o movimento neopentecostal consegue estabelecer meios para atendimento a pessoas com problemas nas mais variadas áreas de suas vidas, em alguns casos até 24h por dia. São muitas as iniciativas presentes nesse meio que buscam aproximar a relação entre pessoas atormentadas por problemas de toda sorte com obreiros da igreja. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, mantém no ar 24h por dia o *Pastor On Line*, um programa que visa dar orientação espiritual para pessoas atribuladas, por meio de telefone e internet, conforme a chamada no site: “Por meio do Pastor Online as pessoas que buscam ajuda recebem uma palavra de orientação espiritual para suas vidas [...]”⁷¹.

Muitas outras denominações neopentecostais disponibilizam recursos semelhantes para oferecer orientações para os fiéis através de programas de televisão, rádio, internet e outros. As mídias de massa são os principais canais pelos quais as orientações pastorais chegam até as pessoas, mesmo assim a grande maioria das denominações desse ramo mantém as portas de suas igrejas abertas o dia todo para atendimentos pessoais individuais.

Os pressupostos teológicos que balizam o aconselhamento pastoral nesse ramo eclesial seguem as coordenadas da teologia da prosperidade. Os problemas enfrentados pelas pessoas são geralmente interpretados como resultados da falta de fé ou da ação de demônios e entidades. “Segundo R. R. Soares, o poder das entidades

⁶⁹ ZWETSCH, 2008, p. 48. Tal constatação pode estar nos indicando que uma falha histórica fundamental da TdL e que lhe impediu de ganhar mais espaço entre as classes menos favorecidas foi justamente sua negligência em relação aos fatores subjetivos íntimos da libertação. Tal tese já foi sustentada por Lothar Carlos Hoch em seu artigo “Comunidade terapêutica: em busca duma fundamentação eclesiológica do aconselhamento pastoral”. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Fundamentos teológicos do aconselhamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 24.

⁷⁰ ZWETSCH, 2008, p. 49.

⁷¹ Informações complementares sobre esse programa pode ser encontrado no site da IURD. *Pastor On Line*. Disponível em: <<http://www.universal.org/pastoronline/>>. Acesso em: 22 ago. 2016.

malignas vai além de causar doenças. Atua também na área financeira, casamento e trabalho⁷². Desta forma, o processo poimênico, sob tais pressupostos, foca na prática de exorcismo, oração e a leitura de textos bíblicos. Os trechos bíblicos são, geralmente, interpretados de forma literalista. A integridade da pessoa humana que recorre à ajuda pastoral geralmente é deixada de lado em prol da hegemonia fundamentalista das verdades absolutas. A sensibilidade pastoral necessária para qualquer atendimento fica ausente, uma vez que se tem a noção de que os causadores das atribulações são fatores transcendentais à existência humana. Pode-se afirmar que a práxis do aconselhamento pastoral e da poimênica nesse ramo eclesial não leva em consideração, de forma suficiente, as causas dos sofrimentos vinculadas às realidades sociais, políticas, econômicas e culturais.

Tendo em vista os vários ramos eclesiais analisados, a investigação demonstrou, em termos gerais, que a poimênica e o aconselhamento pastoral enfrentam inúmeras dificuldades para manter um diálogo saudável com o contexto social, político, religioso e cultural, não conseguindo desenvolver uma postura de denúncia profética frente a estruturas, sistemas e lógicas que conferem sofrimento às pessoas. Sua orientação individualista impede que se alie às lutas por libertação em andamento no continente. Torna-se fundamental a construção e articulação de uma poimênica e um AP que tenham como base os desafios específicos da América Latina. Por questões de delimitação de espaço não será possível desenvolver propostas objetivas para a construção e articulação de um conceito de poimênica e AP que incorpore os desafios latino-americanos.

Considerações finais

Através deste estudo podemos constatar que dificilmente poderemos falar de uma realidade de aconselhamento pastoral e poimênica do contexto latino-americano numa visão única. A diversidade de religiosidades presente neste continente nos leva a falar de uma realidade com muitas nuances. No entanto, percebe-se uma característica que marca a práxis da poimênica e do aconselhamento pastoral em todos os ramos eclesiais analisados, a saber, a orientação individualista. Tal característica gera um cuidado pastoral míope às estruturas, lógicas e aos sistemas que conferem sofrimento às pessoas, não conseguindo, por vezes, identificar as causas estruturais de vários problemas subjetivos/pessoais.

O desafio que fica é pensar a partir de um contexto onde se levem mais a sério os aspectos sociais, políticos, religiosos e culturais do povo latino-americano, articulando a práxis de uma poimênica e aconselhamento pastoral sistêmicos, que conseguem compreender o indivíduo dentro do contexto maior do qual ele faz parte, equilibrando o cuidado pessoal com a denúncia das estruturas injustas que conferem sofrimento às pessoas. O desafio é a construção de uma poimênica que se articule, simultaneamente, entre o consolo e a denúncia profética.

⁷² ROMEIRO; SILVA, 2004, p. 133.

Referências

- ADAMS, Jay E. *Conselheiro capaz*. São Paulo: Fiel, 1977.
- ARAGÃO, Jarbas. *Número de católicos na América Latina continua em queda*. Disponível em: <<https://noticias.gospelprime.com.br/numero-catolicos-america-latina-queda/>>. Acesso em: 21 mar. 2016.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: UESP, 1997.
- CANÇÃO NOVA. *Direção Espiritual*. 2018. Disponível em: <<https://tv.cancaonova.com/programa/direcao-espiritual/>>.
- CINÁ, Giuseppe. *Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde*. São Paulo: Paulus; Centro Universitário São Camilo, 1999.
- CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. 4. ed. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2007.
- COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão: edição século 21*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- FAUS, Joan. Catolicismo perde força e um em cada cinco é protestante na América Latina. 2013. El País. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/11/13/internacional/1415854297_029972.html>. Acesso em: 21 mar. 2016.
- GOODALL, Wayne I. O que é aconselhamento bíblico? In: CARLSON, Raymond et al. *O pastor pentecostal: teologia e práticas pastorais*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- HOCH, Lothar Carlos. Aconselhamento pastoral e libertação. *Estudos Teológicos*, v. 29, n. 1, p. 17-40, 1989.
- MANNÓIA, V. James. *Aconselhamento pastoral*. São Paulo: Palavras da Cruz, 1981.
- RADILLO, Rebeca M. Cuidado pastoral con la población urbana pobre: retos y oportunidades. In: SCHIPANI, Daniel S. (Ed.). *Nuevos caminos en psicología pastoral: ensayos en homenaje a Jorge A. León*. Buenos Aires: Kairós, 2011.
- ROMEIRO, Paulo Rodrigues; SILVA, Geoval Jacinto da. *Esperanças e decepções: uma análise crítica da prática pastoral do neopentecostalismo na Igreja Internacional da Graça de Deus sob a perspectiva da práxis religiosa*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, 2004.
- SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em perspectiva histórica e existencial: uma revisão crítica*. São Paulo: ASTE, 2013.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Fundamentos teológicos do aconselhamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 3. ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aconselhamento Pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 2005.
- ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.
- ZWIRTES, Nelcy Teresinha. *Aconselhamento pastoral com jovens de periferia pobre*. 2000. 152 fl. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2000.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v59i1.3300>

CUIDADO ESPIRITUAL E A BUSCA DA INTEGRALIDADE DO SER HUMANO: REFLEXÕES A PARTIR DA TEOLOGIA DE DIETRICH BONHOEFFER¹

*Spiritual care and the search for the integrity of the human being:
reflections from the theology of Dietrich Bonhoeffer*

**Vanessa Roberta Massambani Ruthes²
Mary Rute Gomes Esperandio³**

Resumo: No Brasil, especialmente na última década, o cuidado espiritual emergiu como tópico relevante no campo da saúde, sobretudo em relação à questão ser ou não possível integrá-lo nas práticas de cuidado. Contudo, os estudos carecem de uma noção clara do que vem a ser cuidado espiritual. Este artigo tem como objetivo contribuir no aspecto teórico do debate trazendo para o contexto dessas discussões a perspectiva teológica. Para tanto, a noção de cuidado espiritual é aqui apresentada com base na reflexão de Dietrich Bonhoeffer, principalmente a partir das obras *Seelsorge [Spiritual Care]* e *Resistência e Submissão*. Nesta última, em especial, concebendo o ser humano como ser integral fundado no conceito de *anthropos teleios*, o teólogo alemão discute a prática de um cuidado espiritual que acolhe e cuida do humano que se encontra existencialmente em um mundo sem Deus. Bonhoeffer considera que o cuidado espiritual não se dá necessariamente por meio de aspectos religiosos, mas pela promoção de uma busca ampla e profunda de sentido, vinculada, sobretudo, a uma condição existencial significante. Assim, Bonhoeffer apresenta o cuidado espiritual como aquele que busca a integralidade da pessoa humana.

Palavras-chave: Cuidado espiritual. Cuidado integrador. Sentido. Integralidade.

Abstract: In Brazil, particular over the last decade, Spiritual Care has emerged as an important topic in health, especially related to the question of whether it is possible – or not – to be integrated into the practices of care. However, the studies need a clear notion what spiritual care is. This article aims at contributing towards the theoretical discussion, into which it seeks to bring a theological perspective. To this end, the notion of Spiritual Care is presented based on Dietrich Bonhoeffer’s thought, mainly as exposed in *Spiritual Care* and in *Letter and Papers from Prison*. The latter, in particular,

¹ O artigo foi recebido em 29 de abril de 2018 e aprovado em 02 de maio de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora e mestre em Teologia. Filósofa e pedagoga. Contato: vanessa_ruthes@yahoo.com.br

³ Psicóloga. Doutora em Teologia. Pós-doutora em Psicologia da Religião. Professora Adjunta no Programa de Pós-Graduação em Teologia e no Programa de Pós-Graduação em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, em Curitiba, Paraná. Contato: mresperandio@gmail.com

conceiving the human being as holistically, based on the concept of *anthropos teleios*, the German theologian discusses a practice of Spiritual Care that receives and cares for the human being who lives existentially in a world without God. Bonhoeffer considers that Spiritual Care does not happen necessarily through religious factors, but by the promotion of a large and profound search of meaning, related above all to a significant existential condition. In this way, Bonhoeffer presents Spiritual Care as seeking the wholeness of the human being.

Keywords: Spiritual care. Integrating care. Meaning. Integrality.

Introdução

Desde que a Organização Mundial da Saúde (OMS) estabeleceu o conceito de saúde como “o estado do mais completo bem-estar físico, mental e social e não apenas ausência de doença”⁴, a relação entre espiritualidade e saúde passou a ter um amplo foco de estudo no campo das Ciências da Saúde.

O médico norte-americano Harold Koenig é um dos maiores pesquisadores que vem desenvolvendo estudos nesse campo. Ao mapear inúmeras pesquisas ele destaca a relação entre a prática espiritual ou religiosa com o melhora do estado de saúde. Aponta ainda a eficácia das práticas espirituais/religiosas no controle e na recuperação de pessoas vulneráveis que apresentavam comportamento de risco em questões relacionadas à saúde pública⁵.

Como pressuposto da relação entre espiritualidade e saúde encontra-se a dimensão do cuidado. A maioria dos autores concorda que a espiritualidade/religiosidade tem impacto positivo nos resultados em saúde, podendo influenciar decisões, auxiliar no processo de aceitação do sofrimento e intervir de forma direta na saúde física e mental.⁶ Em razão disso, os profissionais da saúde vêm despertando para a importância da integração da dimensão espiritual/religiosa nos cuidados em saúde. Nesse contexto, nasce a expressão “cuidado espiritual” para referir-se a cuidados que integram a dimensão espiritual nas práticas de cuidado em saúde. Essa integração deve ajudar a pessoa na busca pessoal por empoderamento frente ao sofrimento, que ocorre por meio de aspectos relacionados a valores, crenças, sentidos e significados, que estão ligados à dimensão espiritual.

No Brasil, segundo Hefti e Esperandio⁷, o cuidado espiritual começa a delinear-se na literatura científica nas duas últimas décadas. Somente em 2007, com a publicação de uma pesquisa relacionando o cuidado espiritual aos pacientes terminais,

⁴ SCLiar, Moacyr. História do Conceito de Saúde. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 29-41, 2007. p. 37.

⁵ KOENIG, Harold George. *Spirituality & Health Research: methods, measurement, statistics and resources*. West Conshohocken: Templeton, 2011. p. 14-24.

⁶ KOENIG, Harold George. *Espiritualidade no Cuidado com o Paciente: por quê, como, quando e o quê*. Trad. Giovana Campos. São Paulo: Jornalística, 2005. p. 146.

⁷ HEFTI, René; ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. O Modelo Interdisciplinar de Cuidado Espiritual: uma abordagem holística de cuidado ao paciente. *Revista Horizonte*, v. 14, n. 41, p. 13-47, 2016. p. 13.

realizada por Alves e Selli⁸, é que o termo cuidado espiritual aparece pela primeira vez na literatura brasileira.

Entretanto, ainda conforme Hefti e Esperandio⁹, no cenário brasileiro, apesar de já existirem alguns modelos preliminares de cuidado espiritual e de já terem sido testadas algumas aplicações clínicas desses modelos, ainda é necessário desenvolver uma compreensão mais clara do que vem a ser o cuidado espiritual.

Uma das áreas do conhecimento que pode contribuir para o desenvolvimento dessa compreensão é a teologia, que em seu arcabouço reflexivo inclui tanto a dimensão da espiritualidade como a do cuidado. Um dos pensadores que abordam as duas perspectivas de análise de forma convergente é Dietrich Bonhoeffer. Em suas reflexões sobre a condição humana, esse teólogo alemão delinea a importância de um cuidado que propicie ao ser humano o resgate de sua integralidade por meio da relação com o transcendente.

Nessa perspectiva, o presente artigo buscará analisar o desenvolvimento do conceito de cuidado espiritual no conjunto da obra do teólogo. Utilizando como referência os escritos *Seelsorge [Spiritual Care]*¹⁰ e *Resistência e Submissão*¹¹, buscará evidenciar que Bonhoeffer considera que o cuidado espiritual não se dá necessariamente por meio de aspectos religiosos, mas pela promoção de uma busca de sentido, vinculada a uma condição existencial significativa.

Os pressupostos fundamentais da teologia de Bonhoeffer

Segundo Gibellini¹², a teologia de Bonhoeffer pode ser dividida em três fases, tendo em vista os enfoques e os diferentes tempos históricos nos quais foi desenvolvida. Contudo, salienta-se que não há uma descontinuidade reflexiva no que tange aos pressupostos epistemológicos utilizados pelo teólogo. Pode-se encontrar, ao longo da reflexão de Bonhoeffer, dois eixos interpretativos que nos permitem compreender sua análise por meio de dois pressupostos: a cristologia e a revelação.

No pensamento de Bonhoeffer, Cristo e a sua encarnação são temas centrais por meio dos quais o teólogo compreende os conceitos de Deus e de realidade, que, segundo Dumas¹³, é a “presença de Deus na realidade e a presença da realidade em Deus”. Nessa perspectiva, Jesus é apresentado como aquele humano concreto que reúne em si as diversas realidades existenciais de cada pessoa. Nele estão compreendidas “toda a vida e esperança do mundo”¹⁴. Mais que um modelo arquetípico, ele é a

⁸ ALVES, Joseane de Souza; SELLI, Lucilda. Cuidado Espiritual ao Paciente Terminal: uma abordagem a partir da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 3, n. 1, p. 65-85, jan./abr. 2007.

⁹ HEFTI; ESPERANDIO, 2016, p. 41.

¹⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Spiritual Care*. Trad. Jay Rochelle. 4. ed. Minneapolis: Fortress, 1989.

¹¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*: Cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.

¹² GIBELLINI, Rosino. *Dossier-Bonhoeffer*. Brescia: Queriniana, 1971. p. 17.

¹³ DUMAS, André. *Una Teologia de la realidad*: Dietrich Bonhoeffer. Biblaur: Desclée de Brouwer, 1971. p. 219.

¹⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 6. ed. Sinodal: São Leopoldo; EST, 2002. p. 45.

manifestação do próprio Deus que vem ao encontro da humanidade, mas é também a humanidade que vai ao encontro de Deus.

A abordagem que Bonhoeffer realiza se afasta de uma perspectiva dicotômica da realidade, isto é, não a compreende a partir de realidades opostas, como: culpa e graça, sagrado e profano, vida cristã e vida secular. Tal percepção gera uma fragmentação da percepção da realidade.¹⁵ Não existindo assim uma realidade corrompida pela desagregação, pode-se afirmar que não existem duas realidades, mas apenas uma, a divina, que foi manifestada por Cristo em sua encarnação. A realidade de Cristo também é a realidade do mundo. Sem a revelação de Deus realizada por Cristo, o mundo não tem realidade alguma.¹⁶ Assim, ser cristão “significa participar do encontro de Cristo com o mundo”¹⁷.

Sob essa ótica, é importante salientar a relação que Bonhoeffer estabelece entre Cristo e a igreja. O autor parte do princípio de que é por meio da comunhão com as pessoas participantes da mesma comunidade de fé que a experiência de Deus é possível.¹⁸ Segundo Rocha¹⁹, “a experiência radical da comunhão cristã pretendida por Bonhoeffer lança os cristãos para o centro da vida, onde Deus precisa ser reencontrado”. Nessa perspectiva é que se pode afirmar que a igreja é o corpo de Cristo, pois no meio da comunidade a pessoa já não vive mais sua vida, mas Cristo vive na pessoa. “A vida [...] na comunidade é na verdade a vida de Cristo nela.”²⁰

Essa compreensão da presença de Cristo remete a uma outra questão fundamental na análise teológica de Bonhoeffer: a da revelação. Para ele a revelação não é um simples dado do passado, mas também não é um ato livre, puro em si, sem significado para a pessoa em sua existência atual.²¹

Assim, ele necessita de um método que o auxilie no processo de interpretação. Para tanto, adota categorias da filosofia personalista que permitem à pessoa compreender a revelação como aquela que viabiliza o encontro com a pessoa de Cristo. Esse encontro é realizado no seio da comunidade, na qual a nova existência do indivíduo encontra significado.²²

No período em que esteve encarcerado – devido à sua atuação contra o regime nazista –, Bonhoeffer abordará novamente a questão da revelação. Entretanto, o autor insere essa questão em outra problemática: como tornar a mensagem cristã compreensível para o ser humano moderno inserido em um mundo não religioso?²³

¹⁵ BONHOEFFER, 2002, p. 71.

¹⁶ BONHOEFFER, 2002, p. 77.

¹⁷ BONHOEFFER, 2002, p. 78.

¹⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em Comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 12.

¹⁹ ROCHA, Alessandro Rodrigues. Práxis e Espiritualidade na Vida e Obra de Dietrich Bonhoeffer. *RHEMA: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio*, v. 12, n. 40, 2006. p. 58.

²⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. Trad. Murilo Jardelino. São Paulo: Mundo Cristão, 2016. p. 197.

²¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Act and Being: transcendental philosophy and ontology in systematic theology*. Minneapolis: Fortress, 1996. p. 122.

²² BONHOEFFER, 1996, p. 183.

²³ BONHOEFFER, 2003, p. 369-370.

Para Bonhoeffer, a resolução desse problema não se refere a uma mera transposição ou atualização de categorias filosóficas e teológicas. É preciso uma revisão radical da compreensão do processo de transmissão das verdades cristãs a partir da questão: “O que é o cristianismo ou ainda quem é de fato Cristo para nós hoje?”²⁴

Para responder a tal questão, Bonhoeffer realiza uma genealogia acerca das concepções de Deus e de como essas impactaram a vida, os discursos e as vivências religiosas. Para ele, existem duas grandes compreensões: a de um Deus das certezas metafísicas, que se apresenta “como solução aparente para problemas insolúveis ou como força para cobrir a falha humana”; e um Deus das Sagradas Escrituras que age na história, que está “na vida e no bem das pessoas”²⁵.

Quando o teólogo alemão disserta acerca da primeira aceção (do Deus das certezas metafísicas), ele afirma que essa relega a uma dimensão intimista e individualista, pois esse Deus existe apenas além da experiência do mundo, é *ex machina*²⁶. Para Bonhoeffer, esse deslocamento do divino à realidade transcendental conduziu o ser humano a buscar conservá-lo, em sua vivência espiritual, ao menos na esfera pessoal, do íntimo e do privado.²⁷

A grande consequência desse processo foi a separação entre a vida interior e a exterior do humano. Deus foi relegado ao plano intimista e individual, o seu domínio é simplesmente espiritual, não há nexos consequenciais entre a interioridade (reflexão) e a exterioridade (prática vivencial). Isso acaba por gerar uma cisão interna no humano, cujo resultado é a desvinculação da religiosidade pessoal da prática cotidiana.²⁸

No que tange à segunda aceção (do Deus das Sagradas Escrituras), Bonhoeffer analisa a ação de Deus presente na história humana. Para tanto, realiza uma análise dos textos veterotestamentários e neles percebe a atuação redentora de Deus no âmbito terreno e em circunstâncias concretas da existência humana. Dessa maneira, ele se revela na história e não pode ser vivenciado de forma individual e particular.²⁹

Nessa perspectiva, o autor inicia um processo de estudo da interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos, ou seja, que não se apoia em uma concepção metafísica de Deus. Esse processo, segundo Ebeling³⁰, constitui-se elemento fundamental do sistema teológico de Bonhoeffer, tendo em vista que faz referência à obrigação da transmissão da mensagem cristã. Para Bonhoeffer, as narrativas da Sagrada Escritura remetem o ser humano à impotência e ao sofrimento de Deus em Cristo. Tal herme-

²⁴ BONHOEFFER, 2003, p. 369.

²⁵ BONHOEFFER, 2003, p. 373.

²⁶ A tradução da expressão *ex machina* é “[surgido] da máquina”. Foi utilizada pela primeira vez no teatro da Antiguidade para referir-se a uma figura que entrava em cena com o auxílio de um dispositivo mecânico e resolvia, de forma sobrenatural, os problemas existentes na história encenada. (SANTOS, Felipe Eduardo Martins dos. Dietrich Bonhoeffer: Cristianismo sem Religião nas Cartas e Escritos da Prisão. *Revista Pax Domini*, v. 1, n. 1, 2015. p. 137).

²⁷ BONHOEFFER, 2003, p. 459, 464.

²⁸ BARCALA, Martins. *Cristianismo Arreligioso: uma introdução à cristologia de Dietrich Bonhoeffer*. São Paulo: Arte Editorial, 2010. p. 112.

²⁹ BONHOEFFER, 2003, p. 465s.

³⁰ EBELING, Gerhard. *La Interpretazione Non-Religiosa dei Concetti Biblici*. Apud GIBELLINI, 1971.

nêutica, segundo Forte³¹, possibilita a Bonhoeffer tornar a revelação da mensagem cristã compreensível ao ser humano moderno, que está inserido em um mundo não religioso. Por meio dela também é que o teólogo alemão inicia o processo de fundamentação da vivência espiritual a partir de princípios arreligiosos.

O cristianismo arreligioso – a vivência espiritual no mundo secular

Como se pôde perceber na seção anterior, em suas análises, Bonhoeffer procura estabelecer um paralelo entre a função efetiva da religião e a condição humana. É necessário ressaltar que a concepção sobre a religião, nesse contexto reflexivo da obra do teólogo, refere-se à prática fundamentada em uma perspectiva metafísica. Essa é compreendida por Bonhoeffer como a conceituação dogmatizada e racionalizada da mensagem cristã.³² Essa conceituação garantiu à religião a possibilidade de pensar a vida e a fé em duas esferas separadas entre si, mas em uma relação estática, especialmente acentuando seu caráter de libertação do mundo.³³

Para Bonhoeffer, tal concepção de religião tem sua existência calcada no que ele denomina de “*a priori* religioso³⁴”, ou seja, em uma compreensão de que todos os seres humanos são em sua natureza religiosos. Entretanto, tal expressão do humano é historicamente condicionada e temporária, fruto de uma visão de mundo que entrou em declínio.³⁵

Esse declínio, segundo Bonhoeffer, teve sua intensificação no século XVI com a expansão das ciências racionais e empíricas, que promoveram a desdivinização no mundo, por meio do reconhecimento da autonomia da razão.³⁶ A partir desse contexto, tem-se o desenvolvimento de um processo de secularização.³⁷

Nessa conjuntura, surge o conceito que Bonhoeffer denomina de “mundo tornado adulto” ou ainda “mundo adulto”. Esse é aquele no qual o ser humano é emancipado da experiência do deus *ex machina*, acabando com uma ideia falsa de Deus e libertando o olhar para o Deus das Sagradas Escrituras.³⁸

Reconhecendo a impossibilidade de um retrocesso de toda essa dinâmica de secularização, Bonhoeffer salienta a necessidade de levantar a hipótese da vivência do cristianismo em um mundo no qual a autonomia humana prevalecesse sobre todas as realidades.³⁹ Para o teólogo, “A igreja tem de sair da sua estagnação. Temos de sair para o ar livre

³¹ FORTE, Bruno. *À escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 156.

³² BONHOEFFER, 2003, p. 370s.

³³ BETHGE, Eberhard. *Svolte Nelle Vita e Nell'opera di Dietrich Bonhoeffer*. In: GIBELLINI, 1971, p. 210.

³⁴ O conceito de *a priori* religioso deve ser entendido como “uma predisposição original puramente formal do espírito ou eu criado, que o capacitava e obrigava a tomar consciência imediata do Espírito absoluto”, que pode ser compreendido na personificação de Deus (SANTOS, 2015, p. 123).

³⁵ BONHOEFFER, 2003, p. 370.

³⁶ BONHOEFFER, 2002, p. 59.

³⁷ BONHOEFFER, 2003, p. 436.

³⁸ BONHOEFFER, 2003, p. 459, 485.

³⁹ BONHOEFFER, 2002, p. 59.

da confrontação intelectual com o mundo⁴⁰. Por meio dessa percepção é que Bonhoeffer questiona: “Como poderá Cristo tornar-se também senhor dos a-religiosos?”⁴¹.

Ao refletir sobre essa indagação, o teólogo evoca a noção do Deus das Escrituras, que se revela na história e que encontra sua personificação em Cristo. Esse é entendido como aquele que desconstruiu a estrutura religiosa/doutrinária de seu tempo. Que não se refugiou em uma vivência religiosa do Deus *ex machina*, não se deixou dominar pelos privilégios que lhe eram oferecidos e permaneceu ao lado dos marginalizados e sofredores.⁴²

Cristo não é entendido por Bonhoeffer como objeto da religião, por meio da qual se alcançava a salvação, mas é compreendido como Senhor do mundo.⁴³ Isso porque sua vida e pregação não consistiram em um chamamento para uma nova religião, mas sim para a vida, e uma vida que se expressa na participação do sofrimento de Deus em Cristo.⁴⁴ Entretanto, o que significa participar ou, ainda, compartilhar o sofrimento de Cristo?

Para Bonhoeffer, tal resposta está diretamente relacionada com a ideia de aquendidade, ou seja, da compreensão de uma condição imanente em oposição a uma vida além-morte.⁴⁵ Contudo, tal comportamento não deve ser entendido a partir da banalidade e efemeridade que o “mundo adulto” apresenta, mas sim deve ser inspirado em uma profunda “disciplina e no reconhecimento da morte, bem como da ressurreição”⁴⁶.

Dessa forma, ser cristão não é fruto de um ato religioso, mas sim de assumir sua humanidade de forma integral e imparcial. Todavia, Bonhoeffer se refere a um tipo de humanidade que Cristo cria em nós por meio “participação no sofrimento de Deus na vida mundana”⁴⁷. Esse padecimento se constitui uma experiência do transcendente que se efetiva de forma real e concreta a partir da compreensão do existir-para-outros. Tal foi a experiência de Cristo que na liberdade vivenciou uma profunda comunhão com Deus ao se doar aos que necessitavam. Tal experiência é um ato de fé, pois “O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance”, e viver para ele é participar da natureza de Jesus.⁴⁸

Essa é a essência do cristianismo arreligioso, no qual Deus se revela na história e se plenifica pela encarnação de Cristo, o qual demonstra que a verdadeira vida está na autenticidade de reconhecer a finitude humana e participar do sofrimento de Deus neste mundo. Entendendo que a esperança da ressurreição não está em um além-morte, mas sim na transcendência da própria existência que se realiza no existir-para-outros. Assim, o cristianismo arreligioso é, portanto, “um Cristianismo não da fuga, mas da

⁴⁰ BONHOEFFER, 2003, p. 507.

⁴¹ BONHOEFFER, 2003, p. 436s.

⁴² BETHGE, 1971, p. 216.

⁴³ BONHOEFFER, 2003, p. 370.

⁴⁴ BONHOEFFER, 2003, p. 489.

⁴⁵ DUMAS, 1971, p. 189.

⁴⁶ BONHOEFFER, 1971, p. 177.

⁴⁷ BONHOEFFER, 2003, p. 489.

⁴⁸ BONHOEFFER, 2003, p. 510.

fidelidade ao mundo, um cristianismo a ser vivido na responsabilidade, na participação e na solidariedade⁴⁹.

Assim, tendo em vista essa compreensão, buscar-se-á analisar o desenvolvimento das reflexões sobre cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer.

O cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer

No desenvolvimento da teologia de Bonhoeffer, a questão do cuidado espiritual é abordada de forma direta ou indireta em diferentes períodos de reflexão. Isso permite afirmar que há diferenças quanto à abordagem da temática. Contudo, isso não significa que exista um processo de desenvolvimento conceitual ou ainda uma contraposição interna quanto à definição. Mas sim que, levando em consideração diferentes pressupostos de análise, Bonhoeffer abordou o cuidado espiritual tendo como objetivo o encontro do humano com o transcendente.

Nesse sentido buscar-se-á compreender, num primeiro momento, como Bonhoeffer pensa o cuidado espiritual no período em que se dedicava à atividade pastoral junto à Igreja Confessante. Posteriormente, apresentar-se-á uma releitura desse a partir do cristianismo arreligioso.

O cuidado espiritual como parte da atividade pastoral

Nos anos de atuação pastoral junto à Igreja Confessante, principalmente nos que ficou à frente do Seminário em Finkenwalde (1935-1937), o autor dedicou-se a escrever obras e ensaios, cujo núcleo central era sua preocupação com a vivência autêntica da fé e com o ministério pastoral.

Dentre esses escritos, encontra-se um intitulado *Seelsorge [Spiritual Care]: Cuidado Espiritual*. O objetivo dessa obra era formar pastores, teólogos, pregadores e demais fiéis, demonstrando como o suporte e a prestação de cuidados deveriam ser providos uns aos outros em suas necessidades, de modo que a teologia tivesse profundo impacto no trabalho pastoral.⁵⁰

Bonhoeffer parte de uma concepção de que a igreja é uma comunidade de comunhão no Espírito e no amor, e que Cristo é a expressão dessa comunhão.⁵¹ Da mesma forma afirma que o pastor cristão é o representante da autoridade de Cristo na comunidade de fé. Portanto ele não é apenas modelo, mas também é o responsável pela orientação espiritual, neste caso o cuidado espiritual da comunidade.⁵²

Segundo Rochelle⁵³, o cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer desenvolvida nesse período está enraizado em dois princípios teológicos: a Palavra de Deus,

⁴⁹ GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia do Século XX*. Trad. Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010. p. 83.

⁵⁰ ROCHELLE, Jay. Introduction. In: BONHOEFFER, 1989, p. 7.

⁵¹ ROCHELLE, 1989, p. 10.

⁵² BONHOEFFER, 1989, p. 32.

⁵³ ROCHELLE, 1989, p. 13.

com sua dupla função de lei e evangelho; e a proclamação da Palavra, que sempre é endereçada a alguém. Assim, o cuidado espiritual é compreendido como uma personalização de um processo que tem como objetivo proporcionar a busca de Deus. Essa acontece por intermédio da graça, por meio da conversão dos costumes e do desenvolvimento de uma vida virtuosa, que esteja em conformidade com a Palavra anunciada.⁵⁴

Para Bonhoeffer⁵⁵, a presença junto à pessoa que passa por um período de sofrimento, reflexão ou decisão, enfim um período de crise, é uma missão especial. Dessa missão fazem parte a escuta ativa e o processo de proclamação da Palavra. A escuta é considerada como um dos pré-requisitos fundamentais para o estabelecimento de uma relação de confiança. A proclamação, por sua vez, deve fundamentar-se na esperança do Evangelho, que leva a pessoa a confiar em Deus, pois somente ele é a ajuda e o consolo.

Sob esse aspecto, Dietrich apresenta uma compreensão um tanto inovadora para a dimensão do cuidado: o agente cuidador é apenas um sinal. Quem age no processo de cuidado é o próprio Deus. Na confiança de que somente ele cuida da alma é que o agente cuidador realiza seu trabalho. Assim, o caráter do mistério é considerado fundamental: “no meio de toda a ansiedade e tristeza só o transcendente pode ser uma ajuda e um conforto”⁵⁶.

Nesse sentido, Bonhoeffer salienta a importância da mediação. Para ele, Cristo é o grande mediador que está entre aquele que oferece o cuidado espiritual e o que recebe. Ou seja, o verdadeiro cuidado acontece quando aquele que o realiza entende-se como mediador deste, enquanto que a pessoa que recebe tal cuidado percebe naquele a pessoa do próprio Cristo. O verdadeiro encontro é aquele que é proporcionado pelo Espírito de Cristo.⁵⁷

Todavia, o teólogo alemão ressalta a importância de uma relação de absoluta confiança, livre de pré-julgamentos, plena de misericórdia, a partir da fé, e que se pressupõe na proclamação da Palavra. O “cuidado espiritual não existe para declarar solidariedade, mas para ouvir e para proclamar o evangelho”⁵⁸.

Dessa maneira, ao se analisar os pressupostos utilizados por Bonhoeffer para fundamentar sua concepção de cuidado espiritual, percebe-se que os mesmos estão relacionados ao que ele próprio denominou posteriormente de *a priori* religioso. Pois tanto a forma da interpretação da Palavra como sua proclamação estão relacionadas à promoção de uma experiência religiosa de Deus, por meio da conversão dos costumes e o desenvolvimento de uma vida virtuosa.⁵⁹

Entretanto, a reflexão de Bonhoeffer sobre o cuidado espiritual não se esgota em si mesma. A partir do contexto do “mundo tornado adulto”, para o qual ele propõe

⁵⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 33.

⁵⁵ BONHOEFFER, 1989, p. 31.

⁵⁶ BONHOEFFER, 1989, p. 30.

⁵⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 30.

⁵⁸ BONHOEFFER, 1989, p. 37.

⁵⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 33.

a vivência do cristianismo arreligioso, essa temática ressurge sob outro enfoque e a partir de outros pressupostos nos escritos reunidos na obra *Resistência e Submissão*.

O cuidado espiritual em um “mundo tornado adulto”

Como se pôde perceber, ao distinguir o cristianismo da religião, Bonhoeffer realiza uma interpretação ampla não somente da função do cristianismo, mas também do ser cristão em um “mundo tornado adulto”. Tendo em Cristo o eixo central de sua análise, apresenta-o não apenas como figura, mas como a pessoa na qual sua teologia encontra sua integração. Pois em Jesus Deus assumiu corporalmente a humanidade e assim pode compartilhar de seu sofrimento.⁶⁰

Essa questão é fundamental para entender o que o autor concebe como vivência do cristianismo arreligioso. A mensagem do Cristo deve atingir o ser humano no centro de sua vida a ponto de esse participar do sofrimento de Deus em Cristo, junto aos outros. Essa atitude não seria pautada em uma expressão religiosa fundamentada em aspectos doutrinários, mas sim em um ato de fé, que para Bonhoeffer, além da mística, se expressava por meio da vida de comunhão, pois é no/a outro/a que se enxerga o próprio Cristo.⁶¹

A partir da compreensão da vivência do cristianismo em seu sentido arreligioso, muitas são as possibilidades de existir-para-outros. Em especial, uma das preocupações que estavam presentes nas reflexões de Bonhoeffer era a da condição de fragmentação existencial em que o “mundo tornado adulto” estava inserido. Em uma de suas anotações do ano de 1944, ele narra, com riqueza de detalhes, o significado dessa fragmentação:

Observo aqui repetidamente que há muito poucas pessoas que conseguem abrigar diversas coisas ao mesmo tempo dentro de si; quando vêm os bombardeiros, elas são só medo; quando há algo bom para comer, são só avidez; quando algum desejo é frustrado, são só desespero; quando alguma coisa dá certo, não veem mais outra coisa⁶².

Tal condição humana está diretamente relacionada a um modelo antropológico, fruto do vazio que é a falência do *a priori* religioso. Quando esse extirpou o nexo entre a interioridade e a exterioridade da existência, gerou a possibilidade de uma condição de vazio existencial que promove uma desesperança profunda.⁶³ Antes, toda a existência se fundamentava no além-morte, onde se encontrava o alento para as preocupações, necessidades e angústias. Agora, tudo é transitório, e o efêmero é que pressupõe a existência.⁶⁴

⁶⁰ BONHOEFFER, 2002, p. 45.

⁶¹ BONHOEFFER, 2003, p. 491.

⁶² BONHOEFFER, 2003, p. 413.

⁶³ BONHOEFFER, 2003, p. 491.

⁶⁴ BONHOEFFER, 2003, p. 456.

Nesse ponto reside um grande problema, tendo em vista que para Bonhoeffer a desesperança produz no ser humano um estado de desordenamento, descontrole e rebeldia tal que esse acaba se tornando selvagem e mau, uma vez que ele perde a capacidade de diferenciar frente às circunstâncias em que a vida apresenta o bem e o mal.⁶⁵

Para ele, a compreensão antropológica que precisa ser resgatada frente à falência do *a priori* religioso é a que está presente nas Sagradas Escrituras. Essa não faz distinção entre interior e exterior e pode ser compreendida a partir dos termos *nefesh* e *anthropos teleios*.

O primeiro, *nefesh*, indica “a compreensão globalizante e sintética do ser humano”⁶⁶. Nessa interpretação, a pessoa em si não pode ser entendida a partir de um princípio dual (alma e corpo) ou ainda como um ser fragmentado, mas como aquele que se encontra integralmente na presença de Deus (Lv 2.1).

O termo *anthropos teleios* vem do grego e indica o ser humano que se desenvolveu de forma plena, ou que atingiu certo grau de maturidade, ou ainda que alcançou a sua integralidade.⁶⁷ Tal compreensão será encontrada em várias passagens do Novo Testamento (Mt 19.21; Rm 12.2; Ef 4.13), que demonstram que o ser humano integral não está relacionado necessariamente à virtude moral e espiritual, mas principalmente ao progresso na fé. Que está diretamente relacionado ao cumprimento da finalidade da existência humana que é regatar sua imagem e semelhança com Deus, cujo principal modelo é Cristo.⁶⁸

A partir desse modelo antropológico de Bonhoeffer e da ação dos cristãos para promovê-lo é que se pode verificar a presença da noção de cuidado espiritual no contexto teológico do cristianismo arreligioso. A atuação do cristão deverá ser de um existir-para-outros, que estão submergidos em uma condição fragmentária.⁶⁹ Esses outros são concebidos por Bonhoeffer como o próximo (Lc 10.25-37), no qual encontramos o vínculo com a transcendência.⁷⁰ Depreende-se assim que o cuidado espiritual, na teologia de Bonhoeffer, deve ser compreendido a partir da perspectiva cristã, como uma abordagem na qual se busca auxiliar na dinâmica de empoderamento existencial frente ao sofrimento, por meio dos aspectos que se referem a valores, crenças e sentidos que estão vinculados com o transcendente.

Mas como correlacionar o empoderamento existencial frente ao sofrimento e o existir-para-os-outros no pensamento de Bonhoeffer? Para o autor, as questões do sentido e da esperança no “mundo tornado adulto” são centrais para que o humano consiga perceber, experimentar e compreender sua condição existencial. Em vários de

⁶⁵ BONHOEFFER, 2003, p. 498.

⁶⁶ RUTHES, Vanessa Roberta Massambani. *Introdução à Antropologia Teológica*. Curitiba: InterSaberes, 2018. p. 68.

⁶⁷ DETZLER, Wayne. *New Testament Words in Today's Language*. London: Scripture, 1986. p. 137.

⁶⁸ BARCLAY, William. *Palavras Chaves do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. v. 1, p. 45.

⁶⁹ BONHOEFFER, 2003, p. 496.

⁷⁰ BONHOEFFER, 2003, p. 511.

seus escritos encontram-se reflexões acerca do sentido e da necessidade de significação para que a vida seja suportável.⁷¹

Em outras passagens ele aborda a dimensão e o lugar da esperança na vida humana. Reconhece que essa é fundamental para que se mantenha a força vital, entretanto precisa estar alicerçada em Cristo. Como o próprio Bonhoeffer afirma: “Cristo, nossa esperança: esta formulação de Paulo é a força da nossa vida”⁷².

Dessa maneira, a partir da vivência do cristianismo arreligioso – cuja essência está em existir-para-outros, participando do sofrimento de Deus no mundo –, o cuidado espiritual pode ser compreendido como uma abordagem que tem como objetivo auxiliar as pessoas em seu processo de busca de integralidade existencial. Fazendo uma experiência da mais profunda humanidade, a partir de Cristo – entendido como modelo e esperança dos seres humanos –, as pessoas vão reestruturando e unindo sua existência interior e exterior.

Bonhoeffer afirma que a proposta de integralidade apresentada pelo cristianismo arreligioso está diretamente relacionada à necessidade de expandir a existência, a fim de alojar em si as diversas dimensões da vida. Dessa maneira, o cristão, chamado a existir-para-outros, chora com os que choram, se alegra com os que se alegram, se angustia pela sua vida, mas recorda que há coisas mais importantes que as próprias circunstâncias.⁷³

Compreendendo o cuidado espiritual a partir dos pressupostos do cristianismo arreligioso, poder-se-ia questionar: de que forma seria realizado esse cuidado no contexto do “mundo tornado adulto”? Bonhoeffer não aborda de forma direta essa questão em seus escritos. Assim, a fim de responder tal questão, tem-se que recordar que as diferentes acepções de cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer não indicam contraposição ou desenvolvimento teórico. Compreende-se que elas podem ser interpretadas como integradoras, ou seja, tendo em vista que não são excludentes, podem formar uma nova compressão.

Nesse sentido, um primeiro elemento a ser ressaltado é a função do cuidado espiritual na perspectiva cristã. Esse continua relacionado ao encontro da pessoa com o transcendente. Entretanto, não mais pela via religiosa, e sim espiritual, relacionada à construção de sentidos e significados.⁷⁴

Assim, o encontro com o transcendente não visa mais à conformidade da vida à luz da Palavra, mas sim a busca da integralidade do ser humano à luz da experiência com o Cristo encarnado.⁷⁵ Cristo, ao despojar-se de sua divindade, assume em si a vida e a realidade humana, com todas as suas implicações, demonstrando o que é ser um verdadeiro *anthropos teleios*⁷⁶.

⁷¹ BONHOEFFER, 2003, p. 399.

⁷² BONHOEFFER, 2003, p. 498.

⁷³ BONHOEFFER, 2003, p. 491.

⁷⁴ BONHOEFFER, 2003, p. 399.

⁷⁵ BONHOEFFER, 2003, p. 498.

⁷⁶ BONHOEFFER, 2016, p. 252.

Em segundo, os pilares teológicos que fundamentam o cuidado espiritual não estão mais relacionados à Palavra e à sua proclamação⁷⁷, mas sim à experiência da ressurreição, por meio da qual a pessoa é chamada a compreender sua realidade existencial a partir da participação do sofrimento de Cristo no mundo. Essa experiência é que faz com que compreenda a importância de existir-para-outros.⁷⁸

Sob essa ótica, Cristo continua sendo entendido como o grande mediador do processo de cuidado espiritual.⁷⁹ Ele esgotou todas as possibilidades de sua vida terrena e, a partir da experiência da ressurreição, atinge a pessoa no centro de sua existência, reconduzindo-a, de maneira renovada, para o enfrentamento das circunstâncias que essa existência apresenta.⁸⁰

O cuidado espiritual no contexto da saúde

Como se pode perceber, o cuidado espiritual na teologia de Bonhoeffer possui como fundamento antropológico a integralidade da existência. Sob a perspectiva do cristianismo arreligioso, esse cuidado deve ser desenvolvido a partir de uma via espiritual, relacionada à construção de sentidos e significados.⁸¹

Uma das realidades com as quais Bonhoeffer dialoga ao versar sobre tal temática é a enfermidade. Para o autor, essa é uma circunstância na qual a pessoa faz uma experiência profunda da finitude da existência. É o momento em que é possível encontrar-se com sua própria humanidade, tendo em vista que “a verdade sobre a vida aparece no leito”⁸².

Nessa perspectiva, a enfermidade é concebida como a ocasião na qual a pessoa tem a possibilidade de, perante o sofrimento, desenvolver processos de construção de sentidos e significados para sua existência. Para Bonhoeffer, “toda enfermidade está dentro de nossa saúde”⁸³, ou seja, ela tem a possibilidade de gerar novas possibilidades de vida.

Tal compreensão de Bonhoeffer acerca da relação entre cuidado espiritual e enfermidade permite delinear alguns aspectos que devem permear a abordagem daqueles que oferecem cuidado espiritual às pessoas enfermas. Dentre esses aspectos, destaca-se a escuta ativa, o desenvolvimento de uma relação de absoluta confiança, livre de pré-julgamentos, plena de misericórdia e fundamentada na perspectiva da espiritual.⁸⁴

Sob essa ótica, o cuidador espiritual propicia à pessoa que passa por um momento de enfermidade o suporte necessário para o enfrentamento do sofrimento, bem

⁷⁷ BONHOEFFER, 1989, p. 32.

⁷⁸ BONHOEFFER, 2003, p. 456, 512.

⁷⁹ BONHOEFFER, 1989, p. 30.

⁸⁰ BONHOEFFER, 2003, p. 455s.

⁸¹ BONHOEFFER, 2003, p. 399.

⁸² BONHOEFFER, 1989, p. 59.

⁸³ BONHOEFFER, 1989, p. 56.

⁸⁴ BONHOEFFER, 1989, p. 31, 33.

como a renovação dos sentidos e das esperanças, tendo em vista a necessidade da busca de integralidade da pessoa humana.

Considerações finais

O pensamento de Dietrich Bonhoeffer reúne em si a perspectiva da reflexão e a perspectiva da fé e da vida. Ele se fundamenta em uma cristologia profunda, em que Cristo encarnado reúne em si as realidades existenciais de cada pessoa. A partir disso, percebe-se uma profunda preocupação em demonstrar a presença de “Deus na realidade e a presença da realidade em Deus”⁸⁵.

Dessa maneira, ancorado em uma reflexão sobre o processo de revelação, Bonhoeffer afirma que a interpretação da existência de um Deus metafísico e consequentemente de um *a priori* religioso causou no humano um processo de cisão, de fragmentação entre a dimensão interior e exterior.

Por meio dessa compreensão, Bonhoeffer propõe uma interpretação do processo de revelação que parte das Sagradas Escrituras. Assim, apresentando um Deus presente na história da humanidade, que se encarna e revela em plenitude na pessoa de Cristo, o teólogo pressupõe sua teoria do cristianismo arreligioso.

Segundo o cristianismo arreligioso, a relação com o transcendente acontece a partir da experiência concreta da vida no mundo. Em outras palavras, a pessoa encontra-se com Deus por meio da participação de seu padecimento na terra. Nessa perspectiva existencial, a espiritualidade e a existência passam por um processo de integração profunda.

Nesse itinerário teológico a questão do cuidado espiritual, em uma perspectiva cristã, possui uma importância ímpar, tendo em vista sua presença constante nas reflexões de Bonhoeffer. Tendo como fundamento o diagnóstico da condição fragmentária do ser humano, o teólogo apresenta a necessidade de se conceber o humano como um *antropos teleios*, um ser integral, que incorpora em si as várias dimensões da vida.

Bonhoeffer apresenta também a importância do sentido e da esperança para a existência humana como parte da experiência espiritual. Estes, o sentido e a esperança, no contexto da enfermidade, se tornam fundamentais, pois são capazes de gerar a ressignificação da vida.

Assim, concebendo o cuidado espiritual na estrutura teológica de Dietrich Bonhoeffer, pode-se afirmar que está inserido em uma perspectiva cristã, que busca a integralidade da pessoa humana por meio de um existir-para-outros. Esse se expressa por meio de uma escuta ativa, do desenvolvimento de uma relação de absoluta confiança, livre de pré-julgamentos e plena de misericórdia.

⁸⁵ DUMAS, 1971, p. 219.

Referências

- ALVES, Joseane de Souza; SELLI, Lucilda. Cuidado Espiritual ao Paciente Terminal: uma abordagem a partir da bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 3, n. 1, p. 65-85, jan./abr. 2007.
- BARCALA, Martins. *Cristianismo Arreligioso: uma introdução à cristologia de Dietrich Bonhoeffer*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- BARCLAY, William. *Palavras Chaves do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. v. 1.
- BETHGE, Eberhard. Svolte Nelle Vita e Nell'opera di Dietrich Bonhoeffer. In: GIBELLINI, Rosino. *Dossier-Bonhoeffer*. Brescia: Queriniana, 1971.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Act and Being: transcendental philosophy and ontology in systematic theology*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- _____. *Discipulado*. Trad. Murilo Jardelino. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- _____. *Ética*. Trad. Helberto Michel. 6. ed. Sinodal: São Leopoldo, 2002.
- _____. *Resistência e Submissão: Cartas e anotações escritas na prisão*. Trad. Nélvio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.
- _____. *Spiritual Care*. Trad. Jay Rochelle. 4. ed. Minneapolis: Fortress, 1989.
- _____. *Vida em Comunhão*. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- DETZLER, Wayne. *New Testament Words in Today's Language*. London: Scripture, 1986.
- DUMAS, André. *Una Teologia de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*. Biblau: Desclée de Brouwer, 1971.
- EBELING, Gerhard. La Interpretazione Non-Religiosa dei Concetti Biblici. In: GIBELLINI, Rosino. *Dossier-Bonhoeffer*. Brescia: Queriniana, 1971.
- FORTE, Bruno. *À escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GIBELLINI, Rosino. *Breve história da teologia do Século XX*. Trad. Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010.
- _____. Studi su Bonhoeffer. In: GIBELLINI, Rosino. *Dossier-Bonhoeffer*. Brescia: Queriniana, 1971.
- HEFTI, René; ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. O Modelo Interdisciplinar de Cuidado Espiritual: uma abordagem holística de cuidado ao paciente. *Revista Horizonte*, v. 14, n. 41, p. 13-47, 2016.
- KOENIG, Harold George. *Espiritualidade no Cuidado com o Paciente: por quê, como, quando e o quê*. Trad. Giovana Campos. São Paulo: Jornalística, 2005.
- KOENIG, Harold George. *Spirituality & Health Research: methods, measurement, statistics and resources*. West Conshohocken: Templeton, 2011.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues. Práxis e Espiritualidade na Vida e Obra de Dietrich Bonhoeffer. *RHEMA: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio*, v. 12, n. 40, 2006.
- ROCHELLE, Jay. Introduction. In: BONHOEFFER, Dietrich. *Spiritual Care*. Trad. Jay Rochelle. 4. ed. Minneapolis: Fortress, 1989.
- RUTHES, Vanessa Roberta Massambani. *Introdução à Antropologia Teológica*. Curitiba: InterSaber, 2018.
- SANTOS, Felipe Eduardo Martins dos. Dietrich Bonhoeffer: Cristianismo sem Religião nas Cartas e Escritos da Prisão. *Revista Pax Domini*, v. 1, n. 1, 2015.
- SCLIAR, Moacyr. História do Conceito de Saúde. Rio de Janeiro: *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, v. 17, n. 1, p. 29-41, 2007.

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 8.000 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. 1.112-1.124. 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 (Nº 9609, 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 8.000 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: Papyrus, 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. 1.112-1.124. 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 (Nº 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.