

v. 53 - n. 2 - jul./dez. 2013

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

**Dossiê: Igreja e religião:
desafios modernos e pós-modernos**

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

Reitor: Oneide Bobsin

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

Editor-chefe: Wilhelm Wachholz

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 (UNISINOS, São Leopoldo/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Estados Unidos da América do Norte), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology, Chicago, Estados Unidos da América do Norte), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Alessandro Bartz (FACOS, Osório/RS, Brasil); Carlos Arthur Dreher (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Cláudia Sales de Alcântara (Faculdade Católica Rainha do Sertão, Quixadá/CE, Brasil); Euler Renato Westphal (UNIVILLE, Joinville/SC, Brasil); Eunice Gomes (UFPB, João Pessoa/PB, Brasil); Flávio Schmitt (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Gisela Isolde Waechter Streck (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil); João Luiz Correia Júnior (UNICAP, Recife/PE, Brasil); José Guibson Dantas (UFAL, Maceió/AL, Brasil); Mário Antonio Sanches (PUC-PR, Curitiba/PR, Brasil); Oneide Bobsin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Paulo Fernando Dalla-Déa (Faculdade Jauense, Jaú/SP, Brasil); Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Rodrigo Portella (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil); Rudolf von Sinner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Sidnei Noé (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil); Valburga Schmidt Streck (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Vítor Westhelle (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil).

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

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

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

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

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

Pedidos para: Faculdades EST – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br
Assinatura para 2013: Brasil: R\$ 40,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. I, 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

Bibliotecária Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

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. 53 | n. 2 | p. 233-424 | jul./dez. 2013

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade 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 doutores nacionais, vinculados a grupos de pesquisa, e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando 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 Faculdade 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 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados 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 (*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 dos pareceristas como dos autores permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

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

ÍNDICE

Editorial239

Dossiê: Igreja e religião: desafios modernos e pós-modernos

Sociedade do *glamour*, ética do consumismo e a ontologia da verdade:
uma análise crítica da sociedade hedocapitalista
*Society of the glamour, ethics of consumerism and the ontology of the truth:
A critical analysis of the hedocapitalistic society*
Anderson Clayton Pires244

Aspectos sobre a plausibilidade social da cura divina no subcampo religioso
neopentecostal: uma abordagem propedêutica
*Aspects about the social plausibility of divine healing in the religious
neo-pentecostal subfield: An introductory essay*
Robson Medeiros Alves/Marcelo Lopes255

Assembleia de Deus: Questões identitárias na criação do Centro de Estudos
do Movimento Pentecostal – CEMP
*Assembly of God: Identity issues in creating the Center for the Study
of the Pentecostal Movement – CEMP*
Valdinei Ramos Gandra/Euler Renato Westphal268

Quem decide sobre o fim da vida?
Who decides on the end of life?
Rudolf von Sinner282

O saber agroecológico motivado pela espiritualidade: luteranos em território
quilombola
*The agroecological knowledge motivated by spirituality:
lutherans in quilombola territory*
Tarcísio Vanderlinde297

Teologia e Interdisciplinaridade

Cântico dos Cânticos (7.10[11]) *contra* Gênesis (3.16):
um caso de intertextualidade programática subversiva
*Song of Songs (7:10[11]) against Genesis (3:16):
a case of subversive programmatic intertextuality*
Osvaldo Luiz Ribeiro312

Os agentes da violência e suas formas de opressão em Miqueias
The agents of violence and their forms of oppression in Micah
Luiz Alexandre Solano Rossi/Ivanilza Belmiro Erdos325

Leitura teológica sapiencial da Bíblia: um olhar a partir da obra “Sentenças e provérbios”, em homenagem a Milton Schwantes <i>Theological sapiential Bible reading: a view from the book “Sentenças e provérbios”, in homage to Milton Schwantes</i> Adilson Schultz.....	338
---	-----

O estigma relacionado ao HIV e à AIDS que desafia comunidades de fé: uma resposta teológica feminista <i>HIV and AIDS-related stigma challenging Faith communities: a feminist theological response</i> Denise Ackermann.....	350
--	-----

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Religião e psicologia <i>Religion and psychology</i> Michael Utsch.....	364
---	-----

A contribuição da logoterapia e da resiliência para o cuidado pastoral dos que sofrem: um diálogo inicial <i>The contribution of Logotherapy and Resilience in the pastoral care of suffering people: An initial dialogue</i> Lothar Carlos Hoch.....	382
--	-----

Da violência ao cuidado amoroso de Jesus com as crianças: um percurso interdisciplinar <i>From violence to Jesus' loving care of children: An interdisciplinary path</i> Cristina Brandt Nunes/Karin Hellen Kepler Wondracek.....	393
--	-----

Diretrizes para publicação de artigos.....	411
---	------------

Guidelines for publishing articles.....	418
--	------------



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

EDITORIAL

Estudos Teológicos é periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST (PPG-EST). O periódico publica pesquisas de docentes desse e de outros programas de pós-graduação no Brasil e instituições do exterior. O corrente ano representa um marco para este periódico. Em 2013, em que celebra seu 53º aniversário, Estudos Teológicos também cocelebra o 30º ano do ingresso da primeira turma de mestrandos no PPG-EST.

A atual Faculdades EST tem sua origem na Escola de Teologia, fundada em 1946. Em 1958, um ano após a colocação da pedra fundamental de seu novo prédio, passaria a ser denominada de Faculdade de Teologia. Finalmente, em 1985, passou a ser denominada de Escola Superior de Teologia e, em 2013, oficialmente, de Faculdades EST. Já na década de 1970, iniciaram reuniões para a criação de um instituto de pós-graduação na então Faculdade de Teologia. O impulso inicial se deu a partir da necessidade de formar doutores e doutoras para a própria Faculdade de Teologia, vinculada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Visando a esse objetivo, a criação do Instituto de Pós-Graduação (IPG) em Teologia se concretizou em 1981. Dois anos depois, ingressou no Programa a primeira turma de mestrandos, que defenderiam suas dissertações no início de 1985. Esse ano coincide com um novo marco para o Programa. Percebendo sua vocação ecumênica, ocorre a renomeação do Programa como Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG). Assim, a partir daquele ano, seriam acolhidos projetos de pesquisadores e pesquisadoras oriundos das mais diferentes confessionalidades religiosas e áreas de saber. Em dezembro de 1992, o Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado seria credenciado pela CAPES. Dois anos antes, em 1990, seria criado o curso de Doutorado, credenciado pela CAPES em 1997. Com a mudança de legislação de Pós-Graduação, preservando e afirmando sua vocação ecumênica, em 2007, o Programa passa a ser denominado de Programa de Pós-Graduação em Teologia da EST (PPG-EST).

Neste número de **Estudos Teológicos**, trazemos aos nossos leitores e às nossas leitoras o segundo número do periódico, apresentando artigos sob três seções: 1) Dossiê; 2) Teologias e Interdisciplinaridade; 3) Ciências da Religião e Interdisciplinaridade.

Na primeira seção, apresentamos artigos sob o **dossiê** intitulado “**Igreja e religião: desafios modernos e pós-modernos**”. Sob esse tema, os autores dos artigos do dossiê apresentam diferentes olhares para igreja e religião, isto é, a partir da cultura

consumista, do “reavivamento” e da pluralização religiosos atuais, que trazem a pergunta pela identidade doutrinária e confessional das igrejas mais antigas/históricas, as descobertas da ciência médica e o dilema da morte e a ética na produção de alimentos. Todos esses desafios, postos pela Modernidade e Pós-Modernidade, encontram na igreja e religião acolhida, reflexões e conflitos e necessitam de respostas.

Nessa perspectiva, **Anderson Clayton Pires** apresenta a *Sociedade do glamour, ética do consumismo e a ontologia da verdade: uma análise crítica da sociedade hedocapitalista*. Para o autor, no mundo pós-metafísico se encontra a crença coletiva segundo a qual o prazer não pode ser reprimido. Defende-se uma ética da emancipação do ego, segundo a qual “produção, consumo e prazer” servem para definir o “ideal de vida feliz” sob base do “princípio do prazer”.

Robson Medeiros Alves e **Marcelo Lopes** analisam *Aspectos sobre a plausibilidade social da cura divina no subcampo religioso neopentecostal: uma abordagem propedêutica*. A partir da constatação de que “a religião não morreu”, como sugerira o positivismo e cientificismo, os autores mencionam que a modernidade nunca chegou ao Brasil, portanto o país permaneceu religioso. Daí, eles analisam o caso particular da proposta da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Em *Assembleia de Deus: Questões identitárias na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP*, **Valdinei Ramos Gandra** e **Euler Renato Westphal** tomam como objetivo uma análise da preocupação da Igreja Assembleia de Deus em “preservar seu patrimônio histórico-cultural” ante as duas ondas de pentecostalismo (deuteropentecostalismo e neopentecostalismo) que lhe sucederam e que trouxeram a necessidade de a Assembleia de Deus estabelecer fronteiras identitárias confessionais ou doutrinárias.

Rudolf von Sinner interroga sobre *Quem decide sobre o fim da vida?* O autor principia seu artigo apresentando concepções sobre o morrer. Sendo a vida dom de Deus, o autor chama atenção para a pergunta ética sobre a decisão de morrer da própria pessoa, mas também sobre a prorrogação da vida de moribundos pela medicina. A partir dessas considerações, o autor analisa o tema sobre desejo e direito de morrer, apontando para a “tarefa pastoral primária da igreja” em assistir a pessoa em sua morte.

Tarcísio Vanderlinde analisa *O saber agroecológico motivado pela espiritualidade: luteranos em território quilombola*. O autor analisa a história do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (Capa), cuja proposta é “[...] disseminar sistemas agroecológicos entre populações de pequenos agricultores a fim de criar possibilidades alternativas de sobrevivência sustentável no meio rural”. Após analisar a história e a teologia que fundamenta o trabalho do Capa, o autor aponta para a missão do Centro junto aos pequenos produtores rurais.

Na seção **Teologia e Interdisciplinaridade**, apresentamos quatro artigos. **Oswaldo Luiz Ribeiro**, *Cântico dos Cânticos (7.10[11]) contra Gênesis (3.16): um caso de intertextualidade programática subversiva*, analisa o referido texto bíblico para evidenciar a recusa em “[...] assumir o desejo feminino como intrinsecamente mau e marcador subjetivo do castigo divino do pecado de Eva, de resto, da marca de legitimação do domínio masculino sobre a mulher” como se pode concluir de Gn 3.16. Da

análise comparativa entre ambos os textos, o autor denuncia “[...] a marca de legitimação do domínio masculino sobre a mulher” feita a partir de Gn 3.16.

Luiz Alexandre Solano Rossi e Ivanilza Belmiro Erdos apresentam estudo sobre *Os agentes da violência e suas formas de opressão em Miqueias*. Após apresentarem a realidade de opressão imposta pelas autoridades, os autores trazem à luz as denúncias do profeta Miqueias contra os proprietários de terras, sacerdotes, falsos profetas, magistrados e as formas de opressão orquestradas por esses.

A seguir, apresentamos o estudo de **Adilson Schultz**, intitulado *Leitura teológica sapiencial da Bíblia: um olhar a partir da obra “Sentenças e Provérbios”, em homenagem a Milton Schwantes*. Nesse estudo, o autor analisa a teologia de Milton Schwantes, como ela é apresentada em sua obra *Sentenças e Provérbios*. Segundo o autor, na supracitada obra, Schwantes procura “[...] mostrar que a Bíblia opera na lógica de considerar a *sabedoria de viver* tão importante quanto a *mudança no viver*”.

Denise Ackermann estuda *O estigma relacionado ao HIV e à AIDS que desafia comunidades de fé: uma resposta teológica feminista*. Após apresentar três exemplos de pessoas com HIV/AIDS na África do Sul, ela defende que “opor-se ao estigma é central no combate à pandemia global da AIDS”. A partir dessa tese e impulsionada pela teologia feminista, a autora analisa teologicamente o estigma para concluir que se faz imperativo o “[...] testemunho inclusivo e solidário de comunidades de fé nos tempos de hoje [...]”.

Na seção **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**, apresentamos quatro artigos. O primeiro, de **Michael Utsch**, *Religião e psicologia*, analisa a difícil relação entre ambas as ciências. Para o autor, inicialmente se concedeu à psicologia uma posição privilegiada sobre a conceituação de religião, de forma que religião foi fortemente cunhada por conteúdo psicológico. Para o autor, isso é decorrência da jovem ciência psicologia que precisava independentizar-se de suas origens teológicas e filosóficas. De outro lado, a própria teologia também nutriu desconfianças em relação à psicologia. Ante essa realidade, o autor propõe diálogo e colaboração mútua entre ambas as ciências.

Lothar Carlos Hoch analisa *A contribuição da logoterapia e da resiliência para o cuidado pastoral dos que sofrem: um diálogo inicial*. O autor propõe examinar e apresentar, em perspectiva protestante, as contribuições da logoterapia e resiliência para a terapia com pessoas em sofrimento.

Da violência ao cuidado amoroso de Jesus com as crianças: um percurso interdisciplinar é o tema apresentado por **Cristina Brandt Nunes e Karin Hellen Kepler Wondracek**. Considerando passagens bíblicas do Antigo e Novo Testamentos e realizando um estudo na interface entre teologia e ciências humanas, as autoras propõem uma análise dos ensinamentos pacíficos, portanto, sem uso da violência, em Jesus.

Aos nossos leitores e às nossas leitoras, desejamos excelentes leituras e reflexões. Aos autores e às autoras, manifestamos nosso agradecimento pelas instigações feitas através de seus artigos.

Wilhelm Wachholz
Editor

Dossiê: Igreja e religião:
desafios modernos
e pós-modernos



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

SOCIEDADE DO *GLAMOUR*, ÉTICA DO CONSUMISMO E A ONTOLOGIA DA VERDADE: UMA ANÁLISE CRÍTICA DA SOCIEDADE HEDOCAPITALISTA¹

*Society of the glamour, ethics of consumerism and the ontology of the truth:
A critical analysis of the hedocapitalistic society*

Anderson Clayton Pires²

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre a sociedade hedocapitalista. Hedocapitalista, porque é analisado nele uma nova racionalidade que combina as variáveis “produção, consumo e prazer” para se definir axiologicamente o “ideal de vida feliz”. Por essa razão, essa sociedade apresenta uma disposição axiológica para uma nova definição antropológica do ser humano: sua monodisposição hedodimensional. A “experiência orgástica” (Zygmunt Bauman) define com precisão semântica a meta psíquica das lógicas de encontro que acontece nesse espaço conjuntural no qual a prioridade é alcançar “experiências máximas”. O “princípio do prazer” torna-se, nesse contexto, uma categoria analítica importante para o estudo do comportamento social dos indivíduos interagindo uns com os outros no mundo da vida. Essa lógica de interação, contudo, opera com a crença de que quanto maiores forem os predicados de autodefinição estética do indivíduo (capital erótico), maior será seu nível de aceitação social no processo de interação “ego e alter”. O capital da beleza torna-se, portanto, a *commodity* de maior cotação no mercado das interações hedônicas, para o qual o prazer da satisfação das trocas simbólicas é compreendido como critério de validação ética universal. Viver com autenticidade nesse contexto vital de interação social tornou-se praticamente inviável, haja vista que a verdade, enquanto modo de vida (e não como forma de pensar), deixa de ser exigência de apresentação da autoconsciência do ego. A beleza constitui-se, assim, o “lugar de camuflagem” da autoidentidade do ego.

Palavras-chave: Sociedade do *glamour*. Ética do consumismo. Ontologia da verdade. Homem hedodimensional.

¹ O artigo foi recebido em 26 de setembro de 2012 e aprovado em 18 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS, Brasil, e doutor em teologia pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (PPG-EST), São Leopoldo/RS, Brasil. Professor visitante no Instituto Superior de Teologia Luterana (ISTL). Contato: andersonintellectus@bol.com.br

Abstract: This article proposes a critical reflection about the hedocapitalistic society. Hedocapitalistic because it is analyzed a new rationality that combines the variables “production, consumption and pleasure” to define axiological the “ideal of a happy life”. For this reason, this society presents an axiological disposition for a new anthropological definition of human being: its hedodimensional monodisposition. The “orgasmic experience” (Zygmunt Bauman) defines, with semantic precision, the psychic goal of the encounter’s logic that happens at this conjunctural space in which the priority is to achieve “maximum experiences”. The “pleasure principle” becomes, in this context, an important analytical category for the study of social behavior of individuals interacting with each other in the life world. This logic of interaction, however, operates with the belief that the greater the predicates of aesthetic self-definition of the individual (erotic capital), the higher its level of social acceptance in the social interaction process “ego and alter”. The capital of beauty becomes therefore the largest quotation commodity in the market of hedonic interactions, for which the satisfaction’s pleasure of symbolic exchanges is understood as a criterion for universal ethics validation. Living with authenticity in this vital context of social interaction has become practically unfeasible, considering that the truth while living (and not as a way of thinking) ceases to be presentation requirement of the self-awareness. The beauty thus constitutes the “place of camouflage” of the ego self-identity.

Keywords: Society of the glamour. Ethics of consumerism. Ontology of the truth. Hedodimensional man.

Introdução

De que forma temos que viver na sociedade hedocapitalista? Saber como se auto-organizar para estabelecer lógicas de interação autênticas e significativas numa sociedade hedodefinidora das experiências cotidianas não é uma tarefa de agenda pessoal fácil de fazer. Haja vista que nela (sociedade hedocapitalista), a autonomia do ego dos indivíduos inseridos em seu espaço vital deve ser relativizada, tendendo, assim, a perder, invariavelmente, sua “potência ontológica”. Ser eu mesmo ou ser aquilo que se espera que eu seja torna-se um dilema aporético vivido cotidianamente pelos indivíduos, sobretudo quando a preocupação gradiente desses seja a de ser responsivos à necessidade de obter melhor desempenho para aumentar o potencial hedônico de suas lógicas de interações.

Não há movimento que aconteça no âmbito da estrutura das interações sociais que não possa ser significado a partir da identificação de uma crença geracional. Na medida em que se infere de uma disposição psíquica e moral uma crença motriz (geracional), logo o sentido da ação se torna inteligível. Reduzir o grau de incerteza semântica dos sentidos atribuíveis a um comportamento em um dado contexto sociocultural nem sempre é possível quando a “complexidade social” aumenta e expõe, como disse Niklás Luhmann, “o indivíduo a uma permanente situação de escolhas”³, escolhas essas que mudam permanentemente a estrutura autoidentitária do ego. O sentido de

³ LUHMANN, Niklás. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 257.

uma ação fora de seu contexto vital pode torná-la indecifrável para o seu observador. Por isso, como sugere Luhmann, nosso conhecimento de um sentido da ação melhora quando esse conhecimento se baseia em uma “situação, mais que em uma pessoa”⁴.

Um complexo de crenças coletivas define sempre muito bem a topografia situacional de uma época, o seu *Zeitgeist*. As crenças devem ser, portanto, compreendidas como “base intencional do agir”⁵. O fato é que, com o advento da sociedade hedocapitalista, não há como negar que as disposições psíquicas que nela se motorizaram denunciam a existência de uma crença coletiva compartilhada em um mundo pós-metafísico, a saber: o prazer é uma disposição natural do ser humano e, portanto, não pode ser represado. Por isso nenhuma ética de repressão é bem-vinda nesse recinto pós-metafísico da emancipação política do *ego*. A destranscendentalização da consciência coletiva, compartilhada pelos atores sociais, é um dos efeitos colaterais mais sintomáticos de uma crença herdada do pensamento nietzscheano: presos neste mundo, temos uma única opção a fazer para reduzir a complexidade da vida humana, a saber: buscar o prazer em tudo que fazemos; capitalizar todas as possibilidades de exaurirmos o seu capital erótico/erógeno.

Dessas crenças supracitadas desenvolveu-se uma subcrença (ou crença derivada): Viver para o prazer não é pecado. Pecado é deixar de prová-lo. O pecado é uma crença repressiva que impõe limites à consciência humana que deseja colonizar todos os espaços lúdicos e imagináveis do prazer disponível. A destranscendentalização da consciência do *ego* dos indivíduos, como advento mais importante ocorrido no mundo ocidental pós-metafísico, promoveu sua libertação da prisão do “equilíbrio neurótico”⁶ que noutro tempo (qualitativo) a havia transformado em agente detentora da culpa sentenciada pela religião. Livre para degustar o néctar do prazer, a consciência do *ego* foi trasladada para o paraíso do belo, a fim de curtir as benesses decorrentes da carta de alforria que ela recebera da religião. Dessa forma, a contemplação do belo, enquanto vetor principal de uma “visão dionisiaca do mundo”⁷, é pensada como um dos métodos mais eficientes de captura das “experiências máximas” (Zygmunt Bauman) que estão disponíveis aos indivíduos que ficaram presos neste mundo cheio de possibilidades para experimentarem uma vida hedodeterminada.

Na articulação preliminar deste artigo, apresento superficialmente o perfil axiológico que configurou o horizonte de possibilidades para o indivíduo inserido na sociedade da beleza e das múltiplas escolhas redentivas de uma vida hedocentrada. Passarei adiante desenvolvendo o argumento a favor da tese elementar deste artigo, a saber: que a supressão da metafísica despertou todos nós para uma vida de hedodependência, o que desdobrou em problemas de ordem interacional que produziram um desequilíbrio na consciência do *ego* do indivíduo em relação à sua autoafirmação identitária, como será demonstrado mais adiante. Sem dúvida, de acordo com uma

⁴ LUHMANN, 2009, p. 257.

⁵ LUHMANN, 2009, p. 257.

⁶ REICH, W. *Escuta, Zê-Ninguém*. São Paulo: Martins, 2007.

⁷ NIETZSCHE, F. *Visão dionisiaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

crença coletiva compartilhada, a contemplação do belo tornou-se a experiência mais inebriante que nos possibilitou provar uma vida de hedossensação tão desejada.

A exaltação da beleza: o pressuposto ontológico vital da sociedade hedocapitalista

O belo é contagiante! Essa é uma crença que vem crescendo cada dia mais na sociedade do *glamour* e da euforia estética. A finalidade psicológica da exaltação da beleza é produzir o encanto inebriante, o delírio fulgurante e, por que não dizer, a experiência com o *fascinium*. O objeto da estética, como compreendia Hegel, é o belo artístico criado pelo ser humano, sendo “superior à natureza, sua superioridade se comunica igualmente aos seus produtos, e por conseqüência, à arte”⁸. Só que, ao falarmos dessa engenharia, não podemos ignorar o fato de que ele (o belo) é uma produção sociocultural que revela o *status* dominante de uma preferência socialmente imposta como valor de tendência hegemônica. Por essa razão é possível admitir que os critérios de mensuração estética de beleza podem ser quantificados, haja vista que, na “economia do belo”, se agregam valores estéticos determinados por uma espécie de “racionalidade capitalística”.

A beleza, nesse sentido, acaba revelando – a partir desse critério – que a “ontologia do perfeito” também possui uma escala de gradação estética quantificável: “do perfeito ao mais perfeito ainda”. E sob a mecânica dessa dialética, a sociedade da beleza exhibe sua vocação *glamourizante* ao impingir na consciência coletiva a necessidade de ter, na prática do consumo, o critério ético *sine qua non* para se alcançar a experiência do prazer. Com essa crença, a sociedade da beleza preconiza uma disposição hedônica a partir da qual cada pessoa passa a ter direitos inalienáveis de romper com a cultura da repressão (psicoeconômica) imposta pela etologia da ascese oriunda de uma modernidade capitalista de herança puritanista.

A necessidade de se maximizar o “capital erótico” na sociedade do *glamour*, no entanto, produz suas anomalias, suas psicopatias e suas disfuncionalidades. A política da “ganância” (do grego *pleonexia*), que se operacionaliza por meio da “síndrome da holofotização” – tanto para se viver sob a atenção da “admiração alheia” quanto para se obter uma autoapreciação estética favorável –, torna as pessoas cada vez mais vulneráveis e mutantes do ponto de vista psicoético. O prazer de ser desejado pelo outro é uma *commodity* (subjéctiva) que está com sua cotação em alta e vem ganhando cada vez mais “valor de destaque” na análise de teóricos sociais contemporâneos. A beleza é um valor que pode ser normatizado globalmente, tornando-se produto de consumo social altamente cotado na economia da racionalidade capitalística. Nela, o *ethos* do bem/belo deve apresentar-se com sua psicologia de hedonicidade: o sentimento de gratificação imediata.

⁸ HEGEL, G. W. Friedrich. *Estética*. Lisboa: Guimarães, 1993. p. 2.

A fenomenologia do *glamour* e a reengenharia cultural do capital libidinoso

Nesse sentido, a estrutura axiológica de uma ordem social em que o fenômeno da beleza ramifica sua epifanicidade (existência manifesta) pode gerar “comportamento esquizofrênico”, isto é, comportamento em que o “capital afetivo” é substituído radicalmente pelo “capital libidinoso” (do prazer), sendo por este último determinado nas múltiplas operações das lógicas de interação existentes nela (ordem social). Para ostentar a beleza (*glamour*), as pessoas podem alcançar o êxito de uma lógica psíquica de interação social na qual a privação do afeto deverá gerar um comportamento obcecado pelas experiências significadas na acepção semântica de sua rotatividade subjetiva hedodeterminada. Isto é: Uma experiência de prazer chamará, inevitavelmente, outra com maior potencial de superação da intensidade hedônica obtida com a experiência anteriormente alcançada pelos indivíduos. Esse é um traço típico da estrutura de funcionamento da “economia libidinal” (conceito oriundo da teoria da sexualidade freudiana), mencionada por Zygmunt Bauman.⁹

Desta forma, a busca pelo prazer ganha significado “autopoiético”¹⁰, tornando-se um critério de determinação dos processos psíquicos definidores de uma consciência coletiva compreendida pelo conceito de “sociedade hedodimensional”. Neste caso, o prazer pode ser considerado uma experiência que se busca para depreciar a demanda valorativa por uma forma de vida fundamentada no *pathos* geracional do capital afetivo (que exige invariavelmente a *perda* no lugar da *aquisição*). A busca “do prazer pelo prazer” reveste-se de uma conotação autista (dado a sua natureza autônoma), e a sua renúncia ganha um significado antiterapêutico por promover a supressão autorredentiva do *ego* carente das hedossensações. Assim, a beleza ganha sentido hedocapitalista, pois ela se torna acessível ao indivíduo e pode ser maximizada por ele por meio do investimento financeiro. Dessa forma, o consumo progressivo para a obtenção/aperfeiçoamento da beleza torna-se imperativo para alcançá-la, e o incentivo a ele (consumismo) deixa de ter, para isso, um significado social pejorativo/taxativo.

Estética do belo, capital erótico e ética do consumismo

A moral da beleza é objeto de consumo social à medida que nela a fome de “autoexaltação” do indivíduo (*hybris*) – fome que gera aceitação irrestrita na mecânica da interatividade do “eu-tu” – encontra seu potencial sociointegrativo confirmado. O capital da beleza mostra-se valorizado à medida que o potencial deficitário da interação de dois mundos apresenta uma deficiência funcional de coexistência. Quando a beleza se reveste desse significado, não é mais possível pensar a relação de duas sub-

⁹ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 223ss.

¹⁰ Isto é: trata-se de um comportamento no qual há uma compulsão de conquista do capital hedônico pelo indivíduo (autorreferenciado), que passa a ser considerado fruto da sua autocompetência e realizado para satisfazer sua própria lógica de funcionamento (psíquica) autoexistente.

jetividades (o “meu mundo” e o “mundo do outro”) sem reivindicá-la para melhorar o desempenho da engrenagem interacional.

Por essa razão, e a título de exemplificação, no “tapete vermelho” de Hollywood a beleza desfila a nobreza de um “comportamento moral” capaz de produzir “encanto social”. As celebridades que nele desfilam tornam-se objeto de desejo a ser consumido moral e esteticamente por todos (efeito demonstração – “Quero ser como ele/ela é”). Saber se a “fotografia” que se consome no “palco das celebridades” tem conexão vital com o “mundo real” das pessoas que nele desfilam “beleza ostensiva” é uma preocupação que pouca relevância ética parece ter para os interesses gananciosos da mídia oficial. Esconder-se por trás da beleza não é uma opção, mas um imperativo dado pelos negociadores da fama a todas as pessoas que desejam sobreviver no flagrante anonimato de quem não quer ser visto da maneira como se é de fato.

A gramática da beleza também possui sua própria lógica de sentido. A reivindicação semântica que nasce do apelo ético da verdade (o *nega-se a si mesmo*, e *tome a sua cruz* – lugar e condição de autoafirmação do feio), muito bem representado na sentença da tradição acima mencionada, parece não ter produzido qualquer impacto sobre ela, sobretudo na cultura ocidental. A beleza enaltece o *ego*, enquanto sua ausência produz nele disfunções psicosemânticas significativas e crenças egonomóticas tais como: “Eu não me encontro em mim (sou feio, inatrativo), mas tão somente no outro”. A não rara combinação das variáveis “valorização estética da beleza” e a “glamourização dos ideais do impulso aquisitivo”, presentes na estrutura axiológica do capitalismo de consumo, produziu uma inversão ética na ordem social do mundo hedodimensional. As pessoas, em regra geral, parecem estar muito mais comprometidas com a forma exterior da beleza e com as implicações autobenevolentes de efeitos sociais significativas que por meio dela se podem auferir. Afinal, o “belo é contagian- te”, afirma a crença gradiente do sistema hedocapitalista.

Eros e o Pathos: o dilema da necessidade de reestilização do ego autorrejeitado

Mas o que alimenta a psicologia do impulso aquisitivo nos indivíduos que residem na sociedade do glamour e da euforia estética? O senso de inadequação ao modelo preconizado pela “cultura do belo” parece ser, invariavelmente, o fenômeno-pivô a partir do qual a “trama da ganância” exige uma melhor performance do *ego* dos indivíduos. A meta autoimposta de atingir o ideal hegemônico de beleza socialmente aceita como “norma-padrão” acaba gerando nas pessoas uma autocompreensão distorcida e fortemente impregnada pelo “sentimento de autorrejeição”. Quanto mais o indivíduo busca se adequar ao modelo preconizado no e pelo “outro”, tanto menos ele valoriza os próprios “predicados autoidentitários”: a tendência torna-se “patologizá-los”. As pessoas se aceitam “cada vez menos” diante do modelo cultural de beleza comercializado na e pela sociedade do *glamour*. Nela, elas se tornam cada vez mais insatisfeitas consigo mesmas.

O ímpeto para o consumo de novas possibilidades de “autossuperação” está sempre à disposição de quem tem condição para bancá-las economicamente, se reestilizando através dele sempre que uma nova demanda estética aparece. As pessoas estão sendo condicionadas a se autorrejeitar muito precocemente. Além da *pleonexia* (ambição de querer obter sempre algo mais), a “síndrome do consumismo”, de que nos fala Zygmunt Bauman¹¹, também evidencia dois outros tipos de patologias sociomoraes: a cobiça (*epithymia*) e a inveja (*ftónoi*). O “conhecimento é poder” (Theodor Adorno)¹², mas também é um meio de afirmação da crença do autodescontentamento. Ele é uma afirmação de autossuperação à medida que a autopercepção denuncia uma “condição deficitária do *ego*” dos indivíduos quando esses se comparam a outrem. Esta última condição pode ser considerada como reflexo sintomático da perfectibilidade ontológica que sempre se visibiliza no outro, e não em si mesmo.

A lógica dessa psicologia aparece figurada no diálogo da serpente com a mulher (Eva) na narrativa do *B^éreshit* (Gênesis). Ali se figura um cenário em que se afirma a existência de um “conflito de crenças”. Na escolha feita pela mulher, o que se evidencia é uma crença na qual se afirma a negação de um predicado compreendido como autoimposto (privação de uma forma de conhecimento – a *do bem e do mal* que existe somente em Deus, como aparece na alocação da serpente), e o desejo de afirmar que a vida seria melhor se as competências do *outro* estivessem presentes na forma do *ego* funcionar na esfera pública da vida. O conhecimento da “vantagem comparativa” do *outro* é o belo que contagia a autopercepção da realidade do *ego*. O fruto do conhecimento do bem e do mal só é cobiçável para Eva porque ele pode lhe conferir algo do *Outro* que faltava nela. Desta forma, ela deseja o que o *Outro* tem (cobiça) para se tornar como o *Outro* é (inveja).

Graça da des-graça e a síndrome de aletofobia: a construção de uma falsa verdade

Num cenário sociocultural que se apresenta com essas características axiológicas, a verdade tende a se transformar num “contravalor”: todos passam a viver uma grande farsa ao assumir sempre predicados da identidade alheia. Quanto mais se busca copiar os predicados da identidade do *outro* (sejam esses físicos, intelectuais e/ou morais), tanto mais se acirra a “ética política da ganância” e mais se potencializa a “cultura da falsidade” (*pseudomania*). O *ego*, inserido numa configuração sociomoral com essas características, sempre se dissolverá no *alter* (outro). A preservação da inviolável intransferibilidade da identidade individual do *ego* se diluirá diante de um horizonte em que os predicados desejados do *outro* são encarados como melhores e superiores aos percebidos pela autoconsciência do *ego*. A variável resultante que dessa realidade se infere pode ser descrita com e no fenômeno da “síndrome da holofoetização” (mencionado anteriormente). Infelizmente, a “mentira de ser o que não se é”

¹¹ BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

¹² ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

torna as pessoas cada vez mais aceitas e admiradas pelas qualidades que apresentam, mesmo que essas não sejam constitutivamente suas. Nela, os aplausos recebidos têm um “potencial hedônico” de despotencialização ontológica da autorrejeição do *ego*.

Entretanto, quanto mais se configura uma ordem social marcada por essa política de falsificação das identidades, mais se potencializa a dificuldade de se identificar a verdade da não verdade. A faculdade de discernimento da realidade é precarizada. Na sociedade do *glamour*, a estrutura moral das interações sociais sempre inviabiliza a capacidade de distinguir, com clareza ontológica, os elementos axiológicos que tornam possíveis a identificação-confirmação do *verdadeiro* frente à epifania do *não verdadeiro*. A metafísica do “bem” converte-se, nesse contexto, em uma “ontologia do bom”. Nesse caso, o *Eros* promove uma doença irreversível no *ego*, a saber: sua “variação ou mutabilidade ontológica permanente”. A epifania da beleza, que gera a experiência do prazer em alguns indivíduos, é o mesmo fenômeno que inversamente produz a feiura do *ego* em outros, que ao se articularem por meio da operacionalidade da “síndrome de aletofobia”¹³, buscam pautar suas vidas na e pela “plataforma da mentira”.

A verdade como afirmação da “coerência ontológica do *ego*”

A questão da verdade é fundamentalmente um entrave axiológico que se figura como uma aporia no horizonte da sociedade do *glamour*. Aliás, a verdade é um conceito que se tornou refém dos ambientes acadêmicos, e com pouca relevância ética para a vivência cotidiana das pessoas. No entanto, ela deveria ser compreendida não em termos filosóficos ou teológicos, mas em perspectiva eminentemente ontológica, com flagrante intenção de ser instrumentalizada para a afirmação do reequilíbrio psíquico do *ego*. A verdade não é uma resposta que se dá a uma pergunta que se faz, mas uma “afirmação de vida” da coerência ontológica do *ego*. A camuflagem do *ego* é sintoma da existência de fobias e, por esta razão, ela é enquadrada como efeito colateral de uma patologia existente. A compulsão para se esconder nesse círculo rotatório de autocamuflagem do *ego*, por vezes, tem gerado transtornos de personalidades não diagnosticados em indivíduos, pois se trata de uma síndrome aletofóbica capaz de provocar alterações permanentemente na forma do *ego* se estruturar diante das múltiplas lógicas de interações no contexto da vida cotidiana.

Na forma de vida do pseudomaniaco, é possível que esteja presente nele um alto índice de fobias. A aletofobia deve ser compreendida como a causa mais significativa da pseudomania e, muito provavelmente, de muitos outros transtornos mentais correlatos. A “verdade” é um conceito analítico que pretende descrever uma forma de vida blindada da possibilidade de esquizofrenização do *ego*. Nesse caso, ela deve ser pensada em termos de uma ontologia do “cotidiano equilibrado” do *ego* dos indi-

¹³ Sobre esse tema, ver PIRES, A. C. Síndrome de aletofobia e cultura da repressão. *Psicoteologia*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 16-20, 2011.

víduos. Ela é uma prescrição de vida para a manutenção do equilíbrio ontológico do *ego*, a confirmação candente de sua saúde ontológica (do *ego*).

Por isso viver na verdade é prognóstico preventivo contra a ação nociva das múltiplas fobias que estão estruturadas na forma de vida das pessoas inseridas em uma sociedade do *glamour*. Pois ela tem efeito protetor contra a possibilidade de se provocar a descontinuidade ontológica entre “crença e identidade moral” do *ego*, o que fatalmente pode levar os indivíduos, inseridos num contexto de vida como o descrito nesse artigo, a vários tipos de transtornos mentais, tais como a esquizofrenia ou transtornos de personalidade. A fenomenologia do *glamour* preconiza o potencial patogênico existente nas formas estruturadas das lógicas de interações presentes nela. Na sociedade do *glamour*, as contínuas distorções a que o *ego* do indivíduo é submetido têm levado ao aumento significativo de disfunções psíquicas.

A afirmação provocativa atribuída a Baruch Spinoza que diz: “Mostra-me quem é teu deus (crença) e eu direi quem tu és (identidade)”, figura com clareza o princípio da “coerência ontológica do *ego*” que está sendo afirmado aqui. A dissociação “crença e forma de vida”, estruturada na forma de existir de um indivíduo aletofóbico, tem potencial esquizofrenizante. Do ponto de vista da “fenomenologia da verdade”¹⁴, a harmonização ontológica que acontece entre “o ser e a linguagem”¹⁵ (Martin Heidegger) ou entre “a crença e a existência” é a condição *sine qua non* para que a *aletheia* (verdade) seja percebida como “desocultação desdramatizada” de uma realidade ainda desconhecida, sem o potencial psicodramático de causar/produzir qualquer disfunção no funcionamento cotidiano do *ego*.

Desta forma, a discussão ética apresentada neste artigo aponta para um problema crucial da sociedade hedocapitalista, a saber, que nela os indivíduos buscam, de forma compulsiva, esconder a realidade/verdade acerca de si que eles desejam deixar desconhecida de outrem. Entretanto, a desdramatização na exposição de uma realidade acerca de si, que não se pretende deixar oculta, é a afirmação mais contra-aletofóbica que existe para a manutenção da saúde ontológica do *ego*, e que precisa ser pensada e refletida com relativa urgência pelos profissionais da saúde em geral. Se vivêssemos integralmente “na verdade”, a “fome de matar” o *outro* (inveja), quando assumimos os predicados do *outro* (sintoma psicológico que nasce do sentimento de autorrejeição de indivíduos inseridos em uma sociedade que glamouriza a “estética do belo”), perderia sua força ontológica produtora de relações com potencial patogênico e autodissociativo. A construção identitária do *ego* não está diretamente relacionada ao espírito de aquisição de uma condição exterior de embelezamento. Por essa razão, da ética da verdade não se pode inferir uma síndrome do consumismo, mas a afirmação de sua desnecessidade.

A “autorrejeição”, um fenômeno tão corriqueiro que se percebe na vida dos indivíduos inseridos na sociedade do *glamour*, pode estar associada à lógica da *pleo-*

¹⁴ Sobre o tema “fenomenologia da verdade”, apesar de ser uma abordagem religiosa cristã, recomendo a leitura de HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo: A verdade vos libertará*. São Paulo: Paulinas, 1982. v. II.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

*nexia*¹⁶ que alimenta a vaidade do capitalismo de consumo. Por isso há nela (sociedade do *glamour*) sempre um incentivo à prática compulsiva dos ideais do capitalismo consumista, tais como: a de adquirir o carro novo, a nova aparência estética, a nova vestimenta, a nova casa, a nova identidade etc. A sociedade do *glamour* tem um codinome: “a sociedade da mentira e do autoengano”. Nela, não é difícil identificar, a partir da conduta de um indivíduo, o verdadeiro significado do “apetite escondido” (disposição) que pode ser depreendido da existência (sentido da ação) do mesmo (muitas vezes oculto e preservado em anonimato), disposição análoga a que é apresentada no texto hebraico da narrativa de Gênesis 4.7 como “pecado camuflado ou desejo oculto” de Caim (*robhêts ve’éleykha teshuqâtho*). A competição em torno da disputa pela beleza parece que já estava presente lá e a inveja, o sintoma mais comum que emerge na vida de um indivíduo aletofóbico.

Conclusão

A “vida na verdade” é o antídoto mais eficiente e capaz de curar a compulsão para a satisfação dos ideais de uma sociedade consumista. Viver *a* e *na* verdade, na perspectiva da ética verdade, significa viver desdramaticamente com saúde ontológica “apesar” do senso de inadequação que se possa ter frente a um modelo de belo aclamado pelo *glamour*, da falta de beleza e do capital econômico para obtê-la. A metáfora da luz (muito referida nas literaturas do NT) é o predicado moral que se evoca para se referir ao “modo de vida na verdade” daqueles que se inseriram dentro de uma realidade alternativa de vida (não consumista), uma “comunidade do contraste” (Gerhard Lohfink).¹⁷ Nesse caso, a verdade, enquanto forma de viver, é um princípio de afirmação da vida e da saúde ontológica do *ego*. Querer viver nela, permanecer nela e caminhar em direção a ela é sempre a condição para definir o estado de sobriedade dos indivíduos que a encarnam, e que conseguem, por isso, vencer o dilema da “desarmonização ontológica” figurada entre “o que se crê e a forma como se vive” dos indivíduos, sobretudo, nas circunstâncias em que o apetite pelo *glamour* se apresenta com tamanho poder de sedução que acaba nivelando todos a partir de um único critério de validação ética: a “vida para o prazer” (*o homem hedodimensional*).

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
_____. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo: A verdade vos libertará*. São Paulo: Paulinas, 1982. v. II.
HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

¹⁶ Recomendo a leitura do artigo PIRES, A. C. Crise do capitalismo global e o ethos da pleonexia. *Teologia y Cultura*, v. 10, p. 83-92, 2009.

¹⁷ LOHFINK, Gerhard. *Como Jesus queria as comunidades?* São Paulo: Paulinas, 1987.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Estética*. Lisboa: Guimarães, 1993.

LOHFINK, Gerhard. *Como Jesus queria as comunidades?* São Paulo: Paulinas, 1987.

LUHMANN, Niklás. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PIRES, A. C. Síndrome de aletofobia e cultura da repressão. *Psicoteologia*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 16-20, 2011.

_____. Crise do capitalismo global e o ethos da pleonexia. *Teología y Cultura*, v. 10, p. 83-92, 2009.

REICH, Wilhelm. *Escuta, Zê-Ninguém*. São Paulo: Martins, 2007.



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

**ASPECTOS SOBRE A PLAUSIBILIDADE SOCIAL DA CURA DIVINA
NO SUBCAMPO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL:
UMA ABORDAGEM PROPEDÊUTICA¹**

*Aspects about the social plausibility of divine healing
in the religious neo-pentecostal subfield: An introductory essay*

**Robson Medeiros Alves²
Marcelo Lopes³**

Resumo: O neopentecostalismo é destacadamente um fenômeno religioso de vulto no tempo presente. E isso não somente em função de seu crescimento numérico expressivo, mas, sobretudo, por suas crenças e práticas religiosas. Dentre essas, a cura divina figura-se como uma das principais, e tem como atual ícone o neopentecostalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus, cuja especialidade é justamente a taumaturgia. Nesse sentido, este texto pretende lançar luzes sobre algumas questões subjacentes ao atual fenômeno da cura divina, ou como denominou Rubem Alves, da empresa de cura divina. Nesse fito, coteja-se o fenômeno com alguns teóricos da sociologia da religião a fim de abordar esse objeto complexo com mais propriedade e de forma holística. Ao final, levantam-se algumas questões pertinentes às lacunas que a especificidade desse tipo de religiosidade enseja, de modo que o escopo do trabalho é muito mais de problematizar o assunto do que exarar respostas totalizantes e exaustivas.

Palavras-chave: Neopentecostalismo. Cura divina. Empresa de cura divina.

¹ O artigo foi recebido em 25 de dezembro de 2012 e aprovado em 19 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pós-doutor em Educação, doutor em Ciências Sociais (Antropologia), mestre em Ciências da Religião, pela PUC-SP, São Paulo/SP, Brasil. Tem ainda graduação em Teologia pela Pontifícia Studiorum Universitas Salesiana de Roma, graduação em Pedagogia pelo Centro Universitário Nove de Julho e em Filosofia pela Universidade São Francisco, em São Paulo/SP, Brasil. Coordenador da Pós-graduação em Ciências da Religião da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Pirituba/SP, Brasil. Contato: robsonfr@terra.com.br

³ Mestrando em Ciência da Religião (Ciências Sociais da Religião) pelo PPCIR – ICH – UFJF, em Juiz de Fora/ MG, Brasil; especialista em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Militar da ativa do Exército Brasileiro, Juiz de Fora/MG, Brasil. Contato: montanhista-ms@hotmail.com

Abstract: The Neo-Pentecostalism is a religious phenomenon prominently major at the present time. And this is not only due to its significant numerical growth, but above all for their religious beliefs and practices. Among these, divine healing figure as a major, and its current Neo-Pentecostalism icon of the Worldwide Church of God's Power, whose specialty is precisely the thaumaturgy. Thus, this paper intends to shed light on some issues underlying the current phenomenon of divine healing, or as named Ruben Alves, the company divine healing. In this aim, is collates the phenomenon to some theorists of the sociology of religion in order to address this complex object more appropriately and holistically. At the end, some questions regarding gaps that the specificity of this type of religiosity entails will be raised, so that the scope of the work is much more to problematize the subject than to present totalizing and exhaustive answers.

Keywords: Neo-Pentecostalism. Divine healing. Divine healing enterprise.

Considerações iniciais

“A cura pela fé no sentido não pervertido da palavra é a recepção da salvação/saúde no ato da fé, isto é: na entrega a algo que nos diz respeito incondicionalmente, ao sagrado que não pode ser forçado a se colocar a nosso serviço.” (Paul Tillich)

“À formação teológica sobrepõe-se hoje, como indispensável para os missionários que dirigem os movimentos de cura divina, uma formação (na maior parte dos casos, ‘em serviço’) que os capacite a administrar; a dirigir, enquanto animadores, grandes concentrações; a adquirir a sensibilidade para captar as variações nas preferências dos consumidores, o desembaraço diante da complexidade das tramas da sociedade industrial moderna.” (Douglas Teixeira Monteiro)

A propósito das epígrafes supramencionadas, percebe-se que tanto a severidade da assertiva teológica tillichiana quanto a intrigante constatação sociológica de Monteiro evidenciam o quão distanciadas estão as concepções fenomenológica/teológica da mercadológica/sociológica acerca da taumaturgia, sobretudo acerca da moderna taumaturgia midiático-mercadológica contemporânea, cujo maior paradigma neopentecostal na atualidade é a Igreja Mundial do Poder de Deus.

De início, percebe-se que dois termos bem específicos são centrais em ambas as epígrafes: “cura divina” e “serviço”. E, muito embora esbocem concepções aparentemente opostas, as duas perícopes lançam luz sobre uma mesma temática, deveras apropriada no tempo presente e já bem trabalhada por diversos pesquisadores das Ciências Sociais como, por exemplo: Ari Pedro Oro, em seu artigo *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*, publicado na revista de antropologia ILHA (v. 3, n. 1, p. 71-85, nov. 2001), ou ainda seu artigo *Neopentecostalismo macumbeiro*, publicado pela Revista USP (n. 68, p. 319-332, dez./fev. 2005-2006); Antônio Gouvêa de Mendonça em seu artigo *Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina*, publicado na Revista Estudos de Religião (n. 8, p. 49-59, out. 1992); Ricardo Mariano em seu livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, publicado pelas Edições Loyola; e Ricardo Bitun em sua tese de doutoramento em Ciências Sociais pela

PUC-SP, cujo título é: *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*.

Conquanto seja imperativo arbitrar um recorte que dê conta de abordar o objeto em tela com a propriedade necessária a uma produção que se quer científica, de igual modo, também parece bastante importante fazer uma breve anamnese, panorâmica que seja, mas que situe historicamente o objeto, bem como percorra uma linha de raciocínio concatenada com fito deste trabalho. Antes de tudo, portanto, cotejar a história do tempo presente do movimento neopentecostal com teorias sociológicas da religião como a de Danièle Hervieu-Leger, Peter Berger e Pierre Bourdieu parece ser de bom alvitre neste momento inicial.

Breve anamnese situacional

Desde o século XIX não foram poucos os entusiastas do cientificismo “que escreveram precoces necrológios do sagrado, e fizeram profecias do desaparecimento da religião e do advento de uma ordem social totalmente secularizada e profana”⁴, na qual a religião se tornaria inócua, insipiente e, por isso mesmo, desnecessária. Logo, tenderia a desaparecer. Pois bem, a secularização ocorreu de fato, e ainda ocorre, mas a religião não se exauriu.

Nesse mérito, como bem expôs Danièle Hervieu-Lèger a propósito de algumas utopias pontuais do cientificismo e do positivismo, “a racionalidade está longe de se impor uniformemente em todos os registros da vida social e nós, sob muitos aspectos, somos mais conscientes disso do que nunca. A racionalidade, no entanto, não deixa de representar a referência que mobiliza as sociedades modernas”⁵. É, pois, nesse nimbo bastante fluido e polimorfo que a religião se pereniza.

A “profecia” positivista do fim da religião não se concretizou. Há, inclusive, os mais entusiastas sobre essa perenização da religião como, por exemplo, Gilles Kepel, que publicou um livro cujo título, bastante emblemático, é: *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*.

Entretanto, esse tema da “sobrevida” da religião na modernidade é deveras polêmico. Com o fito de evidenciar tal celeuma, citaremos duas leituras contrastantes do mesmo fenômeno. Primeiramente um apologista, o já citado Kepel:

Observar os movimentos religiosos que então florescem um pouco por toda parte no mundo é nos interrogar por meio deles a respeito das mutações de conjunto que as sociedades contemporâneas conheceram nos últimos 25 anos, mutações cujos efeitos a opinião sente sem dominar as causas. Observar esses movimentos – por mais fantásticos, aberrantes e fanáticos que sejam em certos casos – é levar a sério o discurso que

⁴ ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002. p. 50.

⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 31.

eles oferecem e as formas alternativas de socialização que procuram construir dentro da confusão inspirada por um universo onde não encontram mais as próprias marcas⁶.

Por outro lado, Antônio Flávio Pierucci faz uma aguda crítica a tal leitura sobre a religião no tempo presente:

Que não a tenha suprimido ou extirpado, vá lá, nem era o caso; mas... não a expulsou de onde? – pergunto eu. Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado “dossel sagrado” (Berger, 1997), num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, as esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privado-intima, e olhe lá! – que começou a tomar forma entre os cientistas sociais da religião essa atitude mental de valorização simpatizante do “retorno do sagrado”, fenômeno assim nomeado por alguns já na segunda metade dos anos 70 (Bell, 1977; Alves, 1979; Wilson, 1979), posição que no início dos 90 viria a ser rebatizada com este que eu particularmente reputo um título de extremo mau gosto, *La revanche de Dieu* (Kepel, 1991). Mau gosto, primeiro, por seu injustificado triunfalismo e, em segundo lugar, pela marca acintosamente abraâmico-monoteísta do seu significante central. Do eclipse à reconquista: *chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, diz o excludente subtítulo de Kepel⁷.

Somente a oposição dessas duas leituras contrastantes já nos parece suficiente para perceber que não há consenso acadêmico no tocante ao assunto. Em todo caso, as mudanças céleres e abissais que ocorreram em várias partes do mundo, sobretudo nos dois últimos séculos, como a secularização, a laicidade do Estado, o pluralismo religioso, propiciaram mudanças profundas, é bem verdade, na forma como o *homo religiosus* (pós) moderno passou a praticar sua religião ou religiosidade no tempo presente.

Assim, sobretudo em relação ao objeto deste texto, talvez seja verdadeira a afirmação de que “*a clássica função das religiões, ligada à construção de mundos com sentido*”, foi suplantada pela função de controle de incertezas”. Incertezas de um tipo muito específico, incertezas transitórias relativas a problemas concretos de saúde.⁸

Nesse sentido, Hervieu-Léger coloca ainda que a pretensão das tradições religiosas de constituírem códigos de sentido universais fora desfragmentado pela modernidade e formas ambíguas de experiências religiosas emergiram dos escombros

⁶ GILLES, Kepel. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991. p. 22.

⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-118, set./nov. 1997. p. 103.

⁸ ALVES, Rubem. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso? In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979. p. 113.

da tradição judaico-cristã, sobretudo no Ocidente. Dentre essas novas formatações, podem-se citar: a individualização da religião sob a égide privada e subjetiva, o trânsito religioso fomentado pela porosidade das fronteiras religiosas e certo enfraquecimento, quiçá dissolução, em alguns casos, do velho maniqueísmo sagrado/profano, dentre tantos outros.

Um aspecto que merece destaque é o exponencial avanço ocorrido na área das ciências biomédicas especialmente no século XX. E, conquanto tal avanço seja notório e inegável, também o é, com efeito, que o grande sonho da humanidade – o de vida eterna – ainda está longe de se concretizar, ao menos por enquanto, muito embora a longevidade venha aumentando significativamente.

No âmbito privado, em que normalmente se desenrola a religião na modernidade, deve-se considerar, no entanto, que as situações fatídicas simplesmente fogem ao controle e à vontade humanas, e expõem o homem ao imponderável da finitude da existência pelas condições e ameaças que a vida apresenta *per se*, isto é, a vida pode ser finalizada, abreviada pela violência, um acidente de trânsito, um vírus etc. Tais fatalidades quase sempre conduzem à experiência do sagrado como fator protetor a ser encontrado na religião como lugar de transcendentalização, ou seja, onde se busca sair de si mesmo para ir ao encontro da força protetora, mas com a qual apenas se quer ter relação de proteção para o bem-estar aqui e agora.

É, pois, justamente nesse sentido que Rubem Alves afirmou que a religião germina:

símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial de nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os da madrugada... As esperanças do ato pelo qual os homens criaram a cultura, presentes em seu próprio fracasso, são horizontes que nos indicam direções. **Essa é a razão por que não podemos entender uma cultura quando nos detemos na contemplação de seus triunfos técnicos/práticos. Porque é justamente no ponto no qual ela fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram...**

Aqui surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza⁹.

Essa breve propedêutica aponta para uma realidade óbvia: a religião não acabou, mas passou por um processo de mudança, ajustamento e deslocamento na sociedade, mormente no que tange à sua função. Aliás, a possibilidade da morte da religião se esvai por si só, a considerar que os próprios conceitos teológicos da mesma se (re)elaboram e, nisso, proporcionam possibilidades de reavivamento; novas inspirações/interpretações, visões, encarnações etc.

⁹ ALVES, 2002, p. 25 (grifo nosso).

Se outrora as religiões se queriam, especialmente os monoteísmos universalistas¹⁰, totalizantes e produtores de sentido; agora, parece, foram relegadas à subjetividade do indivíduo e, já há muito, foram exiladas do público para o privado, na (aparente) inexorável marcha da secularização, no jargão hervieu-legeriano: a religião em movimento.

O Brasil, contudo, perfaz um caso bem específico, não somente em função de nossa matriz religiosa tupiniquim (católico-afro-indígena), mas, sobretudo, pela forma com que lidamos com a modernidade e seus efeitos. Nesse sentido, talvez, a tese de Bruno Latour se aplique de forma pertinente, ao menos no aspecto religioso: jamais fomos modernos¹¹.

A propósito dos serviços taumatúrgicos neopentecostais

É bem sabido que o progresso biomédico não concretizou o anseio por “vida eterna”. Todavia, amenizou o sofrimento diante de doenças e enfermidades de toda sorte. Nesse aspecto, no Brasil, em especial, há uma discrepância socioeconômica profunda entre classes e um progressivo achatamento a que vem sendo submetida à classe média das últimas décadas. Disso decorre que a maioria da população não tem acesso a tais avanços, somando isso à herança do capital simbólico da matriz religiosa brasileira: indígena, do catolicismo ibérico e religiosidades africanas, no “vácuo” causado pela modernidade¹² a que se referiu Hervieu-Léger, foi que medrou uma forma de religiosidade peculiar baseada na magia e no pensamento mágico, a saber, o pentecostalismo de cura divina¹³ e, mais tarde, o neopentecostalismo, a que Rubem Alves denominou agências de cura divina ou empresas de cura divina¹⁴, e que Antônio Gouvêa Mendonça chamou, inspirado em Durkheim, de sindicato de mágicos¹⁵.

Tal fenômeno crassa, atualmente, também catalisado por nossa conjuntura social, uma vez que

a sociedade brasileira é hoje um mundo caótico, que marginaliza cada vez mais as classes pobres e desorganiza a classe média. Ora, as religiões tradicionais, como religião, têm a função de cultuar e manter um universo fixo e previsível. Quando esse universo se desorganiza, as religiões tradicionais têm dificuldade para ajustar as pessoas. Entra, então, a magia, com sua visão mais compartimentada do universo, que permite ajustes

¹⁰ Exceção feita a países muçulmanos, principalmente naqueles onde a *Sharia* é legitimada pelo Estado.

¹¹ Cf. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos* – ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

¹² Cf. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39.

¹³ Cf. MONTEIRO, Douglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE; QUEIRÓZ (Orgs.), 1979, p. 83.

¹⁴ Cf. ALVES, 1979, p. 111.

¹⁵ Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UESP, 2008. 223 p.

imediatos e parciais. Seria lícito, então, sob o ponto de vista das ciências sociais, concluir que o neopentecostalismo é um ajuste entre religião e magia¹⁶.

Desse amplo espectro de religiões e religiosidades, incluindo aqui a chamada *New Age*, a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) talvez seja o maior paradigma na atualidade dessa forma de religiosidade que, ao que parece, da tríplice prática do pentecostalismo clássico: a glossolalia, o exorcismo e a taumaturgia, especializou-se nesta última, detectando uma defasagem no mercado religioso, mormente no subcampo pentecostal, desse serviço religioso taumatúrgico. Essa é nossa principal hipótese neste momento.

Em termos bourdianos, a IMPD, poder-se-ia dizer, com base no mote da instituição: “Vem pra cá, Brasil, a mão de Deus está aqui!”¹⁷, veio para competir, quiçá monopolizar o mercado de taumaturgia. Dizemos isso a partir da estratégia de marketing¹⁸ utilizada pelo líder da instituição, o apóstolo Valdemiro Santiago, e que é reproduzido de forma mimética pelo corpo de especialistas do sagrado dessa igreja.

Em sua fala massificada diuturnamente na mídia televisiva, ele afirma peremptoriamente em tom de desafio, a propósito das curas milagrosas de doenças que supostamente por seu intermédio ocorre na IMPD: “se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé”¹⁹. Isso parece apontar para uma prática terapêutica que se realiza em meio a uma participação psíquica da fé de Valdemiro. Aparenta ser um procedimento consciente, ao menos no plano da dimensão funcional da religião de se expandir a partir de um referencial, aliás, atitude pertinente à dinâmica expansionista das religiões que, de um modo ou de outro, elaboram seus mitos e heróis fundantes.

A esse propósito, as convicções que a religião reforça com a frequência e perencimento são aquelas que se afirmam como recursos para o próprio desejo e necessidade de cura, sendo que para o desenvolvimento dessas convicções contam muito as forças coercitivas de um bom convencedor, um técnico bem treinado do sagrado.

Algo bem interessante e digno de nota é que, em sua pretensão “mundializante”, expressa no próprio nome da instituição, Valdomiro procura diversificar seu público consumidor, inclusive sem levar em conta as fronteiras existentes, conquanto já bem porosas, é bem verdade, entre as religiões católica, espírita e também de suas concorrentes mágicas, as religiões de matriz africana. Nesse sentido, corrobora a constatação de Monteiro desde a gênese do neopentecostalismo de que “a heterogeneidade confessional das massas que se juntam nas concentrações é expressamente

¹⁶ MENDONÇA, 2008, p. 139.

¹⁷ Cf. BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no movimento Pentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ICHL, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 127.

¹⁸ Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

Muito embora o texto de Campos retrate as práticas de *marketing* da IURD, as mesmas são aplicáveis, de igual modo, à IMPD, sua egressa e principal concorrente na atualidade.

¹⁹ BITUN, 2007, p. 146.

indicada pelos dirigentes que, aliás, reduzem a ênfase conversionista e minoram o zelo polêmico contra as crenças concorrentes²⁰.

Conquanto realmente haja certo relaxamento desse zelo polêmico, paradoxalmente, competição talvez seja uma palavra-chave no fito de compreender a relação dentre essas agências religiosas, haja vista as recentes querelas levadas a cabo em rede nacional pelo bispo Edir Macedo através de seu instrumento midiático – a TV Record – em relação a Valdemiro Santiago, seu maior concorrente. Essa animosidade, bem como seu recente acirramento, revela não somente algumas discrepâncias teológico-doutrinárias entre tais agências, mas, sobretudo, evidencia a lógica da competitividade empresarial que permeia as relações nesse subcampo religioso.²¹

Segundo Bitun,

o apóstolo Valdomiro Santiago rebate veementemente a confissão positiva, ao mesmo tempo em que parece apreciá-la. Em vários programas de televisão, ele conclama os incrédulos e os que já não têm mais fé a se dirigirem às suas reuniões. Desafia-os, dizendo: “Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé. Aqui você não precisa determinar, não precisa trazer sal grosso, venha pela minha fé. Nessa fala fica clara a disputa no campo religioso neopentecostal, envolvendo duas igrejas concorrentes: Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. R. R. Soares ensina seus fiéis a determinarem a bênção a ser alcançada, usando de sua fé, determinando em seus corações e confessando com sua boca essa apropriação. A Igreja Universal do Reino de Deus tem na utilização do sal grosso um de seus chamados “cultos fortes. Valdemiro rechaça tanto um quanto outro, chegando a dizer o seguinte: “Sal grosso lá em casa a gente só usa pra churrasco”²².

É pertinente sublinhar, nesse aspecto, a especialização em serviços taumatúrgicos a que vem sendo submetida à IMPD. “A partir de uma hipertrofia da cura divina”²³ amplamente verificada, podemos fazer uma leitura a partir de Bourdieu na proposição de que

a concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade [...] ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência²⁴.

²⁰ MONTEIRO, 1979, p. 84.

²¹ Sobre essa celeuma, indicamos dois textos bastante pertinentes: o de Magali do Nascimento Cunha: “Casos de família”: um olhar sobre o contexto da disputa “Igreja Universal do Reino de Deus X Igreja Mundial do Poder de Deus” nas mídias; e o de Elisa Rodrigues: A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus.

²² BITUN, 2007, p. 135.

²³ MONTEIRO, 1979, p. 84.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 88.

Mas para que tais pretensões sejam realizáveis na prática, é necessário que estruturas de plausibilidade²⁵ sustentem tal empresa. Nesse mérito, a teoria sociológica da religião de Berger parece poder ajudar na compreensão da atual propagação da empresa de cura divina, neste caso específico, a da IMPD, pois, segundo Faustino Teixeira, estruturas de plausibilidade constituem a base social fundamental para a suspensão da dúvida, e mais, ainda há diferentes níveis de legitimação social.²⁶ Tentaremos, pois, evidenciar apenas duas delas.

Empresa de cura divina: plausibilidade no campo?

Segundo Peter Berger,

a “crise de credibilidade” na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência (“secularização subjetiva”, se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural (como “secularização objetiva”). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção²⁷.

Essa assertiva pode, aparentemente, parecer um paradoxo, sobretudo se se associar a “crise de credibilidade da religião” com a racionalidade característica da sociedade moderna. Nesse aspecto, cumpre indagar: Haveria ainda plausibilidade para a empresa de cura divina no tempo presente, com toda sua aura mágica? Bem, o crescimento e a visibilidade da IMPD ensejam haver plausibilidade, mas a questão é complexa, mormente neste caso específico.

Todavia, o próprio Berger ajuda a lançar luz sobre a questão quando afirma que

a relação dialética entre a religião e a sociedade impossibilita assim os enfoques doutrinários quer do “idealismo”, quer do “materialismo”. É possível mostrar, em exemplos concretos, como “idéias” religiosas, mesmo abstrusas, levaram a mudanças empiricamente observáveis na estrutura social. Em outros exemplos, é possível mostrar como mudanças sociais empiricamente observáveis tiveram conseqüências a nível de consciência religiosa e ideação²⁸.

²⁵ Cf. TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: ____ (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 225.

²⁶ Cf. TEIXEIRA, 2003, p. 225.

²⁷ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 139.

²⁸ BERGER, 1985, p. 140.

Essa reflexão dá ensejo a outra indagação subjacente: A religião, em termos sociais, deriva ou é derivada? Trata-se de outra questão complexa, para a qual também não há consenso acadêmico. Muito embora estejamos lidando com teorias sociológicas da religião, ao contrário e para além de reduções impróprias à pesquisa científica, concorda-se com a perspectiva não reducionista do fenômeno religioso.

Com isto, claro, não se está a dizer que a religião é, necessariamente ou fundamentalmente, o elemento a definir vidas, sociedades e mundo. Mas ela não é somente coadjuvante. Ela, em sua multivariabilidade de faces, pode ser – e é – influenciada e estruturada por elementos sociais. Mas também influencia e estrutura o social, a vida, a partir de sua suposta ordem interna. Aqui está um pouco de sua dialética, e da dificuldade em decifrá-la.²⁹

Dito isso, percebe-se, nós nos alinhamos com aqueles “adeptos de armistícios” aos quais se referem os autores da citação acima, isto é, a religião “é derivada em suas expressões socioculturais, mas inderivada em um núcleo basilar, o da experiência – possivelmente universal – dela, do sagrado, do que toca de forma incondicional experiências humanas particulares ou coletivas”³⁰. Contudo, é bastante sóbria a advertência de Huff Júnior e Portela quando alertam que não há consenso sobre isso e esse armistício pode ser artificial, muito embora esse posicionamento nos pareça ser o mais adequado, posto que moderado.

Diante desse quadro sinóptico, pode-se focar duas características do campo religioso brasileiro que pensamos, no mínimo, poderem ajudar a estruturar a questão da plausibilidade da empresa de cura divina no campo religioso brasileiro no tempo presente. A primeira, já referendada por Berger, é a secularização, em que a religião “localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana. [...] Isso significa que a religião privatizada é assunto de “escolha” ou “preferência” do indivíduo ou do núcleo familiar, *ipso facto* carecendo de obrigatoriedade”³¹. Essa característica subjetiva deu ensejo a novas derivações como a porosidade das fronteiras religiosas e o decorrente trânsito religioso de fiéis de religiões divergentes, até mesmo conflitantes, como o pentecostalismo e a umbanda, por exemplo.

A outra característica bem peculiar do campo religioso brasileiro é sua tríplice matriz religiosa, entendendo que

a cultura brasileira tem três componentes muito claros: a cultura ibero-latino-católica, a indígena e a negra. A primeira não é representada pelo catolicismo tridentino, mas pela religião popular, folclórica e festiva legada pela tradição lusitana. Dessa mistura de culturas resultou um imaginário de um mundo composto por espíritos e demônios bons e maus, por poderes intermediários entre os homens e o sobrenatural e por possessões.

²⁹ HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1659/1454>>. Acesso em: 15 mar. 2013. p. 439.

³⁰ HUFF JÚNIOR; PORTELA, 2012, p. 439.

³¹ BERGER, 1985, p. 145.

Trata-se de um mundo maniqueísta em que os poderes são classificáveis entre o bem e o mal e manipuláveis magicamente³².

Assim, se pensarmos nessas duas características imbricadas, estará aí incluída a perspectiva dialética do fenômeno religioso. Pois, muito embora haja fatores socio-econômicos que possam ensejar uma relação de causa e efeito entre infraestrutura e superestrutura, como pobreza e precariedade do Sistema Único de Saúde³³, há que se considerar a profundidade e a abrangência dessa dialética da religião com o social, que vai muito além dessas reduções simplistas que propõem uma leitura um tanto quanto míope de tal fenômeno.

Em todo caso, como se pode perceber, essa relação entre “livre empresa” religiosa e econômica está longe de ser acidental.³⁴ É, na verdade, uma simbiose do processo de secularização, mais recente, com o processo histórico de longa duração de formação da matriz religiosa brasileira, com sua base mágica, sincrética e multifacetada. Isso nos leva a refletir como interação, no campo religioso, a magia e o pensamento mágico que perpassam nosso imaginário coletivo com a atual religiosidade do *self*.

Desta feita, pensamos que as condições supramencionadas perfazem, em parte, estruturas que tornam plausíveis a taumaturgia da Igreja Mundial do Poder de Deus como serviço religioso ou oferta de bem simbólico (pago?). Nesse sentido, Rubem Alves problematiza de forma interessante o assunto: “somos levados a nos perguntar se o sociólogo pode aceitar como categoria de interpretação a definição que o grupo faz de si mesmo. Assim, proponho uma questão: a cura divina, na medida em que é distribuída de forma empresarial, pode ser classificada como fenômeno religioso? Onde a ênfase deve recair? No *divino* ou na *empresa*?”³⁵

E continua:

Sugiro, portanto, que o fenômeno das empresas de cura divina deva ser compreendido segundo o modelo econômico e não religioso. O que lhe dá a sua configuração específica é o fato da *comercialização* de bens espirituais, e não o fato de serem espirituais os bens comercializados³⁶.

³² MENDONÇA, 2008, p. 138.

³³ De imediato, não se faz necessário esclarecer muito acerca da saúde pública, pois parece ser bem sabido o estado de sucateamento a que tem sido submetido progressivamente o Sistema Único de Saúde no Brasil. Uma demonstração clara disso é a constatação de que o Brasil ocupa a 84ª posição entre 187 países no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), no qual a saúde figura como item de avaliação. No entanto, essa posição relativa no *ranking* mundial na avaliação do IDH em si não causou muita surpresa. Mas ocupar a vigésima posição na América Latina em IDH parece deixar nosso país – que almeja exercer liderança nesse bloco – em situação assaz embaraçosa.

³⁴ Cf. BERGER, 1985, p. 142.

³⁵ ALVES, 1979, p. 112.

³⁶ ALVES, 1979, p. 115.

Sem aprofundar a celeuma sociológica decorrente da afirmação acima³⁷, constata-se que, de fato, a busca pela taumaturgia é tão significativa atualmente que o teólogo Oneide Bobsin chega a afirmar que “a busca de cura divina constitui-se num grande fator de mudança do mapa religioso no Brasil”³⁸. Com efeito, a oferta, a receptividade e a procura são bastante significativas a tais serviços taumatúrgicos neopentecostais. Não fosse assim, o crescimento da IMPD seria inexpressivo, quando, ao contrário, parece ser exponencial.

Nisso reside, também, a irredutibilidade do fenômeno religioso e sua complexidade que requer essa perspectiva dialética, caso se queira tratar o objeto religioso com honestidade científica. Todavia, em função da complexidade desse objeto, apenas essa abordagem não é suficientemente abrangente para dar conta de sua totalidade obviamente.

Portanto, este breve texto procurou analisar somente uma face do fenômeno da empresa de cura divina, que tem como atual ícone a Igreja Mundial do Poder de Deus, mas que não se restringe a ela. Daí a importância de se prosseguir em novas análises e novas perspectivas sobre esse profícuo objeto de pesquisa.

Considerações finais

Por fim, procuramos, neste breve texto, lançar luzes sobre alguns aspectos acerca da cura divina no recorte do neopentecostalismo contemporâneo, que tem na IMPD sua maior expressão. E muito mais que exarar pareceres totalizantes, ao contrário e para além de um posicionamento ufanista, pretendeu-se muito mais lançar questionamentos e dúvidas a partir de uma abordagem panorâmica e transversal, cujo fito foi o de problematizar o tema e, talvez, dar ensejo a novos olhares e novas abordagens.

Cotejamos neste fito com teóricos da sociologia contemporânea, como Bourdieu, Berger e Hervieu-Léger, assim como pesquisadores nacionais especialistas em (neo)pentecostalismo, como Bitun e Mendonça.

Esperamos, portanto, que este breve ensaio, em seu caráter panorâmico e propedêutico, sirva de algum modo para alçar a temática da cura divina no neopentecostalismo da IMPD aos olhos mais atentos dos pesquisadores das humanidades, sobretudo dos sociólogos da religião. Pois acreditamos ser esse fenômeno não só instigante, mas bastante profícuo e fecundo para pesquisas ulteriores.

³⁷ Um exemplo disso é a afirmação de Lísias Negrão em referência ao comentário de Rubem Alves sobre a empresa de cura divina, citado aqui em nota logo acima. Negrão assevera que Alves faz um pré-julgamento preconceituoso, pejorativo e fruto de concepção elitista e oficial, embora reconheça que seu comentário, como um todo, seja brilhante. Cf. NEGRÃO, Lísias. *A religiosidade do povo – visão complexiva do problema*. In: QUEIROZ, José J. (Org.) *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 9.

³⁸ BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, p. 21-43, dez./jan. 2003. p. 35. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.

Referências bibliográficas

- ALVES, Ruben. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002. 126 p.
- _____. Religião e enfermidade. In: REGIS DE MORAIS, J. F. (Org.). *A construção social da enfermidade*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978. p. 27-47.
- _____. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso? In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979. p. 111-119.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no movimento Pentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ICHL, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, p. 21-43, dez./jan. 2003. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens americanas do pentecostalismo brasileiro. *REVISITA USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/08-campos.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2011.
- _____. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- GILLES, Kepel. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1659/1454>>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979. p. 58-111.
- NEGRÃO, Lisias. A religiosidade do povo – visão complexiva do problema. In: QUEIROZ, José J. (Org.). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 7-42.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-118, set./nov. 1997.
- TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: _____ (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 218-248.
- Brasil ocupa 84ª posição entre 187 países no IDH 2011. Estudo de qualidade de vida voltou a mudar de metodologia neste ano. Segundo cálculo atualizado, país melhorou 1 posição desde o ano passado. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/11/brasil-ocupa-84-posicao-entre-187-paises-no-idh-2011.html>>. Acesso em: 30 maio 2012.



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

ASSEMBLEIA DE DEUS: QUESTÕES IDENTITÁRIAS NA CRIAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS DO MOVIMENTO PENTECOSTAL – CEMP¹

*Assembly of God: Identity issues in creating
the Center for the Study of the Pentecostal Movement – CEMP*

Valdinei Ramos Gandra²
Euler Renato Westphal³

Resumo: O fenômeno religioso está em constante transformação, por conta disso surgem “novos atores religiosos” e “novas maneiras de experimentar o sagrado”. As mudanças são inevitáveis e tendem a pressionar os grupos religiosos ditos “tradicionais”, tendo em vista que, por um lado, há um esforço para preservar as “tradições”, por outro, uma conscientização da necessidade de ressignificação frente ao “outro” diferente. A dialógica entre o “antigo” e o “novo” é permeada por tensões que não raras vezes criam uma “crise de identidade”, forçando os produtores de conhecimento do grupo “tradicional” a buscarem uma transição sem muitos sobressaltos. É o que está ocorrendo na Assembleia de Deus (AD), principal representante do movimento pentecostal. Essa instituição religiosa, ao comemorar seu primeiro centenário (1911-2011), sente-se “desconfortável” com a influência dos “novos pentecostais” (neopentecostais). Como resposta põe em curso várias ações identitárias com o intuito de (re)estabelecer as fronteiras do campo religioso pentecostal, entre elas a materialização de sua memória com a criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP.

¹ O artigo foi recebido em 30 de abril de 2013 e aprovado em 07 de outubro de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Este artigo é parte da pesquisa que está em curso no mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade (MPCS) da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) sob o título: O Patrimônio Cultural da Assembleia de Deus: memória e identidade na criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP.

² Mestrando em Patrimônio Cultural e Sociedade – MPCS pela Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE; licenciando em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSSELVI; graduado em Teologia pela Faculdade Sul Americana – FTSA; graduado em Processos Gerenciais pela Faculdade Internacional de Curitiba – FACINTER. Professor da Faculdade Teológica Refidim em Joinville/SC, Brasil. Contato: valdineigandra@hotmail.com

³ Doutor em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Professor de Ética, Cultura e Sociedade e Pensamento Contemporâneo no Mestrado da UNIVILLE, em Joinville/SC. Professor orientador do mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade na Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE, em Joinville/SC, Brasil. Publicações na área da Teologia, Filosofia, Ética e Bioética. Professor de Teologia Sistemática na FLT, em São Bento do Sul/SC, Brasil. Contato: eulerrw@brturbo.com.br

Palavras-chave: Assembleia de Deus. Pentecostalismo. Patrimônio cultural. Memória. Identidade.

Abstract: The religious phenomenon is in continuous change. And because of that “new religious actors” have risen and new kinds of experiencing the sacred have appeared. The changes are inevitable and tend to press the religious groups called “traditional”, having in view on one side the effort to preserve “the traditions”, on the other side, to have an awareness of the necessity of the reframing facing the other that is different. The dialogical between the “elder” models and the “new” one is permeated by tensions that not infrequently have created a crisis of identity. The crisis has forced the producers of knowledge of the “traditional” group to search the transition without much trepidation. This has happened with the Assembly of God Church, the main agent of the Pentecostal movement in Brazil. The Assembly of God, celebrating its centenary (1911-2011), feels “uncomfortable” with the influence of the “new Pentecostals”. As answer to these feelings, the Assembly of God Church puts ongoing several actions to rescue its identity with the aim to put the limits of the Pentecostal religious field, among their churches, the embodiment of its memory with the upbringing of the Center of Studies of the Pentecostal Movement – CEMP.

Keywords: Assembly of God. Pentecostalismo. Cultural heritage. Memory. Identity.

Introdução

No CENSO/1991, o número de pentecostais era de 8.768.929, em 2000 subiu para 17.617.307, ou seja, de 5,6% da população em 1991 para 10,4% da população em 2000. Apesar de crescerem menos na década seguinte, os números ainda se revelaram impressionantes, segundo o CENSO/2010⁴, 25,3 milhões de brasileiros se declararam pentecostais, aproximadamente 13,3% da população. A força numérica dos pentecostais torna-se ainda mais evidente quando comparada ao número total de evangélicos, tendo em vista que representa 60% dos 42,3 milhões de evangélicos no país. Os dados apontam para o acelerado processo de crescimento dos pentecostais nos últimos 20 anos, tornando-se um dos fenômenos sociais mais expressivos da atualidade. Na segunda metade da década de 1990, já havia entre os sociólogos da religião uma percepção sobre o declínio da hegemonia católica e, conseqüentemente, o avanço do pluralismo religioso.⁵ Pelo critério numérico, a maior representante do pentecostalismo no Brasil é a Assembleia de Deus, tendo em vista que o número de assembleianos em 2010 era de 12,3 milhões de pessoas (6,5% da população). Deste modo, é a segunda maior denominação cristã do Brasil, atrás somente da Igreja Católica.

⁴ IBGE. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: jan. 2013.

⁵ Cf. SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. In: *Revista Horizonte*, Belo Horizonte: PUC, v. 1, n. 2, 1998. MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ, Cecília. *Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ/UFFRJ, 1998. Mimeografado.

Entretanto, apesar do surpreendente tamanho, a Assembleia de Deus é historicamente fragmentada em grupos (ministérios) independentes com convenções próprias. Nesse aspecto, ela deve ser compreendida no plural, o que significa dizer que não há um poder central que represente todos os assembleianos. As duas maiores convenções em termos de representatividade são: Convenção Geral das Assembleias de Deus – CGADB e a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil – CONAMAD, conhecida como ministério de Madureira, uma dissidência da CGADB.

Este artigo discorrerá sobre as Assembleias de Deus ligadas institucionalmente pela Convenção Geral das Assembleias de Deus – CGADB, cuja editora oficial é a Casa Publicadora da Assembleia de Deus – CPAD, responsável pelos principais veículos de comunicação assembleiana, como, por exemplo, o Jornal Mensageiro da Paz e as Lições Bíblicas das Escolas Dominicais. Desse modo, ao longo do artigo será usada a abreviação AD/CGADB/CPAD para identificar o objeto de análise deste artigo.

O objetivo é apresentar uma reflexão sobre a relação entre o recente interesse por parte da AD/CGADB/CPAD em preservar seu patrimônio histórico-cultural, com a criação do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP, e as “tensões” identitárias que perpassam o campo religioso pentecostal nos últimos 30 anos com o surgimento de “novos atores pentecostais” (neopentecostais). Para tanto, acessar-se-ão alguns teóricos do campo disciplinar dos Estudos Culturais e da Sociologia, em especial os que se dedicaram à compreensão do pentecostalismo.

O campo religioso pentecostal no Brasil

O Movimento Pentecostal é decorrente das transformações sociorreligiosas que ocorreram nos Estados Unidos no final do século XIX.⁶ Muitas igrejas independentes, sobretudo metodistas do movimento de santidade (*holiness*), aderiram ao avivamento da “Azusa Street”, em Los Angeles, liderado pelo pastor William Seymour (1870-1922), ex-aluno de Charles Fox Parham (1873-1929), pioneiro do movimento pentecostal moderno. Entre os líderes evangélicos que estiveram em Los Angeles para conhecer a “Missão da Fé Apostólica” do pastor Seymour estava o pastor batista de Chicago William Howard Durham (1873-1912), que em decorrência da visita fundou, em 1907, a igreja pentecostal North Avenue Mission. Os fundadores do pentecostalismo no Brasil, tanto da Congregação Cristã quanto da Assembleia de Deus, procedem dessa comunidade pentecostal de Chicago (EUA).

Na primeira década do século XX, chegaram ao Brasil os pioneiros do Movimento Pentecostal: o italiano Luigi Francescon (1866-1964), fundador da Congregação Cristã (1910), e os suecos Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Berg (1884-1963), fundadores da Assembleia de Deus (1911). Essas duas igrejas são classificadas

⁶ Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005.

como “pentecostalismo da primeira onda”⁷ ou “pentecostalismo clássico”⁸. A principal característica do “pentecostalismo clássico” (“primeira onda”) em relação ao denominado “protestantismo histórico” (luteranos, anglicanos, presbiterianos, batistas etc.), presente no Brasil desde a segunda década do século XIX, consistia na experiência do “Batismo com o Espírito Santo”, com ênfase no “falar em línguas”, embora haja registros dessa experiência em solo brasileiro antes mesmo da chegada dos fundadores do pentecostalismo.⁹ A ênfase no Espírito Santo proporciona uma leitura de mundo a partir da experiência direta com Deus, não necessariamente mediada pelo texto bíblico. O pentecostalismo aparece com uma proposta alternativa ao catolicismo e também ao protestantismo histórico com sua ênfase na racionalização das Escrituras.¹⁰ Segundo o historiador Hans-Jürgen Prien, o pentecostalismo surge como fenômeno religioso em virtude da marginalização dos pobres.¹¹ Através da experiência com o Espírito, o crente se vê revestido de dignidade em meio à realidade de marginalização e pobreza.¹²

No início da década de 1950, o campo religioso pentecostal se fragmentaria com o impacto da “segunda onda do pentecostalismo”¹³, denominada também de “deuteropentecostalismo”¹⁴, representada pela Igreja Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e a Igreja Deus é Amor (1962). As principais características desse grupo, em relação aos da “primeira onda”, podem ser descritas da seguinte forma: ênfase na cura divina, apropriação do rádio na evangelização e uma maior abertura nas questões de “usos e costumes de santidade”. Entretanto, as características apresentadas não são totalizantes, a Igreja Deus é Amor, por exemplo, sempre manteve um controle rígido em relação aos “usos e costumes de santidade”, e a Assembleia de Deus sempre frisou a cura divina, tanto que seu slogan histórico é: “Jesus salva, cura e batiza com o Espírito Santo”. Entretanto, as classificações fornecem um mínimo de distinção entre os grupos pentecostais. Por exemplo, se a questão dos “usos e costumes” apresenta suas limitações demarcatórias, o uso do rádio na evangelização é, de fato, um elemento de diferenciação, pois a Assembleia de Deus, embora tivesse sido

⁷ FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 303 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1993. p. 66.

⁸ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 23-48.

⁹ Cf. SANTOS, Ismael dos. *Raízes de nossa fé*. Blumenau: Letra Viva, 1996. p. 30.

¹⁰ Cf. VELASQUES FILHO, Prócoro. Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do Espírito. In: GOUVÊA MENDONÇA, Antônio; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 252-253.

¹¹ Cf. PRIEN, Hans-Jürgen. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. p. 857-875.

¹² Cf. WESTPHAL, Euler Renato. Heiliger Geist und Wohlstand: Die Pfingstbewegungen sind in Brasilien auf Wachstumskurs. *Oekumenische Information: Nachrichten und Hintergründe aus der Christlichen Ökumene und dem Dialog der Religionen*, Katholische Nachrichten Agentur (KNA), Bonn, n. 6, p. 9-11, 7 fevereiro 2012.

¹³ FRESTON, 1993, p. 66.

¹⁴ MARIANO, 2005, p. 23-48.

vanguarda no início do século XX com o uso do jornal, na década de 1950 se posiciona contrária ao uso do rádio, diferentemente do “deuteropentecostalismo”, que, como já frisado acima, se apropria do rádio como instrumento de evangelização.

No final da década de 1970, para abalar ainda mais o campo religioso pentecostal, surgiu uma “terceira onda do pentecostalismo”¹⁵, denominada de “neopentecostalismo”¹⁶, cujos principais expoentes são: Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Renascer em Cristo (1986). Diana Lima, ao se referir à Igreja Universal do Reino de Deus, afirma que o crescimento de fiéis desde a década de 1990 aconteceu, principalmente, entre os setores populares da sociedade.¹⁷ O “neopentecostalismo” também apresenta suas singularidades em relação aos “pentecostalismos” anteriores. Segundo Mariano¹⁸, as diferenças são: “exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos, pregação enfática da teologia da prosperidade¹⁹ e a liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”. Se a “segunda onda do pentecostalismo” já havia provocado fragmentação no campo religioso pentecostal, a “terceira onda” radicalizou o processo, principalmente por causa da visibilidade midiática²⁰, ocorrida tanto pela apropriação de canais de evangelização quanto pela hostilização enfrentada pela suposta prática de charlatanismo. Desde então, para o bem ou para o mal, eles são assíduos frequentadores da mídia, de maneira que a matriz do “gospel midiático” é neopentecostal.

No entanto, o crescimento dos “neopentecostais” e a força representativa decorrente desse crescimento exerceram uma forte atração no pentecostalismo como um todo, acelerando o processo de competição e disputa do campo religioso pentecostal, ou melhor, de todo o campo religioso. Assim, houve um processo de “neopentecostalização” em parte considerável do protestantismo brasileiro, fato que obrigou muitas igrejas a se posicionar contra ou a favor da “teologia da prosperidade” numa disputa identitária sem precedentes, como é o caso da AD/CGADB/CPAD.

Tensões identitárias na AD/CGADB/CPAD

Qual o “lugar” da Assembleia de Deus no campo religioso pentecostal após o impacto das duas novas “ondas do pentecostalismo”? Antes de tentar responder a essa pergunta, é preciso dizer que o movimento pentecostal se estabeleceu com fron-

¹⁵ FRESTON, 1993, p. 66.

¹⁶ MARIANO, 2005, p. 23-48.

¹⁷ LIMA, Diana. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 368 nota 1, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132010000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 mar. 2013.

¹⁸ MARIANO, 2005, p. 36.

¹⁹ A teologia da prosperidade caracteriza-se pelo discurso de que o cristão tem o direito de obter prosperidade na sua relação com Deus.

²⁰ É preciso salientar que tanto a “segunda onda” quanto a “terceira onda” exerceram influência em todo o campo religioso protestante, muitas igrejas “históricas” tornaram-se “pentecostais”. Além disso, grupos dissidentes dessas igrejas fundaram comunidades “pentecostais”.

teiras identitárias bem definidas em relação aos demais grupos protestantes do país. A principal linha demarcatória que separava o território simbólico do protestantismo, como já se mencionou, era o “Batismo com o Espírito Santo”. Algo que fica evidente na histórica exclusão de Daniel Berg e Gunnar Vingren da Igreja Batista de Belém do Pará em 1911. Por conta disso, a “síndrome de marginal”²¹, herdada dos movimentos pré-pentecostais²² e da experiência batista na Suécia oficialmente luterana, tornou-se uma das expressões identitárias da Assembleia de Deus²³, posicionando-a, de certo modo, no campo religioso protestante. Dessa maneira, o discurso assembleiano, em suas origens, foi pautado pela negação do mundo com forte apelo ao escatologismo, recusando-se a se adaptar às mudanças culturais do mundo moderno.

Com isso, a postura ascética foi determinante para a construção histórica da “identidade assembleiana”, servindo de parâmetro para as decisões que seriam tomadas em sua trajetória histórica no Brasil. Uma delas ocorreu com a decisão de não criar seminários teológicos para a formação de pastores, tendo em vista que se acreditava que os seminários teológicos seriam “fábricas de pastores”, ou seja, eles abririam precedentes para uma valorização do “racional” em detrimento do “emocional”, este último adequado ao “mover” do Espírito, enquanto o primeiro propenso a anular sua ação. Além disso, havia o receio de que poderiam absorver o “liberalismo teológico”, próprio do ambiente acadêmico luterano da Europa, como era o caso da Suécia.²⁴

Valdir Pedde constata que o pentecostalismo não se preocupou em construir uma teologia com bases doutrinárias racionalmente desenvolvidas. A pregação considerada inspirada é aquela que relata experiências com o Espírito Santo.²⁵ Assim, o foco está na luta contra os demônios, a luta contra o alcoolismo, a prostituição, as religiões afro-brasileiras e o catolicismo.²⁶

A partir dessas considerações, percebe-se que a radicalização dos “usos e costumes de santidade” é outra característica ascética da “identidade assembleiana”. É digno de nota que quando houve a pressão, ainda que pequena, por parte de alguns líderes de mudar os “usos e costumes”, a CGADB normatizou sua prática por ato convencional em 1975 em Santo André, Estado de São Paulo. Segue a normativa:²⁷

A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, reunida na cidade de Santo André, Estado de São Paulo, reafirma o seu ponto de vista no tocante aos sadios princípios

²¹ Cf. ALENCAR, Gedeon. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

²² Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005.

²³ Cf. ALENCAR, 2010.

²⁴ Cf. LINDHARDT, Poul Georg. *Kirchengeschichte Skandinaviens*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983. p. 104-125.

²⁵ Cf. PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-245, 1997.

²⁶ Cf. BONINO, José Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2003. p. 59-61.

²⁷ Cf. DANIEL, Silas. *História da Convenção Geral da Assembléia de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. p. 438.

estabelecidos como doutrinas na Palavra de Deus – a Bíblia Sagrada – e conservados como costumes desde o início desta obra no Brasil. Imbuída sempre dos mais altos propósitos, ela, a Convenção Geral, deliberou pela votação unânime dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte:

1) Uso de cabelos crescidos, pelos membros do sexo masculino; 2. Uso de traje masculino, por parte dos membros ou congregados, do sexo feminino; 3. Uso de pinturas nos olhos, unhas e outros órgãos da face; 4. Corte de cabelos, por parte das irmãs (membros ou congregados); 5. Sobrancelhas alteradas; 6. Uso de minissaias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da vida cristã; 7. Uso de aparelho de televisão – convindo abster-se, tendo em vista a má qualidade da maioria dos seus programas; abstenção essa que se justifica, inclusive, por conduzir a eventuais problemas de saúde; 8. Uso de bebidas alcoólicas.

Além da postura contracultural dos “usos e costumes” e da negação em criar seminários teológicos, houve também repúdio aos meios de comunicação de massa, primeiro do rádio e depois da televisão, ainda que tenha sido vanguarda no início do século XX com a comunicação via jornal impresso, diga-se de passagem, liderada por uma mulher, Frida Vingren (1891-1940), esposa de Gunnar Vingren.

Pode-se afirmar que nem mesmo o surgimento do deuteropentecostalismo²⁸ (Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor), no início da década de 1950, conseguiu mover significativamente as fronteiras identitárias da Assembleia de Deus.²⁹ Porém o arrefecimento da “síndrome de marginal” vai se desfazendo com uma maior inserção na cultura, como fica claro com a participação política dos assembleianos nas primeiras eleições do período de redemocratização do país no final da década de 1980.³⁰ Esse é o momento de transição de uma “identidade marginal” para uma maior inserção nas disputas socioculturais do país.

Além disso, a “identidade assembleiana” a partir dos “usos e costumes de santidade” e da “demonização” do rádio e depois da televisão sofreu um considerável recuo, como pode ser constatado nas resoluções do 5º Encontro dos Líderes das ADs (ELAD) em 1999 e confirmado na 40ª Assembleia Geral Ordinária (AGO) em 2011:

Convém, portanto, atualizar a redação da resolução de Santo André, omitindo a expressão “como doutrina”, ficando assim: sadios princípios estabelecidos na Palavra de Deus – a Bíblia Sagrada – e conservados como costumes desde o início desta Obra no Brasil. Quanto aos princípios da Resolução, uma maneira de colocar numa linguagem atualizada é:

1. Ter os homens cabelos crescidos, bem como fazer cortes extravagantes; 2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecoro-

²⁸ MARIANO, 2005.

²⁹ Com exceção da igreja Deus é Amor, o “deuteropentecostalismo” (pentecostais da “segunda onda”) era mais flexível em relação aos usos e costumes; além disso, mais ousado no uso dos recursos midiáticos na evangelização e no discurso da cura divina e, por fim, tinha uma liturgia mais dinâmica, pois usava guitarras elétricas em seus cânticos congregacionais.

³⁰ FRESTON, 1993.

sas, ou sem modéstias; 3. Uso exagerado de pintura e maquiagem – unhas, tatuagens e cabelos; 4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica; 5. Mau uso dos meios de comunicação: televisão, Internet, rádio, telefone; 6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes.

A abertura para os meios de comunicação, como, por exemplo, a televisão e a internet, inseriram os assembleianos nas mídias do mundo contemporâneo, portanto tornaram-se mais expostos às transformações que tais acessos culturais promovem, sendo a “crise de identidade” uma delas.

Segundo Stuart Hall³¹:

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

A explicação de Hall ajuda a compreender o fenômeno religioso pentecostal, tendo em vista que uma “nova identidade pentecostal” (neopentecostais) fragmentou a “velha identidade pentecostal” (pentecostalismo clássico), pois o “novo” se aproxima dos elementos religiosos da cultura brasileira³², ao mesmo tempo em que assimila o discurso global do sucesso financeiro com a “teologia da prosperidade”. Deste modo, a resposta para a pergunta sobre a posição da AD/CGADB/CPAD no campo religioso pentecostal pode ser respondida da seguinte maneira: há uma “crise de identidade”, pois se sabe o “lugar” que deve ocupar (como será apresentado adiante), porém encontra dificuldade para chegar até lá.

O surgimento/expansão dos neopentecostais abalou a “identidade assembleiana”, desestabilizando também seu “espaço” no campo religioso brasileiro. Assim, várias ações identitárias estão em curso na AD/CGADB/CPAD, porém qual a “identidade” almejada, já que a “identidade marginal”, centrada nos usos e costumes, já não pode mais ser acessada? Principalmente quando a “outra” suposta identidade provoca ao mesmo tempo repulsa e atração. Segundo Walter Benjamin³³, as fronteiras identitárias, causam “desejo e escárnio”. Assim, se, por um lado, a CPAD, produtora e reprodutora teológica da instituição, pende mais para a repulsa, por outro lado, a “massa” assembleiana manifesta certo fascínio pela “teologia” dos neopentecostais. A instituição do “culto da vitória” é um exemplo dessa dimensão do desejo.

³¹ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós Modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 7.

³² Cf. ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte editorial, 2005.

³³ BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). p. 3-28.

Além disso, há uma disputa pelo controle da CGADB/CPAD entre os pastores Samuel Câmara e José Wellington Bezerra da Costa.³⁴ A disputa também tem caráter político-identitário, já que cada um supostamente representaria um tipo de cosmovisão pentecostal, mais próxima ou mais distante das práticas “neopentecostais”. Em entrevista concedida a Celso de Carvalho³⁵ do site Creio, o pastor José Wellington Bezerra da Costa, quando perguntado sobre a disputa pela liderança da Assembleia de Deus com o pastor Samuel Câmara, afirmou: “o desejo deles³⁶ é a CPAD”. Em outro momento da entrevista, questionado sobre a identidade assembleiana, declara: “nós temos influência dos suecos, temos doutrina firme. O deles é baseado nos americanos, com atos midiáticos e comércio. Eles se amoldam a determinados costumes que não nos adaptamos”. Já o pastor Samuel Câmara³⁷, em cartilha com seu programa de gestão “Construindo o Futuro da CGADB”, critica os 25 anos de liderança do pastor José Wellington e afirma que seu compromisso é “voltar à alternância e rotatividade de presidentes da CGADB”. Para tanto, também se colocará como representante da identidade assembleiana: “mantendo fielmente a história, o zelo espiritual, a doutrina bíblica e a identidade denominacional”. A identidade assembleiana visivelmente está em disputa.

A identidade consiste na diferenciação, porém, quando as diferenças se tornam fluidas, como é o caso do campo religioso pentecostal, há uma busca por novos (ou não tão novos assim) referenciais demarcatórios da identidade, dentro ou fora do grupo, ou ambas as coisas. Segundo Castells³⁸, a identidade é “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significados”. Construção identitária que, em maior ou menor medida, sempre ocorreu na Assembleia de Deus, o que é normal não havendo identidade fixa, entretanto, qual será o atributo cultural que sustentará a (re)construção identitária da Assembleia de Deus no campo religioso pentecostal?

Antes de também sinalizar uma possível resposta a essa questão, é necessário esclarecer que a AD/CGADB/CPAD tenta polarizar as “identidades pentecostais”, atribuindo, de um lado, o lugar dos pentecostais “clássicos” (“primeira onda”) e do outro, o lugar dos “neopentecostais” (“terceira onda”), cabendo às denominações do

³⁴ Cf. ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia (1911-2011)*. 2012. 285 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 216-222.

³⁵ CARVALHO, Celso. *A Assembleia não é de A ou B: pastor José Wellington diz que seu compromisso é com a doutrina*. Disponível em: <<http://www.creio.com.br/2008/noticias01.asp?noticia=13930>>. Acesso em: 28 mar. 2013.

³⁶ Na entrevista é inserido também o nome do pastor Silas Malafaia, atual presidente da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, na época um dos principais apoiadores do pastor Samuel Câmara. No entanto, o pastor Silas Malafaia se desligou da CGADB.

³⁷ CÂMARA, Samuel. *Construindo o futuro da CGADB: perspectivas para o futuro e reflexões sobre a história e o presidente da CGADB*. Disponível em: <<http://www.cgadbpratodos.com.br/?wpdmact=process&did=MS50b3RsaW5r>>. Acesso em: 28 mar. 2013. p. 9.

³⁸ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2006. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2). p. 22.

“deuteropentecostalismo” (“segunda onda”) decidir entre um ou outro lado. Desse modo, parece que o atributo identitário no qual a AD/CGADB/CPAD tenta construir suas redes de significações culturais é “ser”, mais ainda, se “entender” como fundadora e mantenedora dos valores históricos do pentecostalismo, portanto legítima representante do “pentecostalismo clássico”³⁹, ou seja, apropria-se de um conceito sociológico demarcatório que não pretende estabelecer distinções de valor, significando apenas antiguidade ou pioneirismo histórico⁴⁰, para tentar assegurar um mínimo de diferenciação identitária.

O conceito de “Movimento Pentecostal ‘Clássico’” é o atributo cultural que permeia os discursos da AD/CGADB/CPAD na contemporaneidade, como demonstra a “Carta de Campinas”, documento final do “Primeiro Seminário de Reflexão Teológica do Movimento Pentecostal”, realizado pela CPAD/CGADB na cidade de Campinas em 2010. Em um dos trechos é dito:⁴¹

Considerando a banalização do sagrado que vem ocorrendo em nosso país, através do aumento indiscriminado de diversas formas de manifestação que pretendem se acomodar – ou que são sociologicamente classificadas – ao pentecostalismo, é que resolvemos realizar esse Seminário para reafirmar a obrigatória e devida distinção que precisa marcar o nosso movimento de pentecostalidade clássica.

Percebe-se a estratégia de estabelecer as fronteiras do pentecostalismo através do discurso da diferença. Tomaz Tadeu da Silva⁴² esclarece que “as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade”. Assim, o “novo” (neopentecostalismo) banaliza o sagrado enquanto o “tradicional” (pentecostalismo clássico) é seu fiel depositário.

O patrimônio da AD/CGADB/CPAD como recurso identitário

Além de estabelecer o discurso da diferença no jogo das identidades pentecostais, a CGADB/CPAD também recorrerá ao “patrimônio cultural assembleiano” como instrumento para a disputa identitária do campo religioso pentecostal. Dennys Cuche⁴³ afirma que estratégias identitárias servem “como um meio para atingir um objetivo”, algo que se evidencia na AD/CGADB/CPAD, que tenta, ao desqualificar os “neopentecostais”, colocar-se como parâmetro do que de fato é ser pentecostal. Deste modo reedita tradicionais livros de sua história e publica novos, como: “Mulheres que fizeram a História das Assembleias de Deus no Brasil”; “Cem acontecimentos que

³⁹ Cf. GANDRA, Valdeine. A identidade da Assembleia de Deus: uma análise a partir da Carta de Campinas. *Azuza – Revista de Estudos Pentecostais*, v. II, n. 2, p. 19-34, jul. 2012.

⁴⁰ MARIANO, 2005, p. 24.

⁴¹ CPAD NEWS. *Manifesto da Reflexão Teológica Pentecostal das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/integra.php?s=12&i=4330>>. Acesso em: 15 out. 2012.

⁴² SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75.

⁴³ CUCHE, Denys. *A noção da cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 198.

marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil”; “História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil”; “Dicionário do Movimento Pentecostal, História dos Hinos que Amamos” etc.

Apesar dos esforços empreendidos pela CPAD, a memória e a teologia assembleianas são transmitidas oralmente⁴⁴ através dos púlpitos das Assembleias de Deus espalhadas pelo país, situação que fragiliza as ações identitárias promovidas pela AD/CGADB/CPAD.

Em outra frente, no entanto na mesma linha patrimonial, a CGADB/CPAD criou o Centro de Estudos do Movimento Pentecostal – CEMP em 2009. O nome já é em si uma estratégia identitária, pois na prática é um centro de estudos da Assembleia de Deus, conforme consta no site oficial da instituição:

O Cemp é responsável pela guarda, conservação, organização, catalogação e desenvolvimento de todo o material da CPAD gerado e reunido no passado e no presente e que se encontra fisicamente guardado na Biblioteca, no Memorial Gunnar Vingren, nos arquivos de fotos, imagens, fitas cassetes, vídeos, CDs, DVDs, filmes, produtos, documentos impressos da editora, coleções de periódicos e revistas da Escola Dominical. Todo esse material se constitui no acervo e na memória histórica, não somente da CPAD, mas das Assembleias de Deus no Brasil.

Assim, o patrimônio cultural assembleiano é uma das “armas” usadas na disputa pelo “território” pentecostal. Segundo o diretor executivo da CPAD, Ronaldo Rodrigues de Souza, o CEMP servirá “como instrumento permanente para fortalecimento do compromisso histórico das Assembleias de Deus com a atualidade e a prática da doutrina pentecostal”. Ainda sobre a proposta do CEMP, o site da instituição⁴⁵ informa que o objetivo “é auxiliar pastores, crentes e pesquisadores em geral a compreender o Movimento Pentecostal e como se chegou até aqui”.

É surpreendente a disposição do CEMP/CPAD em disponibilizar seus arquivos para pesquisadores interessados na Assembleia de Deus. Na página da instituição, há, como uma propaganda, uma imagem da pesquisadora da PUC/SP, Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa, com o Pr. Isael de Araujo, responsável pelo CEMP, segurando um documento entre as estantes da instituição. Embaixo da imagem apresenta-se uma breve entrevista com a referida pesquisadora sobre a importância do CEMP. Destaca-se sua fala:⁴⁶

[...] com o funcionamento de um centro de pesquisas ficou ainda melhor, posso dizer que se iniciou um novo ciclo na história das Igrejas das ADs, é a instituição abrindo as

⁴⁴ Cf. POMMERENING, Claiton Ivan. *A relação entre a oralidade e a escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. 2008. 120 p. Dissertação (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

⁴⁵ Disponível em: <<http://www.cpad.com.br/cemp/integra.php?s=1&i=5>>. Acesso em: 10 out. 2012.

⁴⁶ Doutoranda da PUC-SP estuda a lógica dos ministérios nas ADs. Disponível em: <<http://www.cpad.com.br/cemp/view.php?s=2&i=32>>. Acesso em: 10 out. 2011.

portas aos estudos acadêmicos com um compromisso, ou seja, mostrar a sua “face” aos pesquisadores. Isto é muito bom.

A ênfase na fala da pesquisadora denota, ainda que nas entrelinhas, que há certo otimismo de que as pesquisas acadêmicas realizadas com a contribuição do CEMP poderão propor um realinhamento das fronteiras identitárias do campo religioso pentecostal. Como diz a pesquisadora entrevistada, “é a instituição abrindo as portas aos estudos acadêmicos com um compromisso, ou seja, mostrar a sua ‘face’ aos pesquisadores”. O Pr. Isael Araujo, ao responder sobre o intuito do CEMP e a quem ele vai beneficiar, afirmou que:⁴⁷

De uma situação quando nenhuma universidade prestava a atenção ao fenômeno pentecostal, agora mestrands e doutorandos estão produzindo dissertações e teses, seminários estão sendo realizados e grupos de estudos estão sendo formados. **Todavia, a extensão do Movimento Pentecostal não tem sido devidamente documentada e compreendida. Para atender a esta necessidade, um centro de estudos pode auxiliar pesquisadores, pastores e crentes em geral a compreender quem são os pentecostais e como chegamos até aqui.**

Assim, a estratégia por parte da AD/CGADB/CPAD para consolidar a “identidade clássica” assembleiana passa necessariamente pela instrumentalização do patrimônio cultural da Assembleia de Deus.

Considerações finais

Percebe-se que a AD/CGADB/CPAD coloca em prática um planejado processo de resgate e fortalecimento de sua identidade, materializando sua memória e sinalizando à sociedade sua relevância com a criação do CEMP. A abertura para as pesquisas parece apontar para uma confiança de que as diferenças em relação aos “neopentecostais” serão esclarecidas com os estudos acadêmicos. Enfim, o resgate da memória assembleiana torna-se instrumento de suporte para o jogo identitário. A partir disso, cabe considerar que o pentecostalismo no contexto brasileiro está passando por um processo de migração da oralidade e informalidade para a escrita da doutrina pentecostal. Assim, a identidade pentecostal pode ser estudada e pode ser lida, sem, contudo, perder a dinâmica da piedade, que é própria do pentecostalismo. Por meio das obras doutrinárias escritas, a identidade é afirmada. Desse modo, preserva-se o seu patrimônio cultural material, que são as várias formas de registros, e demarca-se a identidade como patrimônio cultural imaterial, afirmando suas referências teológicas identitárias.

⁴⁷ CORREA, Marina. A. O. S. Pentecostais pesquisando sua própria história. Entrevista com o Pr. Isael de Araujo, organizador do Dicionário do Movimento Pentecostal. *História Agora*, 2011. Disponível em: <http://www.historiagora.com/dmdocuments/Artigos/Histria%20Agora%20n10/ha10_entrevista3.pdf>. Acesso em: 10 out. 2012. (grifo nosso).

Referências bibliográficas

- ALENCAR, Gedeon. *Assembleias de Deus: Origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- _____. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte editorial, 2005.
- _____. *Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011*. 2012. 285 p. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.
- BONINO José Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2003.
- CÂMARA, Samuel. Construindo o futuro da CGADB: perspectivas para o futuro e reflexões sobre a história e o presidente da CGADB. Disponível em: <<http://www.cgadbpratos.com.br/?wpdmact=process&did=MS5ob3RsaW5r>>. Acesso em: 28 mar. 2013.
- CARVALHO, Celso. A Assembleia não é de A ou B: pastor José Wellington diz que seu compromisso é com a doutrina. Disponível em: <<http://www.creio.com.br/2008/noticias01.asp?noticia=13930>>. Acesso em: 28 mar. 2013.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2006. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2).
- CUCHE, Denys. *A noção da cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005.
- CORREA, Marina. A. O. S. Pentecostais pesquisando sua própria história. Entrevista com o Pr. Isael de Araujo, organizador do Dicionário do Movimento Pentecostal. *História Agora*. 2011. Disponível em: <http://www.historiagora.com/dmdocuments/Artigos/Histria%20Agora%20n10/ha10_entrevista3.pdf>. Acesso em: 10 out. 2012.
- CPADNEWS. *Manifesto da Reflexão Teológica Pentecostal das Assembleias de Deus no Brasil*. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/integra.php?s=12&i=4330>>. Acesso em: 15 out. 2012.
- DANIEL, Silas. *História da Convenção Geral da Assembléia de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 303 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1993.
- GANDRA, Valdinei. A identidade da Assembleia de Deus: uma análise a partir da Carta de Campinas. *Azuza – Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville: REFIDIM, v. II, n. 2, p. 19-34, jul. 2012.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós Modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- IBGE. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 15 out. 2012.
- LIMA, Diana. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 351-373, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132010000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 mar. 2013.
- LINDHARDT, Poul Georg. *Kirchengeschichte Skandinaviens*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

- MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ, Cecília. *Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ/UFFRJ, 1998. Mimeografado.
- PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-245, 1997.
- POMMERENING, Claiton Ivan. *A relação entre a oralidade e a escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades*. 2008. 120 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SANCHIS, Pierre. “As Religiões dos Brasileiros”. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte: PUC, v. 1, n. 2, 1998.
- VELASQUES FILHO, Prócoro. Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do Espírito. In: GOUVÊA MENDONÇA, Antônio; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 249-263.
- WESTPHAL, Euler Renato. Heiliger Geist und Wohlstand: Die Pfingstbewegungen sind in Brasilien auf Wachstumskurs. *Oekumenische Information: Nachrichten und Hintergründe aus der Christlichen Ökumene und dem Dialog der Religionen*, Katholische Nachrichten Agentur (KNA), Bonn, n. 6, p. 9-11, 7 fevereiro 2012.



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

QUEM DECIDE SOBRE O FIM DA VIDA?¹

Who decides on the end of life?

Rudolf von Sinner²

Resumo: A discussão sobre o fim da vida continua em pauta. Por um lado, o avanço tecnológico e médico possibilitou considerável prolongação da expectativa de vida. Por outro lado, tornou um desafio discernir quando chegou o momento adequado do morrer e ajudar a preparar-se, devidamente, para a morte. A partir de casos concretos como o do famoso Ramón Sampedro (*Mar adentro*), organizações de assistência ao suicídio como a suíça *Exit*, legislações de vários países, posicionamentos de igrejas e reflexões teológicas na tradição da Reforma protestante, especialmente a luterana, o artigo reflete sobre de quem é a responsabilidade pelo momento da morte – de Deus, do médico, do moribundo? Argumenta que a imagem de um Deus determinista não ajuda no raciocínio bioético sobre a chamada “boa morte” (eutanásia), ou “morte certa” (ortotanásia).

Palavras-chave: Bioética. Morte. Suicídio assistido. Teologia luterana.

Abstract: The discussion about the end of life continues on the order of the day. On the one hand, technological and medical progress has considerably extended life expectancy. On the other hand, it created the challenge as to discern when the appropriate moment of dying has come and to help to prepare duly for death. Based on concrete cases like the famous Ramón Sampedro (*Mar adentro* – The Sea Inside), organizations of assistance to suicide like the Swiss Exit, legislations of various countries, positions of churches and theological reflections in the tradition of the (namely Lutheran) Reformation, the article reflects on the responsibility for the moment of death – is it God’s, the doctor’s, the dying’s? It argues that the image of a deterministic God is not helpful for a bioethical reasoning about the so called “good death” (euthanasia), or “right death” (orthothanasia).

Keywords: Bioethics. Death. Assisted suicide. Lutheran theology

¹ O artigo foi recebido em 18 de agosto de 2013 e aprovado em 18 de setembro de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Universidade de Basileia e livre-docente pela Universidade de Berna, ambas na Suíça. Professor de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso da Faculdade EST em São Leopoldo/RS, Brasil, onde também é Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa, e pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Professor extraordinário da Universidade de Stellenbosch, África do Sul, e bolsista pesquisador experiente CAPES/Fundação Humboldt. Contato: r.vonsinner@est.edu.br

*Vale a pena viver enquanto podemos nos servir dela por nós mesmos:
quando não puder ser assim, é melhor terminá-la,
pois continuar não tem sentido.*
Ramón Sampetro (1943-1998)³

*O seu cadáver é o último acorde, término de uma melodia que vinha sendo
preparada no silêncio do seu ser. [...] é o pedido para que ouçamos uma história
cujo acorde necessário e final é aquele mesmo, um corpo sem vida.*
Rubem Alves⁴

A morte nunca pode ser resultado de um juízo de valor sobre um ser humano.
Federação Suíça das Igrejas Protestantes⁵

Introdução

Embora não seja um problema novo, casos recentes de doentes terminais ou pessoas com deficiências graves que pediram para morrer têm fomentado amplas discussões sobre o fim da vida. Concomitantemente, surge a pergunta de quem seria o direito de decidir sobre ele. Se a vida é um direito, a pessoa pode deixar, por sua própria decisão, de exercê-lo? E se for preciso ajuda de terceiros para poder morrer, essas pessoas teriam culpa e poderiam ser responsabilizadas?

Para citar apenas um, o caso de Ramón Sampetro deu matéria inclusive para um filme de longa metragem.⁶ Virou tetraplégico aos 25 anos, em 1968, por causa de um mergulho que lhe quebrou a sétima vértebra cervical. O espanhol lutou durante muitos anos para poder morrer, com ajuda de quem lhe fornecesse a droga letal, não vendo mais sentido em sua vida. Considerou isso um ato de liberdade pessoal, em função de sua percepção de que ele era “uma cabeça viva em um corpo morto”⁷. Enquanto alguns julgariam que Ramón esteja no inferno por ter se suicidado, ele mesmo considerou a vida como inferno, procurando libertar-se dele mediante a morte. Não tinha queixas sobre a atenção amorosa que recebera, mas desejava que alguém o ajudasse a morrer como ato de amor. Finalmente conseguiu, mas sem autorização legal e com a ajuda de várias pessoas, uma vez que era fisicamente incapaz de terminar sua vida sem apoio de outros. Filmou seu morrer para comprovar que foi ele que, cons-

³ SAMPEDRO, Ramón. *Cartas do inferno*. Trad. Lea P. Zylberlicht. São Paulo: Planeta do Brasil, 2005. p. 277, em sua carta de despedida.

⁴ Apud CASSORLA, Roosevelt M. S. (Org.). *Do suicídio: estudos brasileiros*. Campinas: Papirus, 1991. p. 12. Cf. WONDRACEK, Karin H. K. Suicídio. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 948s.

⁵ SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND. *Das Sterben leben: Entscheidungen am Lebensende aus evangelischer Perspektive*. Bern: SEK, 2007. p. 24.

⁶ MAR ADENTRO. Dirigido por Alejandro Amenábar. Produzido por Fernando Bovaira e Alejandro Amenábar. [S.l.]: Twentieth Century Fox Film Corporation, 2005. 1 DVD (125 min.), widescreen, color. O filme ganhou o Oscar do melhor filme estrangeiro em 2005 e o Globo de Ouro na mesma categoria.

⁷ SAMPEDRO, 2005, contracapa.

ciente e autonomamente, decidiu morrer, sendo que sugou o veneno por um canudo com esforço próprio. A história de Sampedro comoveu pessoas mundo afora e deu novo ímpeto à pergunta: Quem decide sobre o fim da vida? E o que significa morrer com dignidade?

Concepções do fim da vida

Costuma-se falar de *eutanásia* ao falar desse desafio, a “boa morte”. A antiguidade a conheceu como morte leve, sem dor, inclusive como “cumprimento da vida” ou “morte honrosa no contexto militar”; era vista como tarefa filosófica, não médica, e implicava a possibilidade de encurtar a vida para ter uma “boa morte”.⁸ Francis Bacon (1561-1626) redefiniu o conceito como uma morte assistida no caso de doenças com prognóstico sem esperança.⁹

No Brasil, o consenso parece ser a refutação da *eutanásia ativa*, quando alguém termina sua própria vida com a ajuda de terceiros, ou tem ela terminada por esses na impossibilidade de ação própria.¹⁰ É preciso esclarecer a terminologia, pois são dois casos distintos. No primeiro caso, trata-se de *suicídio assistido*, no segundo, de *homicídio*, ainda que por “motivo de relevante valor social ou moral”¹¹. O que está em jogo é a questão se o sofrimento, visto como insuportável, e a total falta de perspectiva de melhora podem justificar tais atos. Por outro lado, há também amplo consenso de que a prorrogação da vida onde não há perspectivas de melhora e a morte esteja iminente seja desaconselhável. A chamada *distanásia* constituir-se-ia como procedimento inadequado, e as igrejas cristãs em geral aprovam a adoção de um tratamento apenas paliativo, ajudando a pessoa a morrer com o mínimo de sofrimento. A aplicação de remédios contra dor em grande quantidade tende a acelerar a chegada da morte, o que é considerado um *duplo efeito*: não há intencionalidade, mas a morte

⁸ WIESING, Urban. Euthanasie. In: KORFF, Wilhelm et alii (Orgs.). *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998. v. 1, p. 704-706. p. 704.

⁹ Ele falou de uma “euthanasia exterior”, em *De dignitate et augmentis scientiarum*, de 1605, apud WIESING, 1998, p. 704. Outros citam sua *Historia vitae et mortis*, de 1623, onde seria o “tratamento adequando às doenças incuráveis”, cf. NOVAES, Maria Rita Carvalho Garbi; TRINDADE, Eliana Mendonça. A morte e o morrer: considerações bioéticas sobre a eutanásia e a finitude da vida no contexto da relação médico-paciente. *Com. Ciências Saúde*, ano 18, n. 1, p. 69-77, 2007. p. 71; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; SCHRAMM, Fermin Roland. Conversações sobre a “boa morte”: o debate bioético acerca da eutanásia. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, ano 21, n. 1, p. 111-119, 2005.

¹⁰ Para números de um estudo empírico que incluiu uma pergunta sobre “eutanásia” – sem deixar claro de que, precisamente, se tratava – veja MEDEIROS, Kátia Maria Cabral. Orientações ético-religiosas. In: CERIS. *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Rio de Janeiro: CERIS; São Paulo: Paulus, 2002. p. 199-251. p. 220-222. Uma clara maioria se pronunciou contrário, embora 15,5% dos/das católicos/as (chegando a 20% em Belo Horizonte) e 12,1% dos/das demais tenham se declarado “favoráveis”.

¹¹ BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940: Código Penal. In: ANGER, Anne Joyce (Coord.). *Código Penal, Código de Processo Penal, Constituição Federal*. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2002. p. 334-404. p. 357 (art. 121). O art. 122 coloca sob pena de reclusão de dois a seis anos por “induzir ou instigar alguém a suicidar-se ou prestar-lhe auxílio para que o faça”. A pena é duplicada se houver “motivo egoístico” ou se a vítima for menor ou com “diminuída [...] capacidade de resistência”.

é acelerada como consequência inevitável do alívio do sofrimento.¹² Deixar de aplicar medidas “excepcionais” ou “desproporcionais” nesses casos às vezes também é denominado de *eutanásia passiva*. É assunto de debate se isso deve incluir a retirada de máquinas e medidas já aplicadas. Polêmica foi criada pelo caso da italiana Eluana Englaro, 38 anos, 16 deles em coma irreversível como consequência de um acidente de carro. A Corte Suprema da Itália autorizou, a pedido do pai de Eluana, a retirada da sonda que a alimentava e mantinha viva. O governo tentou impedir a ação até o final, contrariando a decisão. A Igreja Católica protestou e taxou a ação como “assassinato abominável”¹³.

Por parte da religião, neste caso a cristã em perspectiva luterana, o que está em jogo? O princípio mais citado é o da santidade da vida humana como dom de Deus, sendo que “extingui-la ou abreviá-la, de forma ativa e deliberada, sempre será visto como contrário à lei de Deus”, conforme formula o teólogo Thomas Heimann, da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB).¹⁴ Numa visão cristã, a vida pertence a Deus e não ao ser humano. Cristãos precisam prestar contas a Deus sobre suas vidas, não no sentido de um Deus que funcionaria como contábil de erros e acertos, mas como exercício da liberdade com responsabilidade que receberam do criador, que os fez “à sua imagem” (Gênesis 1.27). Deus é um Deus da vida e quer o bem de sua criação.

Um outro aspecto citado é que o processo de sofrer também pode propiciar uma aprendizagem para a pessoa que sofre, bem como sua família, o médico, a enfermeira e outros envolvidos. É um testemunho por parte de quem busca aliviar a dor, prestando apoio. É um testemunho também da própria pessoa que consegue aguentar a dor como parte da vida – desde que seja essa a vontade e convicção dela. Não pode ser obrigação. De qualquer forma, a vida não é perfeita; ela passa por altos e baixos. O “Deus escandaloso” que foi morto na cruz é o Deus que, em seu filho Jesus Cristo, passa pela dor, pelo sofrimento, pela morte para chegar à ressurreição.¹⁵ A morte requer “resistência e submissão”, a luta contra ela na *ars vivendi* e a submissão a ela na hora certa, numa *ars moriendi*.¹⁶ Se os cristãos lutam com o Deus da vida pela vida, essa vida é vista não apenas como vida humana antes da morte, mas vai além dela pela ressurreição. A morte é uma transição com transformação (cf. 1Co 15.51), um novo nascimento: “Aí inicia a porta estreita, o caminho apertado para a vida, por onde cada um deve se aventurar com bom ânimo, pois o caminho é, por certo, muito estreito,

¹² Essa possibilidade foi defendida pelo Papa Pio XII em 1957; cf. GAFO FERNÁNDEZ, Javier. Eutanásia. In: *10 palavras-chave em bioética*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 83-126. p. 93s.

¹³ Cf. *Zero Hora*, 19 de dezembro de 2008, p. 48; 7 de fevereiro de 2009, p. 26.

¹⁴ HEIMANN, Thomas. Eutanásia. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 403-406. p. 406.

¹⁵ Cf. WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

¹⁶ BRAKEMEIER, Gottfried. A morte como problema humano – aspectos biológicos e teológicos. In: _____. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002. p. 172-190. p. 190; LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte [1519]. In: _____. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1, p. 385-398.

mas não é longo. [...] depois, haverá muito espaço e alegria”¹⁷. Já que a morte é inevitável, é preciso preparar-se e ajudar outras a se prepararem para morrer. Por isso é tão importante o acompanhamento pastoral das pessoas moribundas, pois é uma das maiores dificuldades dos seres humanos encarar e preparar-se para a morte. É preciso reconhecer que não somos imortais, o que parece ser um reconhecimento cada vez mais dolorido diante das possibilidades fantásticas (e, às vezes, fantasmagóricas) de prorrogar a vida que temos, hoje, à nossa disposição.

Como saber quando está na hora de entregar-se à morte? A diagnose da médica ou do médico é, certamente, um fator muito importante. Embora nem sempre seja correta, é o juízo feito a partir da análise do doente e do conhecimento sobre as doenças conforme está disponível. Ao saber da diagnose, se for fatal, a pessoa passa por um processo, em geral muito difícil, de negação, raiva, barganha, depressão, até chegar à aceitação do inevitável.¹⁸ Muitas pessoas também sentem a chegada da morte intuitivamente. A postura do moribundo diante da morte a partir de sua filosofia ou religião faz diferença nessa hora, bem como o amparo e as orações da família, dos amigos, da comunidade. Portanto, importa preparar-se para a morte durante toda a vida, conforme o antigo princípio: *media vita in morte sumus* – no meio da vida estamos na morte.

Aceitando-se a inevitabilidade da morte, e vendo ela como passo rumo ao reino de Deus, onde não há mais sofrimento, talvez não seja tão difícil praticar o que alguns chamam, em vez de eutanásia passiva, *ortotanásia*, a morte “certa”¹⁹. Mais difícil para aceitar é o fato de que nem sempre existem todas as condições para decidir em conjunto e preparar a morte devidamente. Na prática os médicos estão constantemente obrigados a decidir sobre a prorrogação ou não da vida de um paciente diante da carência de leitos nas Unidades de Tratamento Intensivo (UTIs), fazendo triagem de quem irá viver e quem irá morrer por falta de tratamento adequado. Essa “eutanásia” fatídica é mais uma *mistanásia*, uma morte “prematura” – diante do ideal também bíblico de uma vida longa – e injustificada, consequência de uma política de saúde que não consegue prover um serviço de qualidade para todas e todos. Enquanto é consenso que essa situação esteja errada, ela continua sendo um fato, gerando perguntas: Por que o pai daquele viveu e meu pai teve que morrer? Ou vice-versa: por que meu pai viveu e o pai daquele morreu?

¹⁷ LUTERO, 1987, p. 387.

¹⁸ Cf. os estudos da psiquiatra suíça KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Morte: Estágio final da evolução*. Rio de Janeiro: Record, 1996; _____. *Sobre a morte e o morrer*. Trad. Paulo Menezes. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁹ O Congresso do Uruguai aprovou, em 2009, uma lei “da vontade antecipada” que facilita a uma pessoa maior de idade e “psiquicamente apta”, declarar que, “caso fique inconsciente, o tratamento não seja prolongado”, conforme *Zero Hora* de 23 de março de 2009, p. 30. Caso não haja tal declaração em vida e a pessoa estiver inconsciente, também a família pode pedir a interrupção do tratamento. BRASIL 2012!

O desejo de morrer e a misericórdia de Deus

Volto para a história de Ramón Sampetro. Ele não quis mais viver. Foi obrigado, durante muito tempo, a viver num corpo que ele considerava morto. Cometeu suicídio assistido. Como posicionar-se diante de tal fato? Na Bíblia encontramos muito pouco sobre suicídio, e quando o menciona é sem comentários julgadores. Antes, parecem relatos assustados sobre “como uma vida pode fracassar totalmente e afundar em desespero”²⁰. Saul pede ao seu escudeiro matá-lo para não cair na mão dos inimigos; já que esse não aceita fazê-lo, Saul “tomou da espada e se lançou sobre ela”, e o escudeiro o segue e também “se lançou sobre a sua espada” (1Sm 31.4-5). Aitofel, vendo que seus (bons) conselhos não foram seguidos e que a catástrofe será inevitável, “pôs em ordem os seus negócios e se enforcou” (2Sm 17.23). Judas se enforca “tocado de remorso” por ter traído seu mestre, sem possibilidade de redimir-se (Mt 27.3-5).

No filme “Lutero” há uma cena onde Lutero corta da corda um jovem que se enforcou, e cava pessoalmente para ele uma sepultura.²¹ Na concepção da época, um suicida não podia ser enterrado no cemitério por ter cometido um pecado.²² Embora, conforme me dizem os historiadores, essa cena não tenha acontecido de fato, ela diz muito sobre a concepção de Lutero sobre a vida e a morte. Ele, nesse ato, reconheceu a absoluta prioridade do amor de Deus. Isso não quer dizer que Lutero tenha concordado com o ato da pessoa. Mas demonstrou compreensão para quem, em total desespero, fez aquele passo brusco e violento buscando a morte. E ainda mais, por ser jovem, era muito mais vítima do que infrator. Os grandes teólogos do ocidente, Agostinho e Tomás de Aquino, tinham proibido o suicídio por causa do 5º mandamento – “não matarás”, também válido contra si mesmo – e porque caberia somente ao Deus criador tirar a vida. Lutero, porém, teve compaixão para com as pessoas acometidas de desespero e atribuiu o suicídio ao Satanás, não sendo, portanto, da responsabilidade da pessoa. Ele mesmo bem conhecia o desespero e também chegou a ter pensamentos de suicídio.²³

Não pode ser opção de cristão encorajar alguém para o suicídio; deve-se buscar sempre um jeito de ajudar a pessoa para que possa enxergar alternativas. Ao mesmo tempo, é preciso respeitar os motivos de quem está sofrendo de modo insuportável, ainda mais quando não partilha da mesma fé. Existem quadros muito sérios onde o suicídio é frequente. Penso em pessoas com *tinnitus*, aquele zumbido constante no

²⁰ DIETRICH, Walter; VOLLENWEIDER, Samuel. Tod II: Altes und Neues Testament. In: *Theologische Realenzyklopädie*. v. 33. Berlin: De Gruyter, 2002. p. 582-600. p. 583.

²¹ LUTERO: Um homem que teve a visão que mudou o mundo. Direção de Eric Till. Produção de Brigitte Rochow; Christian P. Stehr; Alexander Thies. [s.l.]: Casablanca Filmes, 2004. 1 DVD (121 min.), color.

²² Medos em relação a mortos, especialmente suicidas, que se refletem na localização de túmulos afastados dos demais foram descritos entre luteranos descendentes pomeranos por STUHR, Rubens. *A morte: uma vivência solidária entre os descendentes pomeranos no Espírito Santo*. 2003. Trabalho de Conclusão (Bacharelado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2003. p. 25s, 29s. Embora hoje em dia os suicidas sejam sepultados juntos aos demais, “a comunidade protesta diante do suicídio: ela não canta no enterro, nem os sinos tocam e há receio de despedir-se do morto” (p. 29).

²³ Cf. CHRIST-FRIEDRICH, Anna. Suizid II: Theologisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*. v. 32. Berlin: De Gruyter, 2001. p. 445-435, esp. 447s.

ouvido que também não cessa durante o sono. É frequente o suicídio de pessoas que o tem de forma permanente e forte, sem ver outra saída a não ser a morte para que, enfim, possam descansar em paz. Seria tarefa do cristão julgá-los? Lutero descobriu com enorme alívio que Deus é um Deus misericordioso e que não são os seres humanos que atingem sua salvação por mérito, mas Deus a concede como dádiva. O ser humano, reconhece Lutero, vive na constante ambiguidade de ser justo (sendo justificado por Deus mediante a morte e ressurreição do Cristo) e pecador (pois não consegue se tornar perfeito nesta vida terrena) ao mesmo tempo. “O justo viverá por fé” (Rm 1.17) relembra Paulo, e foi precisamente esse versículo que possibilitou a grande descoberta de Lutero: não por obras, mas pela fé o ser humano é salvo.²⁴ Essa fé, ela mesmo dádiva de Deus, é confiança Nele, na vida e na morte. Diz Paulo ainda, num versículo muito lembrado ao anunciar as pessoas falecidas durante a semana no culto dominical: “se vivemos, para o Senhor vivemos; se morremos, para o Senhor morremos. Quer, pois, vivamos ou morramos, somos do Senhor” (Rm 14.8).

“Agradou a Deus...?”

Como já mencionei, no Brasil parece impensável alguém querer morrer por causa de uma doença ou deficiência grave e procurar terminar, ativamente, sua vida. A vida não pertence ao ser humano, mas a Deus. Isso é correto. Porém parece temerário supor que toda morte ocorre no momento que Deus a quis, como se Deus controlasse diretamente cada momento de nossa vida. O pastor e escritor suíço Kurt Marti lembra em seus “Discursos de Enterro” (*Leichenreden*) que “não agradou de jeito nenhum ao senhor nosso deus que gustav e. lips tenha morrido num acidente de trânsito”²⁵. Contrariando a conhecida fórmula “agradou a Deus de chamar para Si nosso(a) irmão(ã) falecido...”, Marti contrasta o amor e a misericórdia de Deus com a violência no trânsito, pois foi ela quem matou Gustav, não Deus. De semelhante modo, é Deus quem recebe o morto, mas seria cruel supor que é Ele quem quer todas as mortes, em especial aquelas violentas e de pessoas muito jovens. Presenciei uma missa na qual foi lembrada a morte de um jovem num acidente de moto. O padre mencionou o caso no final e disse algo como “foi a hora dele”. É comum ouvir isso, mas irritante, pois abafa de modo insensível a tragédia dessa morte prematura e violenta. Essa morte tem, sim, sua mensagem, sendo um apelo ao uso do capacete (que ele carregava, como tantos outros naquele estado nordestino, no cotovelo e não na cabeça) e, de modo geral,

²⁴ Veja especialmente LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo os Romanos inicia [1515/1516]. In: _____. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 8, p. 254-330; _____. Das Boas Obras [1520]. In: _____. *Obras Seleccionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 97-170; _____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã [1520]. In: *Obras Seleccionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 435-460.

²⁵ “dem herrn unserem gott hat es ganz und gar nicht gefallen daß gustav e. lips durch einen verkehrsunfall starb”; MARTI, Kurt. *Leichenreden* 7. ed. Darmstadt: Luchterhand, 1983. (1. ed. 1969). p. 23. O original usa tão somente letra minúscula, contrariando a ortografia alemã regulamentada, portanto foi reproduzida essa decisão do autor também na tradução.

pelo cuidado e respeito ao andar nas estradas. Antes, porém, de Deus ter querido essa morte, Ele morreu junto, recebeu o falecido em seus braços e ampara a família e os amigos. É essa a mensagem do Evangelho a ser dada. Marti, com ampla experiência pastoral e profundidade evangélica, nos lembra desse fato. Por causa de seu conteúdo e sua força poética, procurei traduzir o texto na íntegra:

não agradou de jeito nenhum ao senhor nosso deus
que gustav e. lips tenha morrido num acidente de trânsito

primeiro, porque foi jovem demais
segundo, para sua esposa um homem terno
terceiro, para dois filhos um pai alegre
quarto, para seus amigos um bom amigo
quinto, estava cheio de ideias

que será agora sem ele?
o que será de sua esposa sem ele?
quem brincará com seus filhos?
quem substitui um amigo?
quem tem as novas ideias?

não agradou de jeito nenhum
ao senhor nosso deus
que alguns de vocês acharam
que teria agradado a ele

em nome daquele que ressuscitou mortos
em nome do morto que ressuscitou:
protestamos contra a morte de gustav e. lips²⁶

Esse belo texto desfaz, com clareza, a ideia de que Deus determinaria todo momento de nossa vida. Ainda que a vida pertença, sim, a Deus, não se pode simplesmente atribuir qualquer morte à vontade dele. Significaria escapar da responsabilidade humana. Talvez seja mais fácil encarar isso ao deparar-se com uma morte violenta, onde facilmente a raiva se dirige contra a pessoa que causou a morte. Como seria no caso de alguém querer morrer?

²⁶ “dem herrn unserer gott hat es ganz und gar nicht gefallen daß gustav e. lips durch einen verkehrsunfall starb erstens war er zu jung zweitens seiner frau ein zärtlicher mann drittens zwei kindern ein lustiger vater viertens den freunden ein guter freund fünftens erfüllt von vielen ideen was soll jetzt ohne ihn werden? was ist seine frau ohne ihn? wer spielt mit den kindern? wer ersetzt einen freund? wer hat die neuen ideen? dem herrn unserer gott hat es ganz und gar nicht gefallen daß einige von euch dachten es habe ihm solches gefallen im namen dessen der tote erweckt im namen des toten der auferstand: wir protestieren gegen den tod von gustav e. lips“; MARTI, 1983, p. 23.

Assistir alguém a(o) morrer?

A imagem de um Deus controlador e determinador pode ser questionada também a partir de outra observação. Caso se pressuponha que é Deus quem decide sobre o fim da vida, é pertinente perguntar se os constantes empenhos do ser humano na prorrogação da vida não seriam também ingerências na atuação de Deus.²⁷ A morte há muito tempo deixou de ser coisa “natural”, de decisão fora do alcance do ser humano. A vida, em tempos bíblicos, era bem mais curta do que hoje, mal passava de 30 anos, e idades hoje bastante comuns foram consideradas excepcionais, apenas sublinhando o caráter passageiro da vida: “Os dias da nossa vida sobem a setenta anos ou, em havendo vigor, a oitenta: neste caso, o melhor deles é canseira e enfado, porque tudo passa rapidamente, e nós voamos” (Sl 90.10). Foi considerado privilégio de poder morrer “velho e cheio de vida (ou: satisfeito)”, tradução mais precisa do que o costumeiro “avançado em anos” (Gn 25.8).²⁸ O Pentateuco não tinha noção de uma vida pós-morte; apenas insistiu no ideal de uma vida longa e satisfatória. Diante dessa valorização da vida, e também do protesto último contra a morte pela morte de Jesus Cristo, é claro que preservar a vida é tarefa bem mais nobre do que preparar ou até propiciar a morte. O mandamento que proíbe matar é claro nesse sentido. Ainda assim, ele nunca foi tido como absoluto na história do cristianismo, uma vez que se autorizou matar em guerras, em legítima defesa e na pena de morte. Numa compreensão luterana, os mandamentos são vistos, igualmente, como manifestação do duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo (Mateus 22.37-40), e não deverão ser vistos como normas absolutas.²⁹ Por fim, ainda que seja razão de alegria que, hoje, a tendência dos cristãos seja defender a máxima restrição possível do matar, ele persiste *de facto* e *de iure*, indicando que o mandamento precisa ser visto na sua prática num contexto específico. Portanto, não se pode delegar a responsabilidade pelo fim da vida a Deus. Cai na responsabilidade do ser humano, ainda que esse precise reconhecer que não tem pleno domínio sobre ela. A morte sempre de novo escapa à vontade humana. A ética luterana destaca precisamente estes dois aspectos: a responsabilidade e, nisso,

²⁷ Neste contexto, mesmo que a imagem do Deus determinador continue problemática, é coerente a posição dos pais de Karen Ann Quinlan, internada aos 21 anos num hospital em New Jersey, EUA, no ano de 1975, com diagnóstico de estado vegetativo permanente, que requereram que os “meios extraordinários” de tratamento fossem suspensos, para que precisamente assim Deus decida quando ela ia morrer: “Se Deus quer que viva, viverá; se Deus quer que morra, ela morrerá”. Apud PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de Bioética*. 10. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2012. p. 412. O juiz da primeira instância negou o pedido, alegando que “a moralidade e a consciência de nossa sociedade depositam essa responsabilidade nas mãos dos médicos”, enquanto o supremo tribunal do Estado de New Jersey entendeu o direito de recusar tratamento fazer parte do direito constitucional pessoal (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2012, p. 413). Quinlan continuou viva por mais nove anos após a retirada do respirador.

²⁸ DIETRICH; VOLLENWEIDER, 2002, p. 583.

²⁹ Cf. ANDERSEN, Svend; HALLAMAA, Jaana. *Euthanasia: A Letter to a Nurse on Death and Dying*. In: MORTENSEN, Viggo (Ed.). *Life and Death: Moral Implications of Biotechnology*. Geneva: WCC Publications, 1995. p. 64-70. p. 68; MÜLLER, Enio Roland. *Teologia cristã em poucas palavras*. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: EST, 2005. p. 79-110.

autonomia do ser humano – que respeita e valoriza as posições também daqueles que não partilham da fé –, por um lado, e a corrupção da vida pelo pecado, o que torna necessária uma atitude vigilante e crítica em relação à vida em sociedade e as regras por ela estabelecida.³⁰

Para quem tem família, sua vida também pertence a ela e não apenas ao indivíduo, pois a pessoa não está sozinha e tem relações e responsabilidade. Ainda assim, na morte estamos sozinhos, e uma decisão de terminá-la é, em última instância, da pessoa. Não é possível impedir que uma pessoa cometa suicídio, ainda que seja tarefa de família, amigos, médicos e demais serviços procurar impedi-lo, buscando, mostrando e facilitando outras soluções. Sem dúvida, importa fazer de tudo para evitar o sentimento de solidão que muitas pessoas sentem – e temem – ao aproximar-se da morte, bem como o sentimento de culpa por sentir-se um peso para a família, os profissionais de saúde, a sociedade etc. Por isso mesmo, uma morte assistida nunca poderá se tornar regra geral ou até obrigação.

Contudo, o que fazer quando alguém consistentemente quer deixar esta vida diante de uma doença terminal ou uma grave deficiência, como foi o caso de Ramón Sampredo? Não seria o caso de respeitar essa decisão? Na Suíça, meu país de origem, seria possível assisti-lo. A mais antiga e importante associação que o faz foi, ironicamente ou não, fundada por um pastor, o Dr. Rolf Sigg. Chama-se *Exit* (“saída”, em inglês).³¹ Ainda que defenda o “direito à autonomia do ser humano na vida e na morte” (estatuto, art. 2), pressupõe a existência de “uma doença letal em estado irreversível” ou uma “deficiência que ele/a não pode aguentar”, ou ainda “complicações insuportáveis sem perspectiva de cura ou, ao menos, alívio”³². Portanto, não assiste desejos de suicídio indiscriminadamente. Por ser pouco conhecida no Brasil, vale explicar como é visto essa possibilidade naquele país, que é um dos poucos onde o suicídio assistido é lícito sob determinadas circunstâncias.³³ Outros países que o permitem são os Países Baixos e a Bélgica. O Brasil, por sua vez, considera a eutanásia de modo geral como homicídio. Existe, porém, uma proposta de reforma do Código Penal que prevê a possibilidade de “deixar de manter a vida de alguém por meio artificial” sob certas circunstâncias.³⁴ Já no Uruguai, desde 1934, “los Jueces tienen la facultad de exonerar de castigo al sujeto de antecedentes honorables, autor de un homicidio, efectuado por

³⁰ Cf. ØSTNOR, Lars et alii. The Lutheran Approach to Bioethics. In: MORTENSEN, 1995, p. 9-34.

³¹ <<http://www.exit.ch>>. Esse site é da associação na Suíça de fala alemã; tem outra na Suíça romana e também em outros países e em nível internacional. *Exit* é membro da *World Federation of Right-to-Die-Societies*, <<http://www.worldrtd.net>>. Segundo a ex-presidente da primeira, Elke Baezner-Sailer, num total de 64.000 mortes no ano de 2003 na Suíça, 181 foram por suicídio assistido por *Exit*; veja BAEZNER-SAILER, Elke. *Ärztlicher begleiteter Suizid in der Schweiz*. Palestra, 2004. Disponível em: <<http://www.dghs.de/typo3/fileadmin/pdf/BaeznerVortrgGiessen.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2008. p. 3.

³² BAEZNER-SAILER, 2004, p. 3.

³³ Um problema que tem chamado a atenção internacionalmente, também no Brasil, é que há um certo “turismo do suicídio”, em que pessoas estrangeiras buscam a organização suíça *Dignitas* (a *Exit* não aceita estrangeiros) para morrer, uma vez que em seus países o suicídio assistido é proibido; cf. *Zero Hora* de 7 de março de 2009, p. 28.

³⁴ BORTOLON, Luiz Angelo. Eutanásia. *Revista AMRIGS*, Porto Alegre, ano 46, n. 3-4, p. 93-95, 2002. p. 94.

móviles de piedad, mediante súplicas reiteradas de la víctima”³⁵. Conforme o Código de Ética Médica do Conselho Federal de Medicina do Brasil, de 2010, é vedado ao médico

Abreviar a vida do paciente, ainda que a pedido deste ou de seu representante legal. [...] Nos casos de doença incurável e terminal, deve o médico oferecer todos os cuidados paliativos disponíveis sem empreender ações diagnósticas ou terapêuticas inúteis ou obstinadas, levando sempre em consideração a vontade expressa do paciente ou, na sua impossibilidade, a de seu representante legal³⁶.

Na Suíça distingue-se entre “assistência ao morrer” (*Sterbehilfe*) e “assistência no suicídio” (*Suizidbeihilfe*). Evita-se, em alemão, o termo “eutanásia” por sua conotação com o regime nazista que eliminou, sistematicamente, pessoas consideradas “vida indigna” (*unwertes Leben*) sob tal termo. A assistência ao morrer denota qualquer acompanhamento e auxílio prestado no caminho para a morte, incluindo-se o cuidado paliativo (*palliative care*). Daqui vem o movimento de hospícios, lugares mais propícios para pacientes terminais do que os hospitais comuns, porém com instalações e atendimento médicos não disponíveis em casa. No caso do cuidado paliativo, a delimitação em relação ao apoio para morrer é tênue e, na prática, muitas vezes se confunde. Esse apoio para morrer pode ser passivo, considerado lícito, ou ativo, o que é proibido pelo código penal suíço como “homicídio sob pedido” (*Tötung auf Verlangen*).³⁷ A assistência no suicídio é também proibida, porém não implica pena desde que não existem “motivos egoísticos” por parte de quem apoia quem queira morrer. A diferença entre “homicídio sob pedido” e “assistência no suicídio” é que no último a pessoa que quer morrer é responsável para tomar a droga letal ou acionar o mecanismo que a aplica – como ocorreu no caso de Ramón Sampredo. A pessoa assistente apenas coloca tudo no lugar e providencia a droga, mas o ato que efetivamente conduz à morte é reservado à pessoa que quer morrer. Deste modo, até o último momento, ela tem a possibilidade de desistir do plano. Organizações como *Exit* providenciam a assistência para seus membros que a desejam, mas seguem um roteiro rígido para evitar que se trate de uma decisão sob pressão ou passageira. Regras da Comissão Nacional de Ética na Área da Medicina Humana e da Comissão Central de Ética da Academia Suíça de Ciências Médicas preveem que

³⁵ URUGUAI. Lei nº 9.414, de 29 de junho de 1934. Disponível em: <<http://www.bioetica.ufgrs.br/penaluru.htm>>. Acesso em: 18 ago. 2013.

³⁶ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução CFM nº 1.931, de 17 de setembro de 2009, que aprova o Código de Ética Médica, em vigor a partir de 14 de março de 2010. Disponível em: <http://www.cremesp.org.br/library/modulos/legislacao/versao_impressao.php?id=8822>. Acesso em: 18 ago. 2013. Art. 41. Cf. WESTPHAL, Euler Renato; FONTANA, Volmir. Teologia pública e bioética. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 69-88. p. 77-81.

³⁷ A lei dos Países Baixos admite essa possibilidade em sua lei que entrou em vigor no dia 1 de abril de 2002; veja NIEDERLANDE. *Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung*. Disponível em: <<http://www.dgpalliativmedizin.de>>. Acesso em: 22 dez. 2008.

- a) a pessoa esteja numa fase terminal de doença ou com um sofrimento tão grande que a continuação da vida ficou insuportável;
- b) o desejo do suicídio não possa ser sintoma da própria doença (p.ex. consequência de uma depressão);
- c) opções alternativas (cuidados paliativos) tenham sido amplamente discutidas ou estejam esgotadas;
- d) a pessoa que quer morrer esteja capaz, seu desejo ponderado, livre de pressão externa e constante, e que seja verificado por uma pessoa durante um determinado período; se peça uma segunda opinião, independente, sobre o quadro da pessoa.³⁸

É claro que nem a lei nem as diretrizes éticas profissionais podem garantir a decisão “certa”. Importa, contudo, que se respeite a consciência da pessoa que assiste o suicídio, bem como se reconheça que cada caso é individual. Não há dúvida que reconhecer que um suicídio pode ser compreensível em determinada situação, e que é eticamente legítimo de assisti-lo, não pode tornar-se um princípio generalizado, muito menos uma obrigação. Portanto, importa ressaltar que a pessoa está inserida num contexto complexo entre sua família, a sociedade, o estado/direito e os profissionais de saúde (e do aconselhamento), e estão em jogo os princípios do cuidado, da autonomia e da proteção à vida. Reconhecendo esse conjunto complexo será possível encontrar soluções mais adequadas do que com princípios rígidos que atendam apenas a um dos princípios ou um dos quadros de inserção. Tanto quanto não existe absolutividade na proteção à vida, também não existe na autonomia. Um suicídio assistido poderá ser a última opção em determinada situação; não existe propriamente um direito a ele, pois se trata de algo irreparável, de caráter definitivo, que exige o maior cuidado possível.³⁹

Considerações finais

A Federação das Igrejas Protestantes Suíças (SEK), defendendo a dignidade da vida, ao mesmo tempo destacando o respeito diante da autonomia e vontade do/da paciente, que é quem deverá estar no centro das atenções e do cuidado. Assim, argumentou que ninguém pode ser obrigado a compreender sua vida como dádiva de Deus:

Exatamente por isso, a tarefa de cristãs e cristãos consiste em fazer tudo que seja humanamente possível para que pessoas possam experimentar-se como criaturas de Deus e possam perceber, aceitar, viver e, às vezes, também aguentar e persistir com sua vida como dádiva do criador. Não se trata de elevar o compromisso de proteger a vida a um decreto esvaziado de humanidade e dirigi-lo contra o indivíduo que está desesperado e quebrado por causa de seu sofrimento⁴⁰.

³⁸ Conforme resumo em SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND, 2007, p. 11s.

³⁹ Um direito ao suicídio é defendido por BATTIN, Margaret. Suicide: a “Fundamental” Human Right? In: _____. (Org). *The Least Worst Death*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 277-288; cf. NATIONALE ETHIKKOMMISSION IM BEREICH HUMANMEDIZIN. „Beihilfe zum Suizid“. Stellungnahme Nr. 9/2005. Bern: NEK, 2005. p. 43-46.

⁴⁰ SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND, 2007, p. 25s.

Sendo essa a tarefa pastoral primária da igreja, penso que não cabe rejeitar, de todo modo, qualquer forma de assistir uma pessoa a(o) morrer, inclusive em ajudar num suicídio assistido. Os princípios éticos gerais, por mais importantes que sejam, esbarram no “caso” concreto de uma vida humana e na responsabilidade que o entorno, também a igreja, tem ao acompanhá-la. Quem decide sobre o fim da vida? Parece que Deus se despediu já há tempo dessa tarefa. Os seres humanos mexem diariamente com ela, prorrogando-a ou abreviando-a. Não conseguem dominá-la, mas também não existe mais morte “natural”. Ela pode ser violenta, tranquila, autoaplicada, pode ser considerada prematura, tardia, “na hora” – nunca existe apenas um fator, mais um amplo contexto de fatores que influem na morte e em sua interpretação. Diante dessa situação complexa, existe momento de morte “certo”? Duvido. Existe, isto sim, o empenho certo de preparar-se para ela, de modo geral e no momento em que se aproximar. Existe o empenho certo de assistir as pessoas a(o) morrer de forma responsável, proclamando a elas em prática e palavra que, para quem tem fé, a morte não é um fim, mas uma transição que passa por transformação. Não é, simplesmente, um fim – nem um simples final, muito menos uma finalidade em si. Quem decide sobre esse fim? Ninguém tem o domínio absoluto sobre ele. Mas quem o sofre pode, na fé, entregar sua vida na mão de Deus. Assim, pode vê-la como um novo nascimento, como disse Lutero, difícil e dolorido como um parto, mas com a perspectiva de uma imensa alegria.

Referências bibliográficas

- ANDERSEN, Svend; HALLAMAA, Jaana. Euthanasia: A Letter to a Nurse on Death and Dying. In: MORTENSEN, Viggo (Ed.). *Life and Death: Moral Implications of Biotechnology*. Geneva: WCC Publications, 1995.
- ANGHER, Anne Joyce (Coord.). *Código Penal, Código de Processo Penal, Constituição Federal*. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2002.
- BAEZNER-SAILER, Elke. Ärztlicher begleiteter Suizid in der Schweiz. Palestra, 2004. Disponível em: <<http://www.dghs.de/typo3/fileadmin/pdf/BaeznerVortragGiessen.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2008.
- BATTIN, Margaret. Suicide: a “Fundamental” Human Right? In: _____. (Org.). *The Least Worst Death*. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 277-288; cf. NATIONALE ETHIK-KOMMISSION IM BEREICH HUMANMEDIZIN. “Beihilfe zum Suizid”. Stellungnahme Nr. 9/2005. Bern: NEK, 2005. p. 43-46.
- BORTOLON, Luiz Angelo. Eutanásia. *Revista AMRIGS*, Porto Alegre, ano 46, n. 3-4, p. 93-95, 2002.
- BRAKEMEIER, Gottfried. A morte como problema humano – aspectos biológicos e teológicos. In: _____. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- CASSORLA, Roosevelt M. S. (Org.). *Do suicídio: estudos brasileiros*. Campinas: Papyrus, 1991.
- CHRIST-FRIEDRICH, Anna. Suizid II: Theologisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*. v. 32. Berlin: De Gruyter, 2001.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução CFM nº 1.931*, de 17 de setembro de 2009, que aprova o Código de Ética Médica, em vigor a partir de 14 de março de 2010. Disponível

- em: <http://www.cremesp.org.br/library/modulos/legislacao/versao_impressao.php?id=8822>. Acesso em: 18 ago. 2013.
- DIETRICH, Walter; VOLLENWEIDER, Samuel. Tod II: Altes und Neues Testament. In: *Theologische Realenzyklopädie*. v. 33. Berlin: De Gruyter, 2002.
- GAFO FERNÁNDEZ, Javier. Eutanásia. In: *10 palavras-chave em bioética*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- HEIMANN, Thomas. Eutanásia. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Morte: Estágio final da evolução*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. *Sobre a morte e o morrer*. Trad. Paulo Menezes. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (1. ed. 1969).
- LUTERO: Um homem que teve a visão que mudou o mundo. Direção de Eric Till. Produção de Brigitte Rochow; Christian P. Stehr; Alexander Thies. [s.l.]: Casablanca Filmes, 2004. 1 DVD (121 min.).
- LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte [1519]. In: _____. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1.
- _____. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo os Romanos inicia [1515/1516]. In: _____. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. v. 8, p. 254-330.
- _____. Das Boas Obras [1520]. In: _____. *Obras Seleccionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 97-170.
- _____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã [1520]. In: _____. *Obras Seleccionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 435-460.
- MAR ADENTRO. Dirigido por Alejandro Amenábar. Produzido por Fernando Bovaira e Alejandro Amenábar. [S.l.]: Twentieth Century Fox Film Corporation, 2005. 1 DVD (125 min.), widescreen, color.
- MARTI, Kurt. *Leichenreden*. 7. ed. Darmstadt: Luchterhand, 1983. (1. ed. 1969).
- MEDEIROS, Kátia Maria Cabral. Orientações ético-religiosas. In: CERIS. *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Rio de Janeiro: CERIS; São Paulo: Paulus, 2002.
- MORTENSEN, Viggo (Ed.). *Life and Death: Moral Implications of Biotechnology*. Geneva: WCC Publications, 1995.
- MÜLLER, Enio Roland. *Teologia cristã em poucas palavras*. São Paulo: Teológica; São Leopoldo: EST, 2005.
- NIEDERLANDE. *Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung*. Disponível em: <<http://www.dgpalliativmedizin.de>>. Acesso em: 22 dez. 2008.
- ØSTNOR, Lars et alii. The Lutheran Approach to Bioethics. In: MORTENSEN, Viggo (Ed.). *Life and Death: Moral Implications of Biotechnology*. Geneva: WCC Publications, 1995.
- PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de Bioética*. 10. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2012.
- SAMPEDRO, Ramón. *Cartas do inferno*. Trad. Lea P. Zylberlicht. São Paulo: Planeta do Brasil, 2005.
- SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND. *Das Sterben leben: Entscheidungen am Lebensende aus evangelischer Perspektive*. Bern: SEK, 2007.
- STUHR, Rubens. *A morte: uma vivência solidária entre os descendentes pomeranos no Espírito Santo*. 2003. Trabalho de Conclusão (Bacharelado em Teologia) – Faculdade de Teologia da Faculdades EST, São Leopoldo, 2003.

URUGUAI. Lei nº 9.414, de 29 de junho de 1934. Disponível em: <<http://www.bioetica.ufrgs.br/penaluru.htm>>. Acesso em: 29 jan. 2009.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

WESTPHAL, Euler Renato; FONTANA, Volmir. Teologia pública e bioética. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 69-88.

WIESING, Urban. Euthanasie. In: KORFF, Wilhelm et alii (Orgs.). *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998. v. 1.

WONDRACEK, Karin H. K. Suicídio. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.



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

O SABER AGROECOLÓGICO MOTIVADO PELA ESPIRITUALIDADE: LUTERANOS EM TERRITÓRIO QUILOMBOLA¹

*The agroecological knowledge motivated by spirituality:
lutherans in quilombola territory*

Tarcísio Vanderlinde²

Resumo: O texto emerge de pesquisa sobre a inserção socioeconômica do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (Capa) em territórios de remanescentes de quilombos no extremo sul do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. O Capa caracteriza-se como uma entidade mediadora, que nasce de motivações eclesiais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) ao final dos anos de 1970. Seu objetivo é disseminar sistemas agroecológicos entre populações de pequenos agricultores a fim de criar possibilidades alternativas de sobrevivência sustentável no meio rural. O Capa territorializa-se na Região Sul do Brasil através de um território-rede com centros de coordenação e irradiação de atividades a partir de cinco núcleos, sendo dois no estado do Paraná e três no estado do Rio Grande do Sul. A partir do núcleo estabelecido na cidade de Pelotas/RS, e com escritório de apoio no município de São Lourenço do Sul/RS, o Capa passa a desenvolver atividades entre os grupos de remanescentes de quilombos neste início de século.

Palavras-chave: Identidade. Território. Mediação. Agroecologia.

Abstract: The text emerges from research on the socioeconomic integration of the Support Center for Small Farmers (Capa) in the territories of quilombo remainders in the southernmost state of Rio Grande do Sul, Brazil. The Capa is characterized as a mediating entity that has arisen from motivations of the Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil (IECLB) at the end of 1970. Its goal is to disseminate agroecosystems between populations of small farmers in order to create alternative opportunities for sustainable livelihoods in rural areas. The Capa is territorialized in southern Brazil, through a territorial network with coordination centers and dissemination activities through five centers, two in the State of Paraná and three in Rio Grande do Sul. Starting from the center established in the city of Pelotas, and the

¹ O artigo foi recebido em 21 de dezembro de 2012 e aprovado em 25 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em História (UFF) com pós-doutorado em Sociologia (UFPR). Docente Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), em Marechal Cândido Rondon/PR, Brasil. Contato: tarcisiovanderlinde@gmail.com

■ support office in São Lourenço do Sul, the Capa has started developing activities among groups of former quilombos at the beginning of this century.

■ **Keywords:** Identity. Territory. Mediation. Agroecology.

Introdução

Diante da crise gerada pela modernização agrícola, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) cria, ao final dos anos de 1970, o Capa. A entidade, caracterizada inicialmente como a materialização de um serviço eclesial da igreja luterana, volta-se para as problemáticas dos pequenos agricultores no sul do Brasil sem aceção de credo. A entidade, contudo, identifica-se com aspectos identitários da igreja da qual emerge e, na mediação que se pauta em pressupostos espirituais, atua na qualificação de pequenos agricultores pela via da agroecologia.

Distribuído em cinco núcleos geograficamente estabelecidos nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, o Capa forma um consórcio e exerce uma função mediadora entre grupos de pequenos agricultores. Com isso fomenta formas associativas de organização relacionadas ao planejamento, à produção e à comercialização de produtos agropecuários sem o uso de agrotóxicos. Para a viabilização de seu projeto o Capa mantém parcerias com prefeituras, com movimentos sociais e com ONGs. Atua também entre populações indígenas e grupos de comunidades remanescentes de quilombos.

A atuação de luteranos entre os quilombolas pode ser considerada um jeito inédito de inserção, se considerados aspectos identitários relacionados à formação das comunidades luteranas no sul do Brasil, cujo isolamento étnico é sua principal marca. Metaforicamente, o trabalho do Capa entre as comunidades de remanescentes de quilombos pode ser entendido a partir da ideia teológica de buscar pelo “Deus escondido”, ideia essa discutida inicialmente por Martim Lutero e ressignificada ao final do século 20 pelo Dr. Peter Nash, docente de Antigo Testamento na Faculdade EST nos anos de 1990, que deu início ao Grupo Identidade, voltado para as questões da negritude na igreja e na teologia. Perpassando questões de gênero e etnia, no tempo presente o “Deus escondido” poderia ser “localizado” a partir da inserção social luterana entre as comunidades de remanescentes de quilombos:

Os gregos contavam loucas estórias sobre um deus mulherengo que frequentemente caminhava por aí em estranhos disfarces a fim de seduzir jovens mulheres mortais. Lutero escreveu sobre um Deus escondido; um Deus que nunca é bem reconhecível aos seres humanos. Zeus aparece numa peça como um etíope forasteiro, e Homero sugere que ele deixava suas tarefas divinas de lado por um tempo a cada ano para visitar os africanos, porque, como os brasileiros, eles tinham as melhores festas. Eu sugiro que uma das respostas que este nosso trabalho tem a dar aos leitores é que o *deus absconditus*, o Deus escondido de Lutero, está escondido em parte porque nós estamos procurando um deus branco que prefere falar com pessoas brancas, preferivelmente numa certa língua europeia. Será que, entendo que o Deus do Antigo Testamento é um Deus de

pele morena ou negra, que optou falar com africanos, nós poderíamos vislumbrar algo do Todo-Poderoso que seja um pouquinho mais autêntico?³.

Embora outros aspectos relacionados à inserção social luterana entre as comunidades negras sejam considerados relevantes, a mediação espiritualizada do Capa mereceu uma maior atenção no artigo. Foi a partir de uma tomada de consciência sob essa dimensão que se construíram os pressupostos para a inserção social da IECLB entre os quilombolas. A dimensão identitária relaciona-se com processos de territorialização e de formulação de novas territorialidades que emergem no encontro de sujeitos a partir da experiência mediadora do Capa. É no contexto que, motivado pela espiritualidade luterana, surgem novos saberes ambientais e se recuperam saberes antigos e autóctones. Esses saberes impulsionam formas alternativas de sobrevivência e de relacionamento sustentável com o meio ambiente.

Agroecologia e espiritualidade

Do ponto de vista de sua relação com a espiritualidade e a teologia luterana, o Capa é entendido como um projeto ecumênico da IECLB. Enquanto igreja, entende-se como discípula de Cristo que carrega a tarefa de cuidar da realização da integridade da pessoa na sua dimensão espiritual, cultural, social, política e econômica. Desde o seu nascedouro, o Capa estaria vinculado aos sínodos⁴ e à igreja. Por essa vinculação de origem, conclui-se que sua motivação evangélica e bíblica, com identidade luterana, numa perspectiva ecumênica permanece viva e presente nas ações da entidade. Nessa visão, o Capa integra um público participante multicultural e de diversas confissões religiosas. Um fragmento da Carta do Apóstolo Paulo aos Romanos é destacado como princípio de ação e fé que motiva a mediação espiritualizada do Capa: “Não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente” (Romanos 12.2)⁵.

Existem aspectos peculiares, contudo, a serem observados no que tange à formulação de um tipo de mediação e da instituição de um serviço entre os agricultores familiares pela IECLB. Nesse sentido, percebe-se o peso da circularidade e de influências em relação às interpretações teológicas para além do campo luterano. Observem-se, no contexto, as reflexões que fazem emergir uma nova teologia na Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) e os posteriores encontros de Medellín (1968) e de Puebla (1979), realizados na América Latina pelos bispos daquela igreja.

Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), o episcopado da América Latina realizou um encontro com o intuito de interpretar os documentos conciliares à luz da

³ NASH, Peter. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 42, 2002. p. 25.

⁴ Unidades eclesiais administrativas da IECLB. Há no Brasil, atualmente, 18 sínodos. Por razões históricas, a maior parte dos sínodos se concentra na Região Sul do Brasil.

⁵ RELATÓRIO DE AVALIAÇÃO EXTERNA DO CAPA: período 2000-2005. Porto Alegre, abr. 2006. p. 60.

problemática latino-americana. Reunidos em Medellín, Colômbia, em 1968, os bispos produziram um documento avançado, que iria sustentar a ação dos católicos progressistas no continente ao mesmo tempo em que assustava os conservadores. Falando de uma injustiça que clama aos céus, os bispos aí reunidos comprometeram-se com a causa da justiça e exortaram os cristãos a ficar do lado dos lavradores e dos indígenas em sua luta por dignidade e melhores condições de vida. A luta cristã por justiça passaria a ser entendida como uma exigência do ensino bíblico.⁶

O que se pôde perceber nos anos seguintes foi que as lutas sociais seriam articuladas aos ritos cristãos, sejam eles católicos ou protestantes, reiniciando um sentido pragmático e um sentido místico como práxis religiosa e, ao mesmo tempo, revolucionária. O capital simbólico da religiosidade camponesa, articulado a um pensar motivado por elementos políticos do marxismo, era a garantia instrumental de ação para os militantes e os coordenadores.⁷ Em 1979, em Puebla, México, a reunião do episcopado católico para aprovar as novas diretrizes para a igreja no continente recebeu forte intervenção do Vaticano, agora sob o comando de um novo papa, João Paulo II, em apoio ao setor conservador. Ainda assim, o resultado foi um documento crítico em que consta a célebre “Opção Preferencial pelos Pobres”⁸.

Numa crítica aos processos de mediação entre os camponeses, José de Souza Martins⁹ analisa a ação mediadora da Igreja Católica relacionada ao processo de reforma agrária a partir dos anos de 1950. O interesse da Igreja Católica pelos camponeses e a reforma agrária no contexto político brasileiro inicia-se com uma postura nitidamente conservadora em que um dos objetivos era contrapor-se ao avanço de forças progressistas mediadas por outras instituições sociais e políticas, como o PCdoB. A “conversão” da pastoral católica, ou seja, discurso e práticas mais comprometidas com a ótica da opção preferencial pelos pobres, só viria durante os governos militares, a partir das denúncias da situação social vivenciada por posseiros, agricultores e indígenas na Amazônia, fronteira interna do desenvolvimento capitalista daqueles anos. As transformações sociais interferem e mudam o discurso pastoral da Igreja Católica e também em denominações protestantes envolvidas com a problemática. O envolvimento da igreja com o tema da propriedade da terra e os processos de mediação relacionados a ela, segundo a análise de Martins, começa por questões éticas, sociais, políticas e pastorais, passando pelo problema da propriedade, para terminar na dimensão do ético, social, político e pastoral, ou seja, no problema da humanidade do ser humano.

⁶ GONZALEZ, Justo L. *A era dos novos horizontes: uma história ilustrada do cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 1988. p. 119.

⁷ IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. Reforma agrária e movimentos sociais: diferentes alternativas na América Latina. In: MARQUES, Maria Inez Medeiros; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (Orgs.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004. p. 268.

⁸ BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. *Espaço Acadêmico*, ago. 2010.

⁹ MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.

Entretanto, deve-se destacar discussões teológicas anteriores ou coincidentes com a temporalidade apontada por José de Souza Martins para o Brasil. Uma igreja que tivesse uma teologia que se identificasse a partir de práticas entre as populações empobrecidas da América Latina já era requerida por outros teólogos que acabaram influenciando a mediação religiosa nas questões agrárias do Brasil. Registre-se a importância das reflexões do sacerdote católico peruano Gustavo Gutiérrez e do jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo.

Para Gutiérrez, por exemplo, num continente como a América Latina, o desafio não viria em primeiro lugar do não crente, mas da não pessoa, daquele que não é reconhecido como pessoa pela ordem social existente: o pobre, o explorado, aquele que é sistemática e legalmente desprovido de sua qualidade de ser humano, e que mal sabe o que é um ser humano. A não pessoa não é aquela que questiona o universo religioso, mas, sim, o mundo econômico, social, político, cultural, caracterizando aí um apelo pela transformação revolucionária das próprias bases desta sociedade desumanizada. O problema não seria falar de Deus num mundo adulto, mas sim como anunciar Deus num mundo não humano.¹⁰

Todavia, não deixa de ser oportuno lembrar que as discussões teológicas em torno de uma igreja que propiciasse respostas, com base no evangelho, para os problemas contemporâneos já vinha desde a segunda metade do século 19.¹¹ As discussões em vários momentos e em diversas partes do mundo na primeira metade do século 20 culminaram com a criação do Conselho Mundial das Igrejas em 1948. Desde o início, esse movimento assumiu uma postura contra toda forma de exploração ou do imperialismo: o plano divino de redenção requereria uma ordem equitativa e fraterna: “O Conselho convocava todas as igrejas a rejeitar tanto o comunismo quanto o capitalismo liberal e a opor-se à noção errônea de que esses dois sistemas esgotam todas as alternativas possíveis”. Com o advento do Concílio Vaticano II, o Conselho iria estabelecer um diálogo ecumênico que resultaria na elaboração de diversos projetos e estudos. Seria, contudo, na América Latina, em decorrência da situação socioeconômica e da existência de uma igreja voltada para os pobres, que se formataria uma nova teologia: a “Teologia da Libertação”¹².

¹⁰ SAUVAGE, Pierre. Viver a Bíblia hoje: a teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez. In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs.). *Bíblia e história: escritura, interpretação e ação no tempo*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 107.

¹¹ Ernelo Schallenberger problematiza uma discussão entre evangélicos sobre o papel social da igreja no final do século 19 na Alemanha. No debate, setores progressistas da igreja perceberam que a doutrina socialista, em pauta na época, representava uma possibilidade de atração dos fiéis e, ao mesmo tempo, uma ameaça à própria instituição enquanto organização comunitária e proprietária de bens (SCHALLENBERGER, Ernelo. *Associativismo cristão e desenvolvimento comunitário: imigração e produção social do espaço colonial no sul do Brasil*. Cascavel: Edunioeste, 2009. p. 69-74). Além disso, é pertinente colocar no debate a importância da encíclica *Rerum Novarum*, de autoria do papa Leão XIII, promulgada em 15 de maio de 1891. O documento tratava das relações entre trabalhadores e patrões à medida que denunciava as péssimas condições de trabalho que emergiam do desenvolvimento industrial à época (GONZALEZ, 1988, p. 113-116).

¹² GONZALEZ, 1988, p. 111-121.

No caso específico do Brasil, não se poderiam ignorar as práticas libertadoras ou questionadoras de bispos católicos, como Helder Câmara, Paulo Evaristo Arns, Pedro Casaldáliga, Tomás Balduino, além de outros. Já entre os teólogos, destaquem-se as contribuições críticas de Leonardo Boff. Ao formular seu pensamento, o teólogo defende o surgimento de um novo modelo de igreja: igreja a partir dos pobres, que se envolva numa libertação política e religiosa que nasça da fé do povo, ou seja, uma igreja à altura dos desafios históricos. Na visão de Boff, em particular, a igreja seria uma portadora qualificada, mas não exclusiva, que atua no mundo dos pobres e se defronta com o desafio de transformar esse “submundo” em mundo de convívio humano e fraterno.¹³ No contexto das novas fronteiras da religiosidade nesta primeira década do século 21, o discurso teológico de Boff aponta para a ética e um meio ambiente onde se percebe a crise de um paradigma civilizatório.¹⁴

No âmbito de um pensamento teológico luterano constata-se um acervo documental onde é possível identificar o anseio por renovação diante das demandas do mundo contemporâneo. Alguns fragmentos merecem destaque neste estudo, como é o caso de tese defendida por Walter Altmann no seu livro *Lutero e a Libertação*. Em meio a ambiguidades em relação a questões sociais e teológicas, Altmann observa que Lutero viveu na encruzilhada entre o velho e o novo e que apresentava em sua pessoa e obra as marcas da transição. Observa-se, contudo, em meio a eventos dramáticos, por onde quer que se olhe – igreja e espiritualidade; fé e mundo; sociedade, política e economia –, um Lutero que busca contribuir para o novo que estava emergindo.¹⁵ Séculos depois, já na primeira metade do século 20, a atenção se volta a dois teólogos que tiveram seus pensamentos confrontados pelas irracionalidades do nacional-socialismo da Alemanha hitlerista: Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer.

Karl Barth, no início de sua teologia, não se cansava de apelar a uma tomada de consciência em vez de ativismo, na convicção de que a prazo aquela seria também a prática mais eficaz do que este. Não a funcionalidade do sistema nem sua mera crítica radical, mas a intenção do movimento em contraposição à funcionalidade é a esperança. Anos depois, diante do desafio do nacional-socialismo, ao qual responderia com palavras e ações, a história iria comprovar que sua teologia seria plausível. Altmann resume uma de suas teses: “Devemos ser comunidade no seguimento de Jesus Cristo. Somos, porém, uma instituição ocupada consigo mesma e, como tal, não podemos seguir a Cristo. Nós devemos ter consciência de ambos, nosso dever e nosso não-poder, e justamente assim servir ao mundo”¹⁶.

Nascido em 1906, Dietrich Bonhoeffer foi um teólogo luterano que combateu o nazismo. Em 1943, por participar de um complô com a finalidade de assassinar Hitler, Bonhoeffer acabou preso. Mantido prisioneiro durante dois anos, acaba sendo

¹³ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 24-27.

¹⁴ BOFF, Leonardo. *Homem: satã ou anjo bom?* Rio de Janeiro: Record, 2008.

¹⁵ ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. São Paulo: Ática; São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 41.

¹⁶ ALTMANN, Walter. A crise da identidade eclesial e a inconformidade de Cristo; reflexões sobre a identidade da IECLB. In: BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?* Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977. p. 294-295.

enforcado. Suas cartas e diários na prisão foram publicados depois de sua morte com o título *Resistência e submissão*. Entre os muitos assuntos que se destacam no livro, Bonhoeffer declara que as igrejas deixaram de ser vitais para o ser humano, porque não condenaram o nazismo. Além de combater o nazismo, Bonhoeffer lutava por concepções teológicas que possibilitassem respostas mais coerentes ao tempo que se estava vivendo. Deixou importantes textos sobre ética. Inspirado num fragmento do profeta Jeremias, para quem “ainda se comprarão casas, campos e vinhas nesta terra”, naqueles dias incertos de guerra, Bonhoeffer escreveria da prisão:

Assim deve o profeta Jeremias proclamar, em vivo contraste com seus presságios ameaçadores, na véspera da destruição da Cidade Santa, o que constituirá diante da situação desesperadora um sinal divino e garantia de um grande porvir. Pensar e agir com vistas à nova geração, e nesta atitude estar pronto para prosseguir sem medo nem preocupação, todos os dias, eis o comportamento que se nos impõe. Certamente não será fácil suportar tudo isso com coragem, mas é necessário. [...] Será que nossa íntima resistência contra tudo que nos foi imposto se mostrará forte e nossa sinceridade contra nós mesmos impiedosa o bastante para que achemos novamente o caminho para a simplicidade e retidão?¹⁷

O aspecto precursor de alguns teólogos protestantes é relevante no sentido de se observar que, na história da igreja luterana, sempre houve momentos de inquietude e de resistência provocando sínteses teológicas próprias. A relação entre o sagrado e o profano não é ainda hoje uma questão consensual e pacífica entre os luteranos, como também não o será em muitas outras igrejas que se consideram cristãs. A partir dos anos de 1960, influenciado pelas discussões precursoras, o discurso teológico mediador da IECLB se materializa a partir de uma circunstância considerada entre os luteranos como “o despertar da consciência crítica”, principalmente em relação à situação vivenciada pelos pequenos agricultores diante dos impactos gerados pela “revolução agrícola”. O discurso mediador formulado para justificar a existência do Capa é um discurso com raízes bíblicas, ao mesmo tempo em que é caracterizado pelos mediadores como um “jeito luterano” de ser igreja, onde os agricultores, através da cooperação, “renovam a esperança da vida”. Na visão do pastor Humberto Kirchheim¹⁸, o Capa é resposta coerente com o que afirma o Salmo 24.1, que inspirou um dos temas anuais da IECLB, na década de 1980: “Terra de Deus – terra para todos!”.

O discurso e a prática de uma mediação fundamentada em pressupostos bíblicos no âmbito do Capa são reiteradamente lembrados na igreja responsável pelo surgimento da entidade. A motivação espiritual da IECLB não foi só importante para o seu surgimento, mas apresenta um caráter de essencialidade para a sua manutenção. No plano de ação missionária da IECLB 2008-2012, o Capa é visto como um trabalho

¹⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Leopoldo: Sinodal, 1980. p. 29-31.

¹⁸ KIRCHHEIM, Humberto. *Essa igreja mais atuante*. Igreja e agricultura familiar. Suplemento especial para o *JOREV* produzido pelo Capa, set. 2001. p. 1.

diferenciado junto à sociedade com o intuito de promover ações efetivas e questionadoras diante de situações de injustiça, de opressão e de exclusão. Nessa perspectiva, importa desenvolver sensibilidade para as necessidades e as “dores da sociedade” e adquirir competência solidária. Nesse sentido, o Capa mantém uma missão no que tange à sua ação entre comunidades empobrecidas. A missão do Capa para o triênio 2007-2009 acabou sendo estabelecida nos seguintes termos:

O Capa tem por missão contribuir ativamente na promoção do desenvolvimento que proporcione vida digna a todas as pessoas, sendo que as suas ações estão centradas no fortalecimento da capacidade de cooperação e organização da agricultura familiar para a produção agroecológica, utilizando metodologias de trabalho que valorizem a participação e o conhecimento local, associem teoria com a prática e promovam a equidade das relações, autonomia e bem estar das famílias¹⁹.

O jeito luterano é idealizado a partir da cooperação entre agricultores como um ato desejável e agradável diante de Deus. Pela sua prática, crédito e competência através de seus profissionais, conselhos e orientadores, o Capa é entendido como a voz e a presença da IECLB na realidade agrícola brasileira, marcada pela injustiça na terra: “O Capa faz a diferença”. O Capa estaria empenhado em viabilizar uma sociedade mais justa do ponto de vista social, econômico e ambiental, a partir do evangelho de Jesus Cristo²⁰, no entanto seria no “Concílio da Terra” que a IECLB formularia mais claramente os pressupostos teológicos que fundamentariam suas inserções nas questões da terra e dos agricultores que nelas vivem.

O Concílio da Terra aconteceu em Hamburgo Velho/RS, de 20 a 24 de outubro de 1982, e teve como tema “Terra de Deus – Terra para Todos”. O evento caracterizou o momento em que a igreja luterana, com todos os seus limites, oficializou seu envolvimento com as questões da terra. As reflexões e o envolvimento dessa igreja com a problemática da terra já vinham acontecendo antes dessa data. Num envolvimento ecumênico, representantes da igreja já vinham participando da Comissão Pastoral da Terra (CPT), órgão vinculado à CNBB, desde os anos 1970, com destaque na atuação dos atingidos por barragens, cujo caso emblemático foi o episódio das lutas pelos atingidos pela construção da represa de Itaipu, no estado do Paraná.²¹

O envolvimento da IECLB com os problemas da terra não foi, contudo, uma questão “pacífica” ou consensual entre seus membros antes da realização do concílio, como também não o seria depois. As conclusões do concílio bem como a produção de documentos relacionados à problemática revelam, às vezes, o descompasso entre o pensamento progressista que emerge das assembleias e a prática que poderia resultar delas. Ao que parece, o problema poderia estar relacionado às fortes origens germâ-

¹⁹ IDE, Hans-Hulrich. *A gente pega junto: protagonismo na agricultura familiar*. Lavoro e Porto Alegre: C&M, 2008. p. 3.

²⁰ RAVACHE, Edgar. O Capa e a sua razão de ser. *Revista do Capa-PR*, edição comemorativa, 2º semestre 2002. p. 13.

²¹ CADERNO DA CPT ALUSIVO À 18ª ROMARIA DA TERRA NO PARANÁ. Curitiba: CPT, 31 ago. 2003. p. 8.

nicas da igreja, ao processo de busca de sua identidade no contexto nacional e ao conflito de classe no seio da própria igreja. É preciso considerar que naquele momento muitos luteranos não tinham interesse em discutir a questão agrária por considerar que esse objeto não deveria constar na pauta dos assuntos a serem conduzidos pela igreja.

Foram as preocupações com a prioridade “Reforma Agrária” que levaram o Conselho Diretor da igreja a considerar ser sua responsabilidade determinar, para o ano de 1982, a realização do Concílio com a ideia de que a terra é de Deus e, portanto, a terra deve ser para todos. A fundamentação bíblica para a problemática, com textos preferencialmente retirados do Antigo Testamento, é apresentada aos conciliares.²² A expressão “terra para todos” recebe a qualificação de um fundamento bíblico que indica que os alimentos são indispensáveis à vida de todo ser humano. É, portanto, na produção de alimentos que estaria a grande função social da terra. Por isso seria legítimo que a igreja, em obediência ao Criador, levantasse a voz quando situações existentes dificultam, prejudicam ou impedem que a terra cumpra com sua finalidade social.²³

As conclusões do Concílio podem ser caracterizadas como um momento em que as ideias luteranas sobre a problemática da terra são sistematizadas e passam a disseminar-se entre as comunidades daquela igreja. O Concílio revelou um passo importante numa história de avanços e de resistências com as questões da terra na caminhada histórica daquela igreja. Em edições posteriores dos concílios, nas cartas pastorais e em diversos documentos, a problemática retorna às discussões nas comunidades luteranas, e pode ser considerada hoje uma discussão permanente.

De acordo com as conclusões do Concílio da Terra, o evangelho de Jesus Cristo oferece vida plena, no sentido espiritual, corporal e sociopolítico. A partir do evangelho seria possível questionar e desmascarar todas as formas de opressão, morte e injustiça. Olhando a realidade com os olhos do evangelho, seria possível constatar flagrantes injustiças e dolorosas distorções no plano fundiário, agrário, urbano e ecológico brasileiros, que agrediriam o plano de Deus com a sua criação e suas criaturas. Diante disso e a partir do compromisso da igreja com o evangelho, assumido e vivenciado, e na busca por concretizar a integração entre fé e vida, o Concílio propõe para a IECLB uma caminhada de conscientização onde possam ser contemplados os seguintes pontos: ler e viver o evangelho de Jesus Cristo; promover consciência de que fé e vida são inseparáveis; promover consciência de serviço; promover a conscientização, a nível pessoal e comunitário, em todos os níveis da igreja sobre questões a respeito

²² Os textos veterotestamentários, embora não exclusivos, são os preferidos para fundamentar a luta dos agricultores por terra. Na visão dos mediadores, são os que mais se adequam aos objetivos dos agricultores que têm sua luta comparada à conquista da Terra Prometida pelos judeus do Antigo Testamento. Em muitos casos, nos textos do Antigo Testamento, a simbologia parece ser mais forte e motiva mais os agricultores (VANDERLINDE, Tarcísio. *Entre dois reinos: a inserção luterana entre os pequenos agricultores do sul do Brasil*. Cascavel: Edunioeste, 2006. p. 229-237).

²³ Em plena vigência do regime militar no Brasil (1970), elaborou-se um documento denominado “Manifesto de Curitiba”, documento que seria entregue pessoalmente ao presidente da República, onde, entre diversos assuntos relacionados ao envolvimento da igreja com o Estado, aparecia uma preocupação pelos direitos humanos principalmente relacionados aos presos políticos do regime (VANDERLINDE, Tarcísio. O manifesto de Curitiba: alguns comentários. *Cantareira*, Niterói: UFF, 2004).

das quais a igreja não se deveria omitir. Entre as questões discutidas e mais voltadas à problemática da terra podem ser destacadas: a distribuição fundiária da terra, a situação do pequeno agricultor, os sem-terra, as migrações e suas causas, o trato responsável da terra, o associativismo entre pequenos agricultores e a diversificação agrícola.²⁴

A mediação do Capa emerge do contexto dessas discussões e, na contemporaneidade, adquire especificidades na inserção da entidade entre as comunidades de remanescentes de quilombos. No tempo presente, a visão teológica que orienta as ações do Capa entra em convergência com outras formas de espiritualidade no envolvimento da luta por terra, pela dignidade do ser humano e do envolvimento deste com o meio ambiente.

O Capa a agroecologia

O Capa desenvolve suas ações entre os pequenos agricultores pela e através da agroecologia. A agroecologia pode se definir como um conhecimento contra-hegemônico, possuindo uma estrutura metodológica própria, utilizando agrossistemas como unidade de estudo e atuação onde convergem conhecimentos de diferentes áreas, incluindo dimensões ecológicas, sociais e culturais. Pode ser considerado um sistema produtivo que prioriza os recursos internos dos ecossistemas, através da reciclagem, e o sinergismo entre os seus componentes biológicos para combater problemas ocasionados pelo desequilíbrio sistêmico local. Além disso, proporciona o resgate e a renovação permanente da fertilidade do solo e, ainda, a manutenção da produtividade e a proteção das culturas. A agroecologia tem como pano de fundo uma concepção holística que incorpora inclusive a racionalidade camponesa e as técnicas de manejo tradicionais dos recursos. Incluir o princípio da diversidade ao de produtividade constitui um dos aspectos essenciais no manejo de sistemas agroecológicos.²⁵

Em relação à prática ecológica do Capa, ressalte-se que a questão está sempre em construção, seja a partir de agricultores e de profissionais que passaram pelas equipes, seja a partir de outras organizações parceiras. Os princípios que orientam a prática do Capa também recebem influência de ideias, de conceitos e de elaborações gerados fora do círculo mais imediato de suas relações. O termo *agroecologia* foi incorporado no discurso da entidade no início dos anos de 1990 e isso ocorreu a partir de reflexões conjuntas com outras organizações que compartilham das mesmas orientações de trabalho. No tempo presente, o Capa trabalha para a construção de sistemas de produção agroecológicos, códigos nos quais o sistema de produção orgânico pode estar presente em parte do processo, mas não seria o ponto de chegada. Com base em diversos conceitos de referência associados à ecologia e à sustentabilidade, o adjetivo agroecológico ou a expressão agricultura ecológica expressam, com maior clareza, a

²⁴ MENSAGEM final do XXIII Concílio Geral da IECLB. *Jornal Evangélico*. I Quinzena de novembro de 1982.

²⁵ SEVA, Janaína. Agroecologia. In: MOTTA, Márcia. *Dicionário da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

opção de ter os princípios ecológicos da ação. A preocupação ecológica do Capa induz um tratamento holístico do problema e considera inclusive fatores não biológicos que interferem na sustentabilidade da agricultura, ou seja: segurança alimentar, viabilidade econômica, conservação de recursos, equidade social e crescimento da produção.

A sustentabilidade financeira dos sistemas desenvolvidos pelo Capa é considerada uma das questões vitais da mediação. Ela é perseguida através da diversificação do sistema de produção, que evita a dependência de um único produto como fonte de renda, distribuindo o risco das atividades agrícolas e garantindo uma renda regular; da agregação de valor, através da criação de um número grande de agroindústrias locais; do leque diversificado de alimentos produzidos nos estabelecimentos que entram no cardápio das famílias, gerando economia nos gastos familiares. Outro aspecto que pode ser considerado relevante para a sustentabilidade econômica das atividades é a organização da comercialização, que prioriza a venda de produtos beneficiados em redes, muitas vezes com venda direta ao consumidor, eliminando, assim, ou ao menos minimizando, a atuação dos “atravessadores”²⁶.

A agroecologia viabilizada pelo Capa emerge a partir de um diálogo de saberes solidários e responsáveis e aponta para um novo relacionamento com a terra e a natureza neste início do século. Envolver-se com esse assunto é perceber de imediato que existem racionalidades que apontam para caminhos divergentes. Uma delas, que muito nos prometeu, vem atrelada à ideia de modernidade e acabou se tornando uma jornada inconclusa, revelando, para a humanidade, um lado obscuro e colocando em risco a presença humana no planeta, sobretudo considerando as práticas do uso intensivo de agrotóxicos com a propalada “Revolução Verde” dos anos de 1970 em diante, e que ainda hoje dominam o agronegócio brasileiro. As práticas desse projeto suicida continuam poderosas e em rotas de colisão com os projetos alternativos que pretendem elevar ao máximo a sustentabilidade da “teia da vida”: “O grande desafio do século XXI é da mudança de sistema de valores que estão por trás da economia global, de modo a torná-lo compatível com as exigências da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica”²⁷.

Conclusão

O Capa nasce de uma motivação eclesiológica da IECLB ao final dos anos de 1970 e hoje se concretiza a partir de cinco núcleos de ação na Região Sul do Brasil. A motivação religiosa da entidade foi priorizada na elaboração deste artigo. A dimensão espiritual e teológica associada a cultivos agrícolas com sustentabilidade não é, porém, uma prerrogativa exclusiva dos luteranos que inventaram o Capa. A vinculação entre espiritualidade e território é percebida também entre outros povos do planeta, no entanto, o Capa realiza um trabalho peculiar entre as comunidades de remanescentes

²⁶ A PRÁTICA AGROECOLÓGICA DO CAPA. Porto Alegre: Capa, 2005. p. 8-11.

²⁷ CAPRA, Fritjov. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 268.

de quilombos no extremo sul do estado do Rio Grande do Sul, que a partir de uma concepção espiritual, revela fronteiras para além da mediação técnica. A inserção social luterana entre as comunidades trouxe visibilidade social às mesmas permitindo diversas ações emancipatórias.

A “segunda abolição” mencionada por um periódico pelotense parece não ser apenas eufemismo, mas revela possibilidades reais de emancipação desses grupos. Na articulação dos diversos sujeitos, as histórias caladas, que pareciam ter perdido sua memória e suas tradições, ressignificaram-se dentro de uma política do ser e do tempo. Enquanto entidade mediadora, o Capa atua em sinergia com as comunidades como um dos sujeitos das novas formulações identitárias. Uma das formas de construção identitária se revela pela via da percepção de um saber ancestral que num processo de ressignificação pode se transformar num novo saber ambiental. Esses saberes permitem que as comunidades se articulem e resistam a forças que buscam debilitá-las.

Parafraseando Paul Thompson²⁸, o Capa, para além das contradições inerentes a um processo de mediação que busca sustentabilidade na pequena agricultura, permitiu uma fala instrumentalizada aos sujeitos com os quais interage. Com isso possibilitou que esses sujeitos se transformassem em instrumentos de mudança de sua própria condição social. Permitiu que fosse devolvido aos sujeitos que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras.²⁹

Referências bibliográficas

- A PRÁTICA AGROECOLÓGICA DO CAPA. Porto Alegre: Capa, 2005.
- ALTMANN, Walter. A crise da identidade eclesial e a inconformidade de Cristo; reflexões sobre a identidade da IECLB. In: BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa?* Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e a libertação*. São Paulo: Ática; São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Homem: satã ou anjo bom?* Rio de Janeiro: Record, 2008.
- _____. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. *Espaço Acadêmico*, ago. 2010.
- CADERNO DA CPT ALUSIVO À 18ª ROMARIA DA TERRA NO PARANÁ. Curitiba: CPT, 31 ago. 2003.
- CAPRA, Fritjov. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- GONZALEZ, Justo L. *A era dos novos horizontes: uma história ilustrada do cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 1988.

²⁸ THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

²⁹ O Capa realizou atividade entre os grupos que assiste denominada “Projeto Pequenos Agricultores Quilombolas”. A atividade, desenvolvida principalmente pela oralidade, provocou troca de saberes entre as comunidades e possibilitou mútuas descobertas. Através das histórias, das celebrações e das cantigas, identificou-se um sentimento de esperança que se renova num povo que luta e resiste. Cf. SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Susanne (Coords.). *Descobri que tem raça negra aqui*. Pelotas: Seriate, 2007.

- IDE, Hans-Hulrich. *A gente pega junto: protagonismo na agricultura familiar*. Lavoro e Porto Alegre: C&M, 2008.
- IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. Reforma agrária e movimentos sociais: diferentes alternativas na América Latina. In: MARQUES, Maria Inez Medeiros; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (Orgs.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004.
- KIRCHHEIM, Humberto. *Essa igreja mais atuante*. Igreja e agricultura familiar. Suplemento especial para o *JOREV* produzido pelo Capa, set. 2001.
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MENSAGEM final do XXIII Concílio Geral da IECLB. *Jornal Evangélico*. I Quinzena de novembro de 1982.
- NASH, Peter. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 42, 2002.
- RAVACHE, Edgar. O Capa e a sua razão de ser. *Revista do Capa-PR*, edição comemorativa, 2º semestre 2002.
- RELATÓRIO DE AVALIAÇÃO EXTERNA DO CAPA: período 2000-2005. Porto Alegre, abr. 2006.
- SAUVAGE, Pierre. Viver a Bíblia hoje: a teologia da libertação de Gustavo Gutierrez. In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (Orgs.). *Bíblia e história: escritura, interpretação e ação no tempo*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. *Associativismo cristão e desenvolvimento comunitário: imigração e produção social do espaço colonial no sul do Brasil*. Cascavel: Edunioeste, 2009.
- SEVA, Janaina. Agroecologia. In: MOTTA, Márcia. *Dicionário da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Susanne (Coords.). *Descobri que tem raça negra aqui*. Pelotas: SeriarTE, 2007.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- VANDERLINDE, Tarcísio. *Entre dois reinos: a inserção luterana entre os pequenos agricultores do sul do Brasil*. Cascavel: Edunioeste, 2006.
- _____. O manifesto de Curitiba: alguns comentários. *Cantareira*, Niterói: UFF, 2004.

Teologia e
Interdisciplinaridade



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

CÂNTICO DOS CÂNTICOS (7.10[11]) CONTRA GÊNESIS (3.16): UM CASO DE INTERTEXTUALIDADE PROGRAMÁTICA SUBVERSIVA¹

*Song of Songs (7:10[11]) against Genesis (3:16):
a case of subversive programmatic intertextuality*

Oswaldo Luiz Ribeiro²

Resumo: Exegese, análise do discurso, intertextualidade. O artigo defende a hipótese de que Ct 7.10(11) lê programática e subversivamente, invertendo-o, o texto de Gn 3.16, o que deve significar que, no horizonte de produção de Cântico dos Cânticos, recusa-se a assumir o desejo feminino como intrinsecamente mau e marcador subjetivo do castigo divino do pecado de Eva, de resto, da marca de legitimação do domínio masculino sobre a mulher. Recusando-se a submeter-se ao imaginário teológico de Gn 3.16, a Amada assume seu desejo, revela o desejo do Amado e convida-o à mutualidade do desejo experimentada no campo, insinuando-se, assim, um retorno ao “paraíso”.

Palavras-chave: Cântico dos Cânticos. Desejo. Intertextualidade. Gn 3.16. Ct 7.10(11).

Abstract: Exegesis, discourse analysis, intertextuality. The paper defends the hypothesis that Song of Songs 7:10(11) reads programmatic and subversively, inverting it, the text of Genesis 3:16, which should mean that on the horizon production of Song of Songs, refuses to take female desire as intrinsically evil and subjective marker of divine punishment of the sin of Eve, moreover, the mark of legitimation of male dominance over women. Refusing to submit to the theological imagination of Gen 3:16, the Beloved takes her desire, reveals the desire of the Beloved and invites him to the mutuality of desire experienced in the field, insinuating thus a return to “paradise”.

Keywords: Song of Songs. Desire. Intertextuality. Gen 3:16. Song 7:10(11).

¹ O artigo foi recebido em 08 de outubro de 2012 e aprovado em 14 de maio de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Artigo elaborado no âmbito do Projeto de Pesquisa “Análise do Discurso e Paradigma Indiciário – o texto como vestígio histórico e projeção de consciência no jogo pragmático heurístico”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado Profissional) em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.

² Doutor em Teologia (PUC-Rio). Professor do Departamento de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória (Mestrado Profissional em Ciências das Religiões [CAPES]), Vitória/ES, Brasil. Contato: osvaldo@faculdadeunida.com.br

	“Si deve pensare piuttosto a consiente intertestualità.” ³
	“The Song of Songs is a subversive text.” ⁴
	“vgl. die Aufhebung des Fluchs von Gen 3,16 in Hld 7,11.” ⁵
	“A Esposa do <i>Cântico</i> [...] não é senão o porta-voz do hiperenunciador divino.” ⁶

“E sobre mim (está) o desejo dele”

Antes de a Amada declarar a frase que me interessa analisar, ela adentra a cena (6.13[7.1]⁷), dançando⁸, trajada à moda das dançarinas orientais⁹ e rodopiando, os pés em sandálias, pernas e coxas reveladas (7.1[2]), eu presumo, pelo movimento aéreo do tecido, que ondula e desliza sobre as carnes que se insinuem, tendo ao seu corpo grudados e vidrados os olhos do Amado, que ainda contempla, extasiado, coleante, o ventre desnudo (7.2[3]), o decote insinuante, a projetar promessas de mamas (7.3[4]), o pescoço esguio, as faces, os olhos (7.4[5]), e tão grande é a sua excitação que, interrompendo-a em meio aos rebolados e à quebradeira febril dos quadris, comparando-a à palmeira, quer nela subir e diz que vai subir e colher os cachos de uva em que se

³ BARBIERO, Gianni. *Cantico dei Cantici*. Nuova versioni, introduzione e commento. Milano: Paolini, 2004. p. 334.

⁴ LACOCQUE, André. “I Am Black and Beautiful”. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 171.

⁵ KEEL, Othmar; SCHROER, Silva. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext Altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. p. 224.

⁶ MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, Glauca Muniz Proença; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (Orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1, p. 215. Cf. os dois últimos parágrafos do presente artigo.

⁷ A numeração duplicada refere-se ao fato de que as versões “evangélicas” da Bíblia, grosso modo, apresentam numeração distinta da do texto hebraico, a que corresponde o algarismo entre parênteses ou colchetes.

⁸ Cf. GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011. p. 148; GÜTHENKE, Constance M. “Do not awaken love until it is ready” – George Seferi’s *Asma Asmaton* and the translation of intimacy”. In: HAGEDORN, Anselm C. (Ed.). *Perspectives on the Song of Songs*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. p. 350. Kristeva considera que a linguagem inteira da Amada é “dançante” (cf. KRISTEVA, Julia. *Historias de Amor*. 9. ed. México: Siglo XXI, 2004. p. 85). Aqui, todavia, trata-se muito mais do que de linguagem, e não deve ser por outra razão que Gianni Barbiero denomina Ct 7.1 de “convite à dança” (BARBIERO, 2004, p. 302).

⁹ “A figura da amada, dos pés à cabeça, apresentada como dançarina a quem a plateia contempla em suas evoluções rítmicas” (STADELMANN, Luís I. *Cântico dos Cânticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. p. 168). Satz chega a lembrar-se dos “véus de Ísis” e das “dançarinas do ventre”, imagem essa que me veio igualmente à retina (cf. SATZ, Mario. *El Cantar de los Cantares o Los aromas del amor*. Barcelona: Kairós, 2005. p. 241).

transformam as como que ofertadas e referidas mamas, e agarra-a, e aperta-a contra o corpo, e a beija (7.5[6]-9[10]) – e eu diria, sofregamente!

É um “ataque”. Em resposta a esse “ataque” – que, não se duvide!, ela o premeditara (para isso entrara serpentinamente, a carregar no corpo uma *kundalini* de provocações) –, a Amada como que dirige seu olhar para “nós” e, então, profere a fórmula mágica (Ct 7.10[11]):

אֲנִי לְדוֹדֵי וְ עָלַי תְּשׁוּ קֶתוֹ
’ánî lüdôdí wü`álay Tüšûqätô

Logo traduzirei a fórmula. Antes, porém, seria relevante informar como se comportam, aí, algumas traduções correntes. Uma versão a verte assim: “eu sou do meu amado, e o seu amor é por mim”¹⁰. Amor. Outra versão, ainda mais comum, traduz assim: “eu sou do meu amado, e ele tem saudades de mim”¹¹. Amor. Saudade¹². Uma terceira versão traduz de modo ainda mais “romântico”: “eu sou do meu amado, e ele me tem afeição”¹³. Amor. Saudade. Afeição.

O leitor que se servir de qualquer dessas versões citadas não será capaz de, por meio do próprio texto, compreender, de um lado, a cena que a introduz (6.13[7.1]-7.9[10]), e, de outro, a sua intertextualidade.

Quanto à cena, basta recordar que a Amada dança *para* o Amado. Ela tem a intenção clara de que ele, por conta dessa dança, se ache tomado de excitação e desejo. É uma dança de provocação. Com efeito, é de excitação e desejo que o Amado se vê tomado – e tanto que ele não se contenta em admirar as curvas móveis do corpo bailarino, antes corre até ele, agarra-o, aperta-o – pois o quer para si.

Não – amor, saudade, afeição não são boas palavras para esse momento. Seria no mínimo incoerente que, depois de excitá-lo ao ponto da incontinência erótica, a Amada classificasse, então, o sentimento que arrebatou o Amado como “amor”, “saudade” ou “afeição”. Não é amor, não é saudade, não é afeição o que, ali e então, ele sente: é desejo. E era isso que ela queria...

Da intertextualidade falo mais à frente. Por enquanto, pensemos na relação entre a cena da dança que a Amada “odalisca” encena e o arroubo de que é tomado o Amado diante do corpo da Amada a bailar *para ele*. Será *mesmo* desejo o que ela, a Amada, tem em vista?

¹⁰ A BÍBLIA SAGRADA. Velho e Novo Testamento. Versão revisada da tradução de João Ferreira de Almeida de acordo com os melhores textos em hebraico e em grego. 13. impressão. São Paulo: Candeia; Rio de Janeiro: JUERP, 2000.

¹¹ BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

¹² Cavalcanti considera que a tradução “saudade” constitua uma questão de “recato” (CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos* – um ensaio de interpretação através de suas traduções. São Paulo: EUSP, 2005. p. 445). Será?

¹³ BÍBLIA SAGRADA. Tradução das línguas originais por João Ferreira de Almeida. Edição contemporânea. Deerfield: Vida, 1994.

A depender de uma série de versões, sim. Por exemplo: “eu pertenço ao meu amado, e ele me deseja”¹⁴; “eu sou do meu amado, e seu desejo é para mim”¹⁵; “eu sou do meu amado, seu desejo o traz para mim”¹⁶; “sobre mim está o seu desejo”¹⁷; “hacia mí tiende su deseo”¹⁸. Desejo – uma ideia que se pode expressar também por um verbo, “querer”, ou por outro substantivo, “paixão”: “eu sou do meu amado, e ele me quer”¹⁹ e “eu sou do meu amado e ele me busca cheio de paixão”²⁰.

Desejo, paixão, querer – nada que autorize falar de amor, saudade, afeição...

Que se trate de desejo – e não de sentimentos “românticos” como amor, saudade ou afeição – é o que também pensa, por exemplo, Othmar Keel: “I am my beloved’s / and his desire is for me”²¹. Mais próximo de nós, Geraldo Holanda Cavalcanti, de modo a acentuar, no seu entender, “a conotação sexual do versículo”, traduziu-o assim: “eu sou do meu amado, sou o objeto do seu desejo”, ou, como o próprio tradutor ressalva, “literalmente ‘eu sou do meu amado (pertenço ao meu amado), e sobre mim [é] o seu desejo”²². Além de apresentar algumas versões também internacionais que traduzem o verso na dimensão do “desejo”, Cavalcanti é ainda mais explícito quando confessa ter-se inspirado, de um lado, em *Cet Obscure Objet du Désir (Esse Obscuro Objeto do Desejo)*, filme de Luis Buñuel²³ e, de outro, no resumo que Marilena Chauí fez da teoria freudiana do desejo em seu ensaio *Laços do Desejo*²⁴. Como Ebach escreveu, o termo “desejo”, aí, está diretamente relacionado a sexo.²⁵

Desejo. A “dançarina” faz o Amado arfar de desejo e, no ato de ser “atacada” pelo homem faminto das uvas e do vinho – isto é, das mamas e da boca –, ela, então, declara que fora o desejo – dele por ela – que o arrebatara, que o arrancara de sua posição de expectador daquele corpo que dança e o fizera lançar-se sobre ele, o corpo dela, e sobre ela, dona daquele corpo²⁶... Já se pretendeu ver nesse verso o tema do

¹⁴ BÍBLIA SAGRADA – edição trilingue: Español, English, Português. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 2009.

¹⁵ BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB com introdução e notas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁶ BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990; e BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

¹⁷ GONÇALVES, Humberto Eugenio Maiztegui. *Amor Plural (unidade e diversidade nas tradições do Cântico dos Cânticos)*. 2005. Tese [Doutorado] – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005. p. 99.

¹⁸ TRIVIÑO, Maria Victoria. *Como un sello en el corazón*: Cantar de los Cantares. Madrid: Caparrós, 2007. p. 212.

¹⁹ A BÍBLIA SAGRADA. Tradução na Linguagem de Hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

²⁰ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

²¹ KELL, Othmar. *The Songs of Songs*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. p. 251.

²² CAVALCANTI, 2005, p. 445 e 444, respectivamente.

²³ Disponível, com legendas em espanhol, em: <<http://www.youtube.com/watch?v=pVW506ws-H8&feature=related>>.

²⁴ CAVALCANTI, 2005, p. 445.

²⁵ Cf. EBACH, Jürgen. *Genesis 37-50*. Freiburg: Herder, 2007. p. 248.

²⁶ Grafei entre aspas a palavra “dançarina” para criar oportunidade de referir-me ao artigo de Athalya Brenner, que assim se refere à Amada. Ali, Brenner defende a hipótese de que se trate também de uma cena cômica, de uma paródia: o Amado se ri da dançarina que não se encaixaria às formas “ideais” de beleza – ela o diz –, e que, a despeito de rir-se dela, todavia, a “deseja”. Não vejo razão, todavia, para recorrer a tal hipótese, nem me parece, salvo melhor juízo, que ela se encaixe à cena. A Amada pretende

“suspiro”: “pertencço inteiramente ao meu bem-amado e ele suspira muito por mim”²⁷. Todavia, no momento em que a Amada pronuncia a fórmula, o Amado não está mais a suspirar – sim, suspirou de desejo, arfou de paixão, mas, agora, já saltou sobre ela, que não se trata de ficar a arder de febre, mas de dar vazão ao fogo que arde...

E era isso que ela queria: “Eu (sou) do meu amado, e o desejo dele (está) sobre mim”.

Desejo em Ct 7.10(11) à luz do desejo em Gn 3.16

Tomada isoladamente, a declaração da amada de que o Amado a deseja poderia soar como “apenas” a constatação, da parte dela, de que o Amado a “quer” ou, dito nas palavras de Murphy, que se trate de “uma explosão apaixonada (em que) o homem expressa seu desejo de posse física da mulher”²⁸. Poderia significar apenas isto: “Viu?, ele me deseja”.

Todavia, como deixar passar, sem disso extrair qualquer princípio plausível de intertextualidade programática, o fato de que a palavra desejo, essa mesma que a Amada usa em Ct 7.10(11), aparece em Gn 3.16²⁹ Mais do que isso – o sentido de Ct 7.10(11) é exatamente o oposto de Gn 3.16. Como o citado Murphy declara: “ela [...] deliberadamente, inverte o desejo de Gn 3,16; agora o desejo é por ela!”³⁰.

Murphy não é o único a observar a relação dificilmente não intencional de “desejo” entre Ct 7.10(11) e Gn 3.16. Keel pensa da mesma forma. Considerando que a palavra “desejo” ocorre em apenas três passagens (Ct 7.10, Gn 3.16 e 4.7), Keel comenta que “Ct 7.10(11) parece referir-se diretamente a Gn 3.16.”³¹

Mais explícito ainda é o comentário do já lido Cavalcanti, que posso assumir em grande parte:

Os dois amantes estão juntos, apreciando-se mutuamente e prelibando os momentos de intimidade que terão. Mas não é a mutualidade do sentimento amoroso o que agora a desperta, e sim a certeza de que ela é o objeto de desejo sexual do amado. A nuance é importante. Os amantes estão prestes a viverem [sic] a experiência do paraíso recuperado. O jardim fechado, a fonte selada se abrirão para acolher o amante. É a inversão

fazer-“nos” ver que basta que ela requebre uma ou duas vezes os quadris para que o Amado se revele um animal sexual, tomado de desejo, perdido e ardendo de fome pelos cachos de uva, as mamas, e pela taça de vinho, a boca, e tudo mais que componha o quadro erótico, o grade atrator erótico que é o corpo ostensivamente exposto da fêmea – “o desejo dele é para mim” (cf. BRENNER, Athalya. “Volta, Volta, ó, Sulamita!” (Cântico dos Cânticos 7,1-10): uma paródia do gênero literário *wasf*. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 263-289).

²⁷ RIBEIRO, S. J. *Cântico dos Cânticos*. Guanabara: edição do autor, 1970. p. 73.

²⁸ MURPHY, Roland E. *Cântico dos Cânticos*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 919.

²⁹ Para a proposição de intertextualidade entre Ct 7.10(11) e Gn 3.16, cf. BARBIERO, 2004, p. 334.

³⁰ MURPHY, 2007, p. 919.

³¹ KEEL, 1994, p. 251 e 252, respectivamente. Da mesma forma, EXUM, J. Cheryl. *Song Of Songs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005. p. 241; FROEBE, Dieter. *Das Hohelied*. *Gesang von der Befreiung der Liebe aus ihren Fesseln*. Münster: Lit Verlag, 2005. p. 65-66.

da expulsão após a queda. Naquela ocasião, a mulher foi condenada a desejar o marido. Triunfantemente ela agora declara que é o marido que a deseja³².

Isoladamente, a declaração da Amada soa “ele me deseja”. No entanto, à luz da referência programática e intencionalmente subversiva – ela inverte seu sentido! – de Gn 3.16, a declaração da Amada deve soar como “ele é *que* me deseja”³³. Naturalmente que o livro inteiro deixa claro que ela o deseja. Todavia, o que nesse momento interessa a ela revelar é que, a despeito de Gn 3.16 colocá-la em situação de maldição³⁴ e, maldita, de desejar seu homem, e, de desejando-o, a ele submeter-se, a sua provocativa dança revela o outro lado da moeda: “é ele, senhores, não veem?, é ele que se põe a arfar por mim, é ele, senhores, o tomado pelo desejo, o perdido pelo desejo, a arder de febre por esse corpo que baila”...

Não é nem apenas nem diretamente um texto erótico – é um texto sobretudo político.³⁵ Sim, animado e carregado do tema do erótico, do desejo: mas isso porque o tema de Gn 3.16 é o tema do erótico, do desejo. E, por sua vez, Gn 3.16 carrega-se do tema do desejo porque esse é o ponto sobre o qual a cunha político-religiosa se crava

³² CAVALCANTI, 2005, p. 444.

³³ “Quase como um reverso deliberado de Gn 3,16”, escrevem Ariel e Chana Bloch (cf. BLOCH, Ariel; BLOCH, Chana. *The Song of Songs: A New Translation*. Berkeley: University of California Press, 1998. p. 206). “Quase”? Para a referência como “contradito”, cf. LACOCQUE, 2006, p. 164. Como “eco e inversão”, cf. DAVIS, F. Ellen. Reading the Song Iconographically. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 183. Como “contrário”, cf. SHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. Die biblische Paradieserzählung als “Gründungsmythos” der Geschlechter. In: BENTHIEN, Claudia (Org.). *Paradies: Topografien der Sehnsucht*. Wien: Börlau, 2010. p. 111. “Reverso”, “contradito”, “eco e inversão”, “contrário” – penso que não abuso do sentido de subversão. E nem estou só – cf. LACOCQUE, 2006, p. 171.

³⁴ Von Rad acha que apenas a terra é amaldiçoada – Adão e Eva, não: teriam sido apenas castigados com “severas aflições e terríveis contradições” (VON RAD, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Revised edition. Philadelphia: S.C.M. Press, 1972. p. 93). Uma questão terminológica, bem se vê... Por exemplo, Walter O. Weyrauch refere-se a Gn 3.16 como “the curse of Eve” (WEYRAUCH, Walter O. Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents. In: WEYRAUCH, Walter O. (Ed.). *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 261, nota 64). Keel e Schroer falam da “revogação da maldição de Gn 3.16 em Ct 7.11” (“die Aufhebung des Fluchs von Gen 3,16 in Hld 7,11” – KEEL, Othmar; SCHROER, Silva. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext Altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. p. 224; cf. FROEBE, 2005, p. 66-67).

³⁵ Sim, penso que Brettler tenha razão em dizer que o *Cântico* tem em mira o desejo (cf. BRETTLER, Marc. Unresolved and Unresolvable Problems in Interpreting the Song. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 187) – mas não penso que o desejo seja o “objeto” do *Cântico* tanto quanto a questão de sua instrumentalização político-social pelos responsáveis por Gn 3.16 – isto é, os gestores sacerdotais da cultura judaica pós-exílica. Digamos assim: “o Cântico dos Cânticos é uma celebração do amor erótico; e na sua vertente latino-americana, têm chamado a atenção para o papel do poema de denunciar as opressões contra a mulher” (JARDILINO, José Rubens L.; LOPES, Leandro de Proença. Cântico dos cânticos: parte do cânon sob censura. *Revista Nures*, ano 5, n. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nures/Revista13/jardilino.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2012. p. 4. Kristeva vê no caso da Amada a conjugação da submissão e da legalidade à violência da paixão (cf. KRISTEVA, 2004, p. 85).

no corpo feminino. Dito de uma vez – o desejo é o tema político-religioso do controle sacerdotal exercido sobre (o corpo d) a mulher.³⁶

A mulher, o desejo e o castigo em Gn 3.16

O texto hebraico de Gn 3.16ba tem a mesma estrutura sintática e emprega o mesmo termo que Ct 7.10(11) (תָּשׁוּ קָה – “desejo”).

Gn 3.16ba	o teu desejo	e para o teu homem
	תָּשׁוּ קָהָךְ	וְאֶל-אִישְׁךָ
Ct 7.11a	תָּשׁוּ קָהוּ	וְעָלַי
	o desejo dele	e (mas?) sobre mim

Se é possível e plausível assumir que a Amada refere-se programaticamente e de modo subversivo a Gn 3.16, isso também se poderia alegar com base no fato de que ela não apenas emprega a mesma palavra – “desejo” – mas inclusive a mesma estrutura sintática do texto sacerdotal.

É certo que não se trata da mesma preposição nos dois casos. Em Gênesis, uma preposição de direção, sugerindo que o desejo da mulher a “encaminha”, a “direciona” ao “homem dela”. Já Cântico dos Cânticos emprega a preposição mais comumente traduzida por “sobre” (mas que igualmente pode significar “por causa de”³⁷). A diferença de proposição terá algum significado? Significará que ela se refere ao fato de que ele já está – literalmente! – “sobre” ela, depois de tê-la “atacado” como um cão de cio? Ou significará apenas que a referência não se dá diretamente sobre o “texto” de Gn 3.16 – naturalmente que na forma que, então, ele existia –, mas à sua recitação pública, à forma como a sua expressão circulava nas comunidades de destino do mito sacerdotal?

³⁶ Entendo que a tradição acadêmica tenda a situar a assim famosa “narrativa javista da criação” – Gn 2.4b-3.24 – em período pré-exílico, reservando a classificação de “sacerdotal” para Gn 1.1-2.4a. Ainda que consciente disso, é também conscientemente que assumo Gn 2.4b-3.24, logo, Gn 3.16, como narrativa *posterior* a Gn 1.1-2.4a e, também por isso, “sacerdotal”. No fundo, por razões que aqui não cabe desenvolver, Gn 1.1-2.4a deveria mesmo ser considerada uma “narrativa monárquica da criação”. Pode mesmo ter sido *redigida* por sacerdotes – mas atendia aos interesses monárquicos de Zorobabel, que somente em algum momento após o início da construção do Segundo Templo parece ter saído de cena, dando, agora, sim, espaço para a ascensão sacerdotal ao poder. Chego mesmo a pensar que o “Adão” de Gn 1.26 seja a hipótese cosmogônica do rei como fundamento da criação, visto, naturalmente, pela ótica na monarquia. Já o “Adão” de Gn 2.4b-3.24 é o camponês miserável – naturalmente, visto, agora, sim, pela ótica do Templo... Não tive oportunidade de aprofundar a questão: mas ela está mencionada e, até certo ponto, esboçada, em minha tese de doutorado (RIBEIRO, Oswaldo Luiz. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém – o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. Tese [Doutorado] – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. [no prelo – Mauad]).

³⁷ Cf. ALONSO-SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 493.

Seja como for, significativo, todavia, é o fato de que a amada não se utiliza do restante da passagem de Gn 3.16 – שָׁלַח בְּךָ – וְהָרָא יְיָ (e ele te dominará). Em Gn 3.16, trata-se de fazer saber a Eva o seu “destino”. Ou seja: Eva pecou; a divindade acaba de saber; amaldiçoa a serpente (3.14-15) e faz saber a Eva o seu castigo: sofrerá enormemente com dor, ao dar à luz e, além disso, seu corpo se impelirá ao corpo do “homem dela” e, em correspondência a esse “desejo” dela por ele, ele a dominará – é por conta do desejo dela que ele a domina.³⁸

A Amada não recupera essa seção do verso. Sua referência é aplicada, apenas, sobre a primeira parte do texto: “e para o teu homem o teu desejo”. Cântico dos Cânticos não tem a intenção de negar isso. Por mais de uma vez o desejo dela por ele é narrado, sem constrangimento de nenhuma espécie. O que a intertextualidade tem por intenção fazer é contrapor à declaração de que o desejo da mulher a impele ao homem a declaração – ali encenada e cabalmente demonstrada por meio da dança que ela faz e do ímã que seu corpo assim se transforma para aquela limalha de paixão e fogo em que se converte o seu Amado – de que é (também [e ali, sobretudo!]) o desejo dele que o impele a ela.

E mais: em Gênesis, a relação se faz na forma de um castigo – como se a atração e o domínio fossem frutos do castigo pelo fato de Eva ter pecado. Já em Cânticos dos Cânticos, a atração é resposta à *expertise* da Amada em insinuar-se entre panos, danças e olhares: “você vê isso aqui?, que tal?, quer?”.

E não acaba aí: em Cânticos dos Cânticos, a Amada não se “vinga” do homem – ela não dirá que, já que os sacerdotes afirmam³⁹ que o homem domina a mulher por conta do desejo delas por eles, segue-se, então que, uma vez que o seu Amado a deseja tão intensamente, ela tem o direito de ou até deve dominá-lo.⁴⁰ Não. O que ela faz é convidá-lo a que saiam ao campo, que pernoitem nas vilas, que, à aurora, se encaminhem às vinhas, para verem-nas florescer, como também as flores das romãzeiras e, não se pode esquecer delas, as mandrágoras e seu perfume: lá, em meio a

³⁸ A dor da gravidez e a submissão ao “homem” de Eva são discutidas em MANDELL, Sara R. Creation and Mortalization – a religio-literary perspective. In: JACOBS, Steven Leonard (Ed.). *Maven in Blue Jeans: A Festschrift in Honor of Zev Garber*. Purdue: Purdue University Press, 2009. p. 67-87. p. 77. Lá, em perspectiva, é verdade, religioso-literária. Nesse caso, para “descer” às dimensões mais socioculturais que envolvem minha declaração, cf. LEVINE, Étan. *Marital Relations in Ancient Judaism*. Wiesbaden: The Harrassowitz Publishing House, 2009. p. 78, que, referindo-se justamente a Gn 3.16 (em nota 9), afirma que a Bíblia descreve o domínio conjugal do macho como intrínseco na cultura judaica.

³⁹ O leitor há de compreender que me deixei referir à Amada como se *ela* fosse a agente. Todavia, sabemos que a única agente aí é a consciência histórica projetada no texto – a de sua autora ou de seu autor, conforme tenha sido. A Amada é, apenas, seu instrumento. No horizonte de produção da narrativa, alguém (a autora ou o autor) se refere ao mito sacerdotal do pecado de Eva, de seu castigo e do desejo que marca esse pecado e castigo como instrumento de controle social aplicado à mulher. Não me movimento, aqui, no campo *literário* – movimento-me no campo histórico.

⁴⁰ Para uma proposta de leitura de Gn 3.16 como cláusula de declaração de igualdade social entre homem e mulher – que, naturalmente, não posso acompanhar como aplicável quer ao texto, quer à cultura que configura o texto, cf. SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, *mšl* in Gen 3,16. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22. p. 22: “He is her equal, not her master”.

esse “jardim”, que se interpreta como um “retorno” ao Éden⁴¹, é lá que ela dará a ele as “carícias” dela...

Etiologias em Gn 3.16 – dor no parto e domínio masculino

Sempre suspensos sobre a hipótese da referência intertextual de Ct 7.10(11) a Gn 3.16, convém (a)notar que o castigo de Eva, além de por seu domínio por parte do “homem dela” em resposta ao desejo dela por ele, passa também pela dor do parto: “multiplicarei muito a tua dor e a tua gravidez: com dor darás à luz filhos” (Gn 3.16a). Em perspectiva antropológica/histórica, estamos diante de uma etiologia⁴²: a dor da gravidez é explicada, no mito, pelo castigo de Eva.

Pois bem: o domínio que o homem tem sobre a mulher, dado também como castigo sobre o pecado de Eva e diretamente vinculado ao desejo que a mulher tem pelo seu homem, responderia igualmente a uma “etiologia”?

Penso que sim. Na cultura em cujo seio a narrativa encontra seu lugar, dois fenômenos se deixam capturar pelo mito sacerdotal: a dor da gravidez e o domínio que o homem exerce sobre a mulher. Que sejam assumidos como consequências do pecado de Eva não é aqui tão importante quanto o fato de que ambos são, assim, socioculturalmente “legitimados”⁴³ – a dor da gravidez e a submissão da mulher ao homem são “justificadas”. Uma vez que se trata de “fatos sociais” desagradáveis – que, todavia, não se pretende “corrigir” –, sua “explicação” se dá por meio de vinculá-los ao pecado de Eva. Dor de parto e submeter-se ao poder do homem não são coisas agradáveis à mulher; todavia, são “fatos sociais” que a mulher deve aceitar – porque, em última análise, a culpa é dela. A prova? O seu desejo...

A “lógica” da narrativa reúne, na mesma estrutura discursiva, realidade social e mito, de tal sorte que a realidade social empresta alma e vitalidade ao mito que, por sua vez, reverbera o sentido “teológico” que se pretende para a realidade social. Que, a despeito da realidade social constituir-se do domínio masculino sobre a fêmea da espécie, a situação não era, todavia, assumida passivamente pelo conjunto das mulheres como algo “bom” revela-se pelo fato de que o mito é forçado a justificar a

⁴¹ Cf. EXUM, 2005, p. 241 – alguém poderia ver no Cântico uma espécie de “retorno ao paraíso”...

⁴² O que também é a opinião de Ken Stone: um caso de “naturalização” e de “sacralização” do domínio masculino sobre a mulher (cf. STONE, Ken. Adam, Eve and the Genome. In: THISTLEWATE, Susan Brooks (Ed.). *Adam, Eve, and the Genome: The Human Genome Project and Theology*. Minneapolis: Augsburg, 2003. p. 117). Para a narrativa do jardim do Éden como etiologia, cf. ADELMAN, 2009, p. 57-58; ZAMFIR, Korinna. Creation and Fall in 1 Timothy. In: NICKLAS, Tobias; ZAMFIR, Korinna (Eds.). *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity: In Honour of Hans Klein*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. p. 370; OUELLETTE, Lucien. Woman’s Doom in Genesis 3:16, *Catholic Biblical Quarterly*, n. 12, 1950, p. 389-399.

⁴³ “Toda etiologia não somente oferece uma explicação, mas também naturalmente tende a dar uma legitimação” (CRÜSEMANN, Frank. “...er aber soll dein Herr sein” (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments. In: CRÜSEMANN, Frank; THYEN, Hartwig. *Als Mann und Frau geschaffen*. Exegetische Studien zur Rolle der Frau. Berlin: Gelnhausen, 1978 apud SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, mšl in Gen 3,16. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22. p. 65).

situação como “castigo”. Ainda que “ruim” do ponto de vista da mulher, a situação se explicava, todavia, pela retórica de se tratar de castigo – naturalização *mais* sacralização do domínio de “Adão” sobre “Eva” e, de resto, dos homens sobre as mulheres.⁴⁴ O marcador subjetivo⁴⁵ do mito, então, aparece como o desejo sexual feminino, instrumentalizado retoricamente como a expressão concreta da “maldição” – isto é, do castigo. Todas as vezes que a mulher experimente desejo sexual pelo “homem dela”, é interesse programático do mito que lhe venha à mente, primeiro, a sua situação de pecadora, condenada e castigada e, de resto, que, por força de acomodar-se à “maldição” divina, reconheça a condição inexorável de seu estado político subalterno, traduzido em sua submissão ao domínio do homem.

Nesse sentido, a narrativa pretende ser a etiologia do domínio masculino sobre a mulher: é assim, *hoje, aqui e agora*, os homens *de hoje* dominam sobre as mulheres, porque Eva – “a” mulher – pecou diante de Deus, e, pecando, foi condenada, e seu castigo, bem como do restante das mulheres, filhas de Eva, é sentir dor no parto e ser dominada pelo “seu homem”. Seu desejo vincula-a inexoravelmente a essa etiologia de domínio. Seu desejo *faz-se* mau, *faz-se* marca, nela, de seu estado de castigo.

A Amada, todavia, não pode negar seu desejo. Não pode porque não quer. Não quer, porque não o toma no diapasão do Templo. Sua estratégia é, antes de negar seu desejo, revelar, publicamente, o desejo do homem por seus quadris e mamas... É o que ela faz, dançando para ele e levando-o à superexcitação, que o impelirá literalmente a ela: “o desejo dele o impele a mim”... O jogo dá-se empatado: desejo cá, desejo lá. Ele é mútuo.⁴⁶ E se é mútuo, o Templo ou esconde o desejo masculino ou mente sobre o feminino...

Talvez esconda o desejo masculino, talvez minta, porque, no fundo, empresta naturalização e sacralização ao domínio do homem sobre a mulher. Em troca, todavia, a Amada não quer dominá-lo – tampouco, todavia, ser dominada. Quer a sua companhia nos campos da primavera⁴⁷, isto é, do desejo, do enamoramento da carne, a horta

⁴⁴ Cf. STONE, 2003, p. 117.

⁴⁵ Não posso, aqui, discutir o conceito de marcador subjetivo, empregado em várias áreas do saber (Linguística, Antropologia, Psicologia etc.) Aqui, emprego-o como usado em abordagens antropológicas, e poderia apontar, por exemplo, para o conceito de “vergonha” como marcador subjetivo das “falhas sociais” (cf. FESSLER, Daniel M. T. Emotions and cost-benefit assessment: the role of shame and self-esteem in risk taking. In: SELTEN, Reinhard e GIGERENZER, Gerd (Eds.). *In Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT University Press, 2001. p. 202-203). A vergonha *deve* funcionar como o marcador subjetivo da falha social incorrida – o desejo feminino *deve* ser interpretado pela mulher como a marca subjetiva de seu estado de maldição e castigo, nesse caso, implicando subjetivamente sua assim esperada passividade diante do domínio do homem tomado como resposta àquele desejo no âmbito da relação de “pecado – castigo – desejo – submissão feminina” divinamente legitimada.

⁴⁶ Cf. EXUM, 2005, p. 241; BLOCH; BLOCH, 1998, p. 206; CARR, David M. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 134; PELLETIER, Anne-Marie. *El Cantar de los Cantares*. Navarra: Verbo Divino, 1995. p. 20; BARBIERO, 2004, p. 334; FROEBE, Dieter. *Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes: Eine andere Lesart der Erzählung vom Garten in Eden*. Berlin: Lit Verlag, 2007. p. 144-146.

⁴⁷ Primavera: cf. SATZ, 2005, p. 265.

das mandrágoras e o pomar das frutas suculentas – quer, com ele, sair aos jardins. De onde os fizeram sair...

A Amada não pode negar seu desejo – mas tampouco aceita amaldiçoá-lo. Não é castigo a sua condição nem maldição o seu desejo: é condição de vida, é faculdade de partilha e é jogo a se jogar com outra carne.

Nesse ponto, julgo oportuno revelar, portanto, que a epígrafe do presente artigo, uso-a eu mesmo de modo subversivo.⁴⁸ Maingueneau a recolhe da análise do discurso de um sermão, e a declaração está vertida nos termos em que Maingueneau entende que o sermão quer ser “ouvido” – empregando um jogo de refigurações em série (a Amada converte-se na “linguagem da alma fiel sobre a terra” que se converte no hiperenunciador do “Cântico”, isto é, “Deus”), para vincular a prédica homilética a uma enunciação “divina”, o pregador instrumentaliza a figura da “Esposa”, isto é, da Amada: “Deus” fala através do pregador, que fala através da “Amada”. Revelar isso é o interesse do analista do discurso...

O meu, todavia, subvertendo-o, é irônico: não, a Amada está longe de encarnar o hiperenunciador “Deus”. Ao contrário: ela o desautoriza. “Deus” a amaldiçoa com a dor e com a submissão – mas ela recusa a maldição: assume seu desejo e convida o Amado para a experiência dos jardins, das flores, dos frutos, das mandrágoras – do Éden. “Ele” a expulsou. Mas ela volta para lá, ela e seu amado, com as próprias pernas, com os próprios corpos, feixes vivos de desejo, desejo dela por ele, desejo dele por ela...

Referências bibliográficas

- ADELMAN, Rachel. *The Return of the Repressed: Pirque De-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*. Leiden: Koninklijke, 2009.
- ALONSO-SCHÖKEL. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- BARBIERO, Gianni. *Cantico dei Cantici*. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paolini, 2004.
- BLOCH, Ariel; BLOCH, Chana. *The Song of Songs: A New Translation*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- BRENNER, Athalya. “Volta, Volta, ó, Sulamita!” (Cântico dos Cânticos 7,1-10): uma paródia do gênero literário *wasf*. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 263-289.
- BRETTLER, Marc. Unresolved and Unresolvable Problems in Interpreting the Song. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Leigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 185-200.
- CARR, David M. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos – um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: EUSP, 2005.
- CRÜSEMANN, Frank. “...er aber soll dein Herr sein” (Gen 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments. In: CRÜSEMANN, Frank; THYEN, Hartwig. *Als Mann und*

⁴⁸ Cf. nota 6.

- Fraugeschaffen*. Exegetische Studien zur Rolle der Frau. Berlin: Gelnhausen, 1978 apud SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, mšl in Gen 3,16. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22.
- DAVIS, F. Ellen. Reading the Song Iconographically. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 172-184.
- EBACH, Jürgen. *Genesis 37-50*. Freiburg: Herder, 2007.
- EXUM, J. Cheryl. *Song Of Songs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- FESSLER, Daniel M. T. Emotions and cost-benefit assessment: the role of shame and self-esteem in risk taking. In: SELTEN, Reinhard; GIGERENZER, Gerd (Eds.). *In Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT University Press, 2001. p. 191-214.
- FROEBE, Dieter. *Das Hohelied*. Gesang von der Befreiung der Liebe aus ihren Fesseln. Münster: Lit Verlag, 2005.
- FROEBE, Dieter. *Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes: Eine andere Lesart der Erzählung vom Garten in Eden*. Berlin: Lit Verlag, 2007.
- GONÇALVES, Humberto Eugenio Maiztegui. *Amor Plural (unidade e diversidade nas tradições do Cântico dos Cânticos)*. 2005. Tese [Doutorado] – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.
- GRIFFITHS, Paul J. *Song of Songs*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011.
- GÜTHENKE, Constance M. “Do not awaken love until it is ready” – George Seferi’s *Asma Asmaton* and the translation of intimacy”. In: HAGEDORN, Anselm C. (Ed.). *Perspectives on the Song of Songs*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- JARDILINO, José Rubens L.; LOPES, Leandro de Proença. Cântico dos cânticos: parte do cânon sob censura. *Revista Nures*, ano 5, n. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nures/Revista13/jardilino.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2012
- KELL, Othmar. *The Songs of Songs*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- KEEL, Othmar; SCHROER, Silva. *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext Altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- KRISTEVA, Julia. *Historias de Amor*. 9. ed. México: Siglo XXI, 2004.
- LACOCQUE, André. “I Am Black and Beautiful”. In: HAWKINS, Peter S.; STAHLBERG, Lesleigh Cushing (Eds.). *Scrolls of Love – reading Ruth and the Song of Songs*. New York: Fordham University Press, 2006. p. 162-171.
- LEVINE, Étan. *Marital Relations in Ancient Judaism*. Wiesbaden: The Harrassowitz Publishing House, 2009.
- MANDELL, Sara R. Creation and Mortalization – a religio-literary perspective. In: JACOBS, Steven Leonard (Ed.). *Maven in Blue Jeans: A Festschrift in Honor of Zev Garber*. Purdue: Purdue University Press, 2009. p. 67-87.
- MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, Gláucia Muniz Proença; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (Orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1.
- MURPHY, Roland E. Cântico dos Cânticos. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 913-920.
- OUELLETTE, Lucien. Woman’s Doom in Genesis 3:16, *Catholic Biblical Quarterly*, n. 12, 1950, p. 389-399.
- PELLETIER, Anne-Marie. *El Cantar de los Cantares*. Navarra: Verbo Divino, 1995.
- RIBEIRO, S. J. *Cântico dos Cânticos*. Guanabara: edição do autor, 1970.
- SATZ, Mario. *El Cantar de los Cantares o Los aromas del amor*. Barcelona: Kairós, 2005.

- SMITH, John J. Like Eve, Like Adam, *mšl* in Gen 3,16. *Biblica*, v. 72, n. 1, 1991, p. 1-22.
- STADELMANN, Luís I. *Cântico dos Cânticos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- SHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. Die biblische Paradieserzählung als “Gründungsmythos” der Geschlechter. In: BENTHIEN, Claudia (Org.). *Paradies: Topografien der Sehnsucht*. Wien: Börlau, 2010. p. 99-114.
- STONE, Ken. Adam, Eve and the Genome. In: THISTLEWAITE, Susan Brooks (Ed.). *Adam, Eve, and the Genome: The Human Genome Project and Theology*. Minneapolis: Augsburg, 2003. p. 112-141.
- TRIVIÑO, Maria Victoria. *Como un sello en el corazón: Cantar de los Cantares*. Madrid: Capparrós, 2007.
- VON RAD, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Revised edition. Philadelphia: S.C.M. Press, 1972.
- WEYRAUCH, Walter O. Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents. In: WEYRAUCH, Walter O. (Ed.). *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 241-264.
- ZAMFIR, Korinna. Creation and Fall in 1 Timothy. In: NICKLAS, Tobias; ZAMFIR, Korinna (Eds.). *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity: In Honour of Hans Klein*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. p. 353-387.



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

OS AGENTES DA VIOLÊNCIA E SUAS FORMAS DE OPRESSÃO EM MIQUEIAS¹

The agents of violence and their forms of oppression in Micah

Luiz Alexandre Solano Rossi²

Ivanilza Belmiro Erdos³

Resumo: Miqueias pode ser considerado um grande defensor da prática da justiça. Sua mensagem era dirigida especialmente àqueles que se apropriavam indevidamente de casas, campos do povo e oprimia-os. O povo era visto como “carne” que servia de alimento para as autoridades (Mq 3.1-4), e sangue que servia para construir toda a grandeza de Jerusalém (Mq 3.9-11). Para o profeta, essa atitude das autoridades era como uma afronta contra seus semelhantes, uma exploração brutal, tirando-lhes até a pele do corpo, deixando-os despidos e sem forças para reagir. A brutalidade dos poderosos incluía crimes também contra o povo, ou seja, era desprovido completamente de toda a liberdade. Era uma sociedade dividida: de um lado os poderosos proprietários de terras, autoridades civis, militares, juízes, sacerdotes e falsos profetas; do outro lado o povo, vítima de todas essas crueldades.

Palavras-chave: Profetismo. Violência. Pobreza. Opressão. Solidariedade.

Abstract: Micah can be considered a great defender of the practice of justice. His message was directed especially to those who wrongfully appropriated from houses, fields of the people and oppressed them. The people were seen as “meat” that served food to the authorities (Micah 3:1-4), and blood that was used to build all the grandeur of Jerusalem (Micah 3.9 to 11). For the prophet was this attitude of the authorities as an affront to their peers, brutal exploitation, taking them to the body skin, leaving them naked and powerless to react. The brutality of the powerful also included crimes against the people, who was completely devoid of all freedom. It was a divided society: on one side the powerful landowners, civil, military, judges, priests and false prophets; the people on the other side, a victim of all these cruelties.

Keywords: Prophecy. Violence. Poverty. Oppression. Solidarity.

¹ O artigo foi recebido em 11 de março de 2013 e aprovado em 23 de setembro de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Professor-adjunto no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR, Brasil. Contato: luizalexandrrossi@yahoo.com.br

³ Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR, Brasil. Contato: ivanilza@erdos.com.br

Introdução

As autoridades denunciadas pelo profeta Miqueias vão desde príncipes que abusavam de seu poder a nobres que roubavam os pobres, juizes que aceitavam suborno, profetas que adulavam ricos, e sacerdotes que ensinavam para benefício próprio. A corrupção era devastadora, tanto na política como na economia, e eram abafadas pelos juizes, sacerdotes e profetas. Todos os valores éticos e morais passavam ao largo diante dessas autoridades. Os pobres, diante dessa situação, não possuíam voz nem vez. Os ricos, envolvidos pela ganância, assaltavam os pobres indefesos, não lhes permitindo a defesa. Os tribunais eram comprados por suborno. “O descabro moral atingiu toda a sociedade.”⁴

Conforme Hahn⁵ esclarece, podemos perceber em Miqueias um grupo grande de autoridades que são denunciadas pelas mais variadas formas de violência que praticam contra o povo sofrido e indefeso. São elas: a denúncia em 2.1-5 mostra a cobiça e o roubo de terras e opressão praticados por um grupo de poder; 2.6-11 lembra os falsos profetas; 3.1-4 traz uma acusação contra os chefes e magistrados que não praticam o direito para com aquele que dele necessita; em 3.5-8, o profeta de Javé volta a acusar os profetas que seduzem que desorientam; 3.9-12 traz acusações contra chefes, magistrados, sacerdotes e profetas. Denuncia-se que o direito não é um princípio respeitado; Sião está sendo edificada com sangue! Muitas injustiças se cometem em Jerusalém.

A corrupção era tanta que os cabeças e chefes, enquanto o povo trabalhava duro para conseguir pagar os tributos e impostos, acumulavam cada vez mais riquezas, casa a casa, campo a campo, conforme relato em Is 5.8 que diz: “Ai dos que ajuntam casa a casa, reúnem herdade a herdade, até que não haja mais lugar, e fiquem como únicos moradores no meio da terra!”. Os governantes viviam todo esse luxo à custa de sangue inocente, estavam construindo as cidades mediante roubos e explorações (Jr 22.13; Ez 22.27; Hc 2.12). Os chefes e cabeças de Jerusalém eram vistos como canibais, ou seja, tão selvagens como as feras do campo. Miqueias não fica encantado com o luxo de Jerusalém, e sim indignado com o sofrimento do povo. “O direito do justo era negado. O inocente saía derrotado dos tribunais. Os poderosos corruptos, blindados pela armadura do poder econômico, escapavam ilesos. O poder judiciário estava a serviço de seus nefastos interesses.”⁶

Sicre enfatiza que Miqueias e os demais profetas atacam os grupos que detêm algum tipo de poder político, econômico ou social. Dentre os grupos, os chefes políticos e militares também são alvos, os oficiais do rei, os anciãos, os juizes. Em Oseias, as críticas contra esses grupos dizem respeito à violência e ao sangue derramado por suas ambições e lutas de partido (Os 5.10; 7.3,5,16; 9.15). Em Isaías ocorrem os confrontos mais duros, quando é condenada a política de aliança que fazem com o Egito

⁴ LOPES, Hernandes Dias. *Miqueias: a justiça e a misericórdia de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2010. p. 21.

⁵ HAHN, Noli Bernardo. Redistribuição de terra: uma utopia do viii século ac. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 49, p. 9-15, jan./mar. 1996. p. 10.

⁶ LOPES, 2010, p. 84.

(Is 30.1-5; 31.1-3), e concentram-se também, em Jeremias, duras críticas em diversas situações.⁷ Quem são os agentes de opressão em Miqueias?

Proprietários de terras

O texto de Miqueias 2.1-2 é enfático: “Ai daqueles que, nas suas camas, tentam a iniquidade e maquinam o mal; à luz da alva o praticam, porque está no poder da sua mão! E cobiçam campos, e os arrebatam, e casas, e as tomam; assim fazem violência a um homem e à sua casa, a uma pessoa e à sua herança”. Os denunciados possuíam de alguma forma “poder” e, com isso, praticavam o mal e a injustiça que foram planejadas de antemão. O crime praticado pelos mesmos era cobiçar campos, casas e tomá-los, à força, dos camponeses, então acumulavam terras e cada vez mais enriqueciam às custas dos camponeses empobrecidos. Zabatiero⁸ nos informa que:

não é possível precisar com exatidão a “classe” social destes denunciados. À luz do que conhecemos da sociedade judaíta, e dos dados teóricos do conceito Modo de Produção Tributário, podemos supor, com razoável segurança, que eram: 1) originalmente, “pequenos” proprietários de terras, como a maioria das famílias em Judá; 2) no decorrer da monarquia, tiveram maior sucesso econômico e conseguiram adquirir influência política considerável; 3) aproveitaram o sucesso e a influência para enfrentar vantajosamente as condições adversas da economia sob o domínio assírio; provavelmente participando do comércio internacional, e manejando somas de “dinheiro” suficientes para realizar empréstimos às famílias camponesas em condições econômicas precárias. Como hipótese, podemos supor que esses acumuladores formavam parte do que, em outros textos pré-exílicos, é chamado de “povo da terra”, um grupo social que apoiava a dinastia davídica.

Os camponeses eram despidos de seus direitos, posses, famílias, em troca de pagamentos de dívidas. Isso acarretava mais acumulação de riquezas nas mãos dos ricos, que exigiam até o que os camponeses não possuíam.

Chefes

De acordo com Maillot e Lelièvre⁹, o “termo hebraico que corresponde a ‘che-fe’ significa ‘cabeça’. Trata-se, portanto, de todos os que detêm algum poder, que ocupam postos de direção, que são encarregados de distribuir ou fazer respeitar a justiça”. Estão inclusos reis, ministros, funcionários reais, juízes e sacerdotes.

Zabatiero reforça que Miqueias, ao pronunciar acusação contra os chefes e governantes, inicia com uma pergunta retórica: “Não é obrigação de vocês conhece-

⁷ SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 132-133.

⁸ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miqueias: voz dos sem-terra*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 53-54.

⁹ MAILLOT, A. & LELIÈVRE, A. *A atualidade de Miquéias*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 73.

rem o direito?”. A resposta deveria com certeza ser positiva. Concluindo, Zabatiero¹⁰ salienta:

desta forma, o profeta indica que os denunciados não estavam cumprindo corretamente o seu dever nos julgamentos aos quais presidiam. A pergunta retórica tem o efeito de destacar a compreensão normal da função dos juizes em Judá e Israel. Eles eram os responsáveis pelo cumprimento do direito, ou seja, sua obrigação era efetuar julgamentos justos e honestos nos tribunais às portas das cidades.

Segundo Castro Júnior, “o termo chefes reflete o estágio da organização social daquela época”. O termo “chefes” era usado para referir-se a pessoas que cumpriam diversas funções para um determinado grupo em um momento determinado. Essas pessoas eram dotadas de carisma e, com isso, conquistavam e assumiam papéis importantes:

isto ocorre porque um grupo social nos moldes de clãs e tribos não tem uma estratificação social bem definida. O grupo social criava esses papéis ou *roles* na dependência dos carismas destas figuras. Porém, na passagem de Israel para a monarquia, a figura do rei passou a ter maior importância. A forma como a perícopes usa o termo revela que o texto apela para o significado positivo do termo *chefe*, tentando convidar para o passado, um passado mais próximo do sistema tribal. Embora falando para um grupo de autoridades, que, baseadas nas denúncias feitas parecem ter abdicado desse antigo ofício sagrado, o emprego do termo *chefes*, os convida a se inspirarem no significado originário e honrado do termo. Contudo, o termo *chefes* sugere uma organização mais igualitária¹¹.

Sacerdotes

Miqueias 3.11 diz assim: “Os seus chefes dão as sentenças por presentes, e os seus sacerdotes ensinam por interesse, e os seus profetas adivinham por dinheiro; e ainda se encostam ao SENHOR, dizendo: Não está o SENHOR no meio de nós? Nenhum mal nos sobrevirá”.

São denunciados os mesmos chefes de Miqueias 3.1-4, e temos aqui alusão a sacerdotes. Essas categorias de denunciados indicam ser de Jerusalém, referência a “seus” chefes, “seus” sacerdotes e “seus” profetas. Com toda a certeza estariam vinculados ao poder estatal monárquico. Segundo Zabatiero¹²: “Os ‘sacerdotes’ são os ‘profissionais’ do sagrado diretamente vinculados ao Templo e aos seus ofícios didático e sacrificial”. Os sacerdotes ensinavam em troca de suborno, quebrando assim suas próprias instruções e, fazendo isso, tornavam-se impuros e indignos de sua função.

¹⁰ ZABATIERO, 1996, p. 67.

¹¹ CASTRO JUNIOR, Vicente D. *Ruína de Sião e Jerusalém em Miqueias 3,9-12*. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção. 2008. Disponível em: <http://www.teologiaassuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Vicente%20de%20Castro%20Junior.pdf>. Acesso em: 30 set. 2012. p. 68.

¹² ZABATIERO, 1996, p. 78.

Em Israel, o sacerdócio era hereditário e passava de pai para filho. Essa sucessão sacerdotal era mantida em boa parte das famílias. Com o surgimento da monarquia e com a construção do Templo por Salomão, o Estado passa a ter controle sobre a classe sacerdotal. Os sacerdotes passam, portanto, a participar de perto das decisões políticas tomadas pelo governo. Por tomarem parte nessas decisões que muitas vezes subjugavam o povo camponês israelita, os profetas investem em mensagens contra os sacerdotes, atacando-os com palavras duras sobre a conduta dos mesmos em relação ao povo que estava sendo oprimido pelos governantes. Vemos em muitos profetas, como, por exemplo, Oseias, que acusa os sacerdotes de muitas injustiças e violação dos valores do javismo (Os 4.4-10), e são chamados também de assassinos (Os 6.9); Jeremias não deixando passar em branco, acusa-os de colaborar com a injustiça (Jr 8.8-12) e Miqueias chama-os de gananciosos (Mq 3.9-12)¹³.

Sicre¹⁴ enumera alguns conflitos entre profetas e sacerdotes:

confronto futuro de Amós com Amasias (Am) 7,10-17; de Oséias com os sacerdotes do seu tempo, acusando-os de rejeitar o conhecimento de Deus (Os 4,4) e denunciando-os como assassinos (Os 6,9); de Miquéias com seus contemporâneos, por ele denunciado pela sua ambição (Mq 3,11); de Jeremias com Fassur, que mandará açoitá-lo e encarcerá-lo (Jr 20), e com os demais sacerdotes, nos quais só vê desinteresse por Deus (Jr 2,8), abuso de poder (Jr 5,31), fraude (Jr 6,13; 8,18), impiedade (Jr 23,11).

Falsos profetas

Nas palavras de Sicre¹⁵, o grupo de falsos profetas pode ser considerado o setor social mais confrontado pelos profetas. Dentro do Antigo Testamento, dois grupos (profetas e divindades) se distinguem entre si. São eles:

o dos profetas e divindades estrangeiras (como Baal) e o dos que pretendem falar em nome de Javé. O primeiro grupo encontramos-lo especialmente no tempo de Elias (1 Rs 18); para a história do profetismo eles carecem de importância, a não ser pela influência perniciosa que puderam exercer sobre o povo. Mais grave é o caso do segundo grupo, porque fundamentam a sua postura em uma pretensa revelação do Deus verdadeiro.

O que de fato é relevante nos conflitos entre profetas verdadeiros e falsos profetas é o conhecimento dos verdadeiros planos de Javé, pois disso depende a tomada de decisão tanto para o bem como para o mal. Quando o rei toma a decisão, o que está em jogo é a vida da comunidade à sua volta, isso quando ele decide ouvir a voz do verdadeiro profeta que mostra as decisões corretas. Quando a decisão tomada é a acertada, a vida do povo sob a direção do rei, no sentido da ordem social é uma ordem

¹³ SILVA, Airton José. *A voz necessária: encontro com os profetas do século VIII a.C.* São Paulo: Paulinas, 1998. p. 138.

¹⁴ SICRE, 2008, p. 131.

¹⁵ SICRE, 2008, p. 133.

justa que beneficia a comunidade. Quando as decisões não são corretas, seja em qualquer sentido: político, social, econômico, poderão levar à ruína do país.

Para Lopes¹⁶, o primeiro a mencionar e pregar contra os falsos profetas foi Micaías (1Rs 22). Os falsos profetas não se consideravam como tal, acreditavam que eram homens usados por Deus para transmissão da Palavra. Podemos ver na denúncia de Miqueias várias acusações contra esses profetas e também o julgamento de Deus sobre suas ações. Miqueias destaca dois pecados gravíssimos desses falsos profetas:

Foram falsos quanto ao ensino	Foram mercenários quanto à sua motivação
Assim diz o SENHOR contra os profetas que fazem errar o meu povo. (3.5a)	Que mordem com os seus dentes e clamam: Paz! Mas contra aquele que nada lhes mete na boca preparam guerra. (3.5b)

A intuição de Lopes é a de que essa classe de profetas sustentava os corruptos que estavam no poder. Eram profetas da conveniência. Não possuíam a palavra de Deus, mas suas pregações eram como se fossem verdadeiras, legítimas, vindas diretamente de Deus. Suas mensagens levavam o povo ao erro, eles “lisonjeavam o povo e o estimulava em seus pecados”. A motivação era tão somente para os próprios interesses, faziam de seus ministérios uma fonte de lucros, o dinheiro era o condutor de suas vidas: “Se havia dinheiro entrando no bolso deles, tinham palavras prenes de esperança para o povo. Se o pão lhes era retirado da boca, ameaçavam o povo com guerra santa”¹⁷.

Miqueias aponta três juízos divinos contra os pecados dos falsos profetas:

Eles terão trevas em vez de luz.	Eles terão vergonha em vez de honra.	Eles terão confusão em vez de resposta de Deus.
Portanto, se vos fará noite, para que não haja profecia, e haverá trevas, para que não haja adivinhação, e se porá o sol sobre esses profetas, e o dia sobre eles se enegrecerá. (3.6)	E os videntes se envergonharão. (3.7a)	E os adivinhadores se confundirão, sim, todos eles cobrirão os seus lábios, porque não haverá resposta de Deus. (3.7b)

Aquilo que os profetas fizeram com o povo, cegando-lhes os olhos e a mente, a mesma aflição cairá sobre eles, em lugar da luz terão as trevas. A verdade e a esperança não existiriam no meio deles, suas mensagens ficariam no descrédito e a justiça de

¹⁶ LOPES, 2010, p. 78.

¹⁷ LOPES, 2010, p. 79.

Deus pesaria sobre seus atos, ficariam em completa escuridão e seriam envergonhados e constrangidos, pois suas falsas profecias seriam desmascaradas. “A opulenta Jerusalém seria destruída. Seus ricos magistrados teriam seus tesouros pilhados, as casas destruídas e suas famílias arrastadas como escravos para a Babilônia”. E, por último, ficariam sem a resposta de Deus, “ficariam vivos, mas em espírito enlutado”; buscariam a resposta, porém não a encontrariam mais, seriam reconhecidos como profetas impuros e separados de Deus.¹⁸

Diferenciando Miqueias dos falsos profetas, encontramos em Mq 3.8 “o exemplo confrontador do verdadeiro profeta”. Esse verso relata que Miqueias, cheio do poder do Espírito de Deus, não pregava “movido pela energia da carne”, mas anunciava a Palavra, cheio do poder de Deus. Não tinha interesses próprios, porém seu interesse era fazer a vontade de Deus, o que o diferenciava dos falsos profetas. Miqueias era verdadeiro, corajoso e confrontava os pecados dos governantes sem temê-los. Sua motivação era sua “gibbôr” (força), que significa um “guerreiro com coragem moral”.

Para Zabatiero¹⁹, a leitura sociológica da função desses profetas, no contexto no qual viviam, era que os mesmos desempenhavam o papel de “socializar” a “legitimação ideológica do projeto do Estado”. Profetas e sacerdotes tinham a função de educadores ou, como alguns preferiam, “doutrinadores” do povo, pois cabia a eles a transmissão das tradições teológicas conforme interesse do monarca que estava na liderança do país.

As funções primordiais dos profetas não foram cumpridas, por isso Miqueias levanta várias acusações contra eles. Eles estavam extraviando o povo, enganando-os e desviando-os da verdade, eles eram agentes ideológicos do Estado. O que os falsos profetas faziam era confirmar a riqueza dos ricos e a pobreza dos oprimidos. Justificavam a ganância e o desempenho econômicos dos exploradores e jogavam a culpa sobre os ombros dos explorados.

Magistrados corruptos

Podemos encontrar em Miqueias 3.1-4 a denúncia do profeta contra os magistrados, que eram encarregados da administração da justiça nos tribunais, exerciam funções políticas e funções jurídicas. Ocupavam cargos de poder e tinham como função primordial exercer e respeitar a justiça. Miqueias denuncia os pecados dos quais estavam sendo acusados, e são eles: pecaram contra o conhecimento (3.1); contra o dever (3.1); contra a justiça (3.2a); contra os indefesos (3.2b-3).

Todas as acusações do profeta Miqueias contra os magistrados corruptos seriam punidas, pois os mesmos eram culpados. O mal tinha sido cometido. Quando deveriam ter conclamado a justiça em favor dos necessitados, eles lhes deram as costas, trataram o povo com indiferença e o maltrataram de forma cruel. Por isso o clamor do povo havia chegado até Deus. E Deus não ouviria o clamor dos magistrados cor-

¹⁸ LOPES, 2010, p. 80.

¹⁹ ZABATIERO, 1996, p. 72.

ruptos, Deus permaneceria em silêncio (3.4a); eles gritariam por socorro e não seriam atendidos; Deus os abandonaria (3.4b), esconderia deles a sua face.²⁰

Maillot e Lelièvre²¹ também salientam que Jerusalém crescia e se fortificava, construíam mansões luxuosas para os chefes, sacerdotes e magistrados. Eles protegiam com torres, muralhas o patrimônio que adquiriam. Em meio a esse turbilhão de construções e fortificações para a grandeza de Jerusalém, surge Miqueias e tenta abrir os olhos dos governantes revelando-lhes a verdade sobre suas mansões e muralhas fortificadas. Miqueias pergunta a que preço tudo isso está sendo construído, porém ele mesmo responde a essa indagação: “a preço da injustiça”.

Quando um país é regido por magistrados corruptos, desonestos, toda a população sofre. Para os autores, “quando os juízes são justos, isto é, quando eles procuram acima de tudo aplicar a lei com humanidade, o regime é aceitável”. Com certeza haverá aqueles influenciáveis pelas situações diversas, mas, quando se decide agir com verdade e consciência, sem se vender, a “dignidade humana” será respeitada e valorizada.

Formas de opressão

A violência institucionalizada

O texto de Miqueias 3.9-12 retrata, de forma clara, os denunciados por toda violência contra o povo e classifica os crimes que cada grupo cometeu:

Chefes e governantes	Sacerdotes	Profetas
Crimes: corrupção, suborno, distorção da justiça.	Crimes: ensinar por dinheiro, quebra das leis, suborno.	Crimes: mercenários, injustos, não cumprem sua vocação.

Zabatiero²² afirma:

a dimensão política destas acusações fica bastante evidente na síntese que Miqueias faz dos crimes das lideranças judaítas. Como resultado de suas ações, “constroem Sião com sangue e Jerusalém com perversidade”. Os termos “sangue” (é usado o plural no hebraico) e “perversidade” denotam, aqui, a violência cometida contra as pessoas, a ponto de lhes causar a morte (comp. Gn 4; Sl 5,7; 2Sm 3,34; Hab 2,12). O verbo “construir” pode ter sido usado metaforicamente, mas não é improvável que seja uma alusão aos projetos de Ezequias: reforçando as defesas da cidade, construindo um túnel para garantir a provisão de água, além de fortificar várias cidades do interior (ver 2 Rs 20,20; 2Cr 32,27-30).

²⁰ LOPES, 2010, p. 77.

²¹ MAILLOT & LELIÈVRE, 1980, p. 80.

²² ZABATIERO, 1996, p. 79-80.

Podemos observar através dos textos de Miqueias que suas denúncias e críticas são dirigidas àqueles que usam diversas práticas que “afetam o direito e a justiça nas mais variadas esferas das relações sociais”. Segundo Leandro²³, são diversos focos que causam a desgraça para a vida do povo:

O sistema de crédito que desapropriava devedores, comércio com ganhos ilícitos, construção civil e de obras públicas manchadas de sangue, excessos nas festas dos governantes, entre tantos desmandos (cf. Mq 2,12-15). Todavia, o profeta alimenta a esperança de que a história não acabou para o povo deserdado de Jerusalém, principalmente para aqueles que são do interior. A palavra de Javé é que dará uma nova consciência para enxergar a realidade com outros olhos (cf. Mq 2,1-5a). Ele fará o enterro simbólico dos causadores da desgraça do povo (cf. Mq 2,6b, 9, 12,15). Neste panorama, o profeta atua de uma forma global em suas críticas diante da violência contra o povo nos aspectos financeiros, imobiliários e políticos da cidade de Jerusalém.

A violência que permeia a cidade de Jerusalém na época de Miqueias é motivo de preocupação para o profeta. No oráculo de Mq 3.9-11, o profeta denuncia os sentimentos das autoridades, ou seja, estavam detestando a justiça, torcendo o direito. Para Miqueias, seus interesses giravam em torno de Sião-Jerusalém. A intenção era clara, queriam melhorar a capital, torná-la um grande espetáculo. Miqueias, por estar fora da cidade, longe de seus grandes edifícios, condena e não acredita nos seus tribunais, não deseja a paz da cidade, pois todo o progresso estava sendo construído à base de injustiças, com o sangue do pobre inocente.

Sicre²⁴ afirma que o diagnóstico que tanto Miqueias como Ezequiel fazem com respeito à violência é uma: “para enriquecer-se”. “O mal radica no coração do homem. Embora as estruturas sociais estejam corrompidas e se tenham tornado opressoras, há também algo de muito grave, por baixo das estruturas: a corrupção do coração, que abandonou a Deus para servir ao dinheiro.” Vejamos alguns dos problemas concretos denunciados pelos profetas:

A corrupção na administração da justiça

Em Miqueias 3.1-4, encontramos as autoridades sendo denunciadas pela má administração da justiça. Cabia a eles o dever de exercer a justiça nos tribunais e defender o povo sofredor. Tais autoridades, ao agirem com indiferença diante da lei estabelecida de defesa dos oprimidos, tinham somente um pensamento: excluir os fracos da comunidade jurídica; roubar aos pobres toda a reivindicação justa; escravizar as viúvas; apropriar-se dos bens do órfão. Segundo Sicre²⁵, “a classe alta quer criar o

²³ LEANDRO, José Carlos. O profeta Miqueias: “o social é a minha causa”. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 95, p. 23-34, jul./set. 2007. p. 28.

²⁴ SICRE, 2008, p. 369.

²⁵ SICRE, 2008, p. 370.

fundamento jurídico que legalize a expansão do seu capital. Temos aí a manifestação mais descarada do poder legislativo a serviço dos poderosos”.

Na perspectiva profética, é um dos setores que menos funcionava. A denúncia de suborno, a falta de interesse pelas causas dos pobres, mesmo estando do lado da lei, não era usada para benefício dos oprimidos. Isaías 10.1-4 é um claro exemplo da exploração feita por essas autoridades.

A realidade vivida pelos oprimidos era contrária aos preceitos bíblicos. O que as autoridades deveriam fazer em favor dos mesmos era negado. A justiça era negada aos oprimidos e seus direitos não tinham a importância devida, as autoridades que deveriam implantar a justiça eram os primeiros a negligenciar.

Comércio explorador

O sistema do comércio que estava em ascensão na época dos profetas do oitavo século era um sistema que beneficiava somente a elite e os fortes nos antigos Israel e Judá (Am 6.1-3; 8.4-7; Mq 2.1-3 etc.). Um sistema que trouxe a desigualdade em todos os aspectos da vida do povo. As palavras dos profetas ecoavam as dores oprimidas do povo, que era privado de seus direitos. Segundo Reimer²⁶:

os profetas tomam a ótica dos corpos “ralados”. Falam de “pobres” usando termos (hebraicos) distintos: ani/“oprimidos”, dallin/“magros”, ebyin/“pobres”. Estes tipos de pobres também são chamados de “justos” (hebraico: saddiq – cf. Am 2,6). As viúvas e os órfãos recebem vez e voz nas palavras proféticas (Is 10,1-2). No seu todo, trata-se de pessoas que ainda têm a sua terra, mas estão em franco processo de endividamento e empobrecimento. O seu quinhão familiar e comunitário está prestes a ser “sacrificado” em prol de um processo maior. Os profetas bíblicos reagem contra as “leis do mercado”, que são leis dos mais fortes. A perspectiva dos profetas é a dos mais fracos e empobrecidos.

Nos relatos de Reimer, a partir do século VIII começam novas relações sociais de produção, isto é: “Uma incipiente economia monetária e a prática de contratos de dívidas aceleram um processo de empobrecimento”. Reimer esclarece²⁷:

esse processo é denunciado nas palavras dos profetas radicais do século VIII aC. O eco de suas palavras denunciadoras, a reiterada exigência por justiça e direito (cf. Am 5,24), e o anúncio de um juízo divino, parcialmente concretizado na destruição de Samaria, devem ter mobilizado a sociedade a empreender um processo de reformas sociais em Judá no intento de salvaguardar este resto do povo ante a ameaça do juízo divino. O produto desse intento de reforma identificamos no Código da Aliança, que pode ter servido como uma espécie de “pequena constituição” do povo de Israel. Assim, o processo do “mercado” e suas “leis” receberam um freio, pelo menos na sua intenção,

²⁶ REIMER, Haroldo. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 69, p. 9-18, jan./mar. 2001. p. 13-14.

²⁷ REIMER, 2001, p. 18.

através uma legislação social, que, como expressão de uma sociedade dividida, acaba resguardando vantagens para ambos os lados. Sobretudo em um dos blocos do Código da Aliança há várias leis que poderíamos chamar de “direito dos pobres”.

De acordo com Maillot e Lelièvre²⁸, o texto de Miqueias 6.9-11 relata a aver-são de Miqueias pelas cidades. As mesmas tinham se tornado lugares de injustiças, o pecado estava impregnado nas ruas. Havia em Jerusalém muitas famílias, fortunas, riquezas, que eram sustentadas por crime e exploração. Segundo os autores: “Miqueias explica então como tais pessoas se enriqueceram: fraudando medidas (efas) e os pesos”.

Zabatiero²⁹, por sua vez, informa que o profeta Miqueias, ao apontar no v. 10 a “casa do ímpio”, está se referindo à família, escravos e bens de uma pessoa. Pode ser usado também para se referir a “pecadores”, “pessoas impuras”, “malvados” etc. Segundo o autor, o contexto dessa perícopa e outras referências em Isaías (3.11; 11.4; 14.5) e Jeremias (5.26; 12.1) indica que o ímpio aqui relacionado e denunciado é aquele que acumula riquezas, bens, aproveitando-se dos tribunais corruptos, do comércio explorador, de fraudes. Como existe a corrupção no governo, esses ímpios contam com o respaldo dos mesmos para acumular bens indevidamente.

Latifundiário

De acordo com Balancin e Storniolo³⁰, os métodos que eram utilizados pelos latifundiários eram os mais variados: o despojo daqueles que mal sobrevivem; nas palavras do autor, eles não se satisfaziam em arrancar o paletó, mas também tiravam a camisa; o camponês era considerado como inimigo, pois o mesmo atrapalhava a sede de expansão dos latifundiários; não respeitavam suas mulheres nem suas crianças, arrancavam-nas de suas casas sem piedade alguma e conduziam-nas para a escravidão; cobravam juros exorbitantes, que faziam com que os camponeses se endividassem a ponto de entregar suas propriedades para pagamento de suas dívidas.

Os ricos agiam como inimigos de Deus e do seu povo e resistiam às palavras do profeta. Eles andavam de mãos dadas com os poderes constituídos e, juntos, apropriavam-se dos bens do povo. A cobiça era tão grande, que os mesmos tiravam, sem dó nem piedade, as terras dos camponeses para enriquecerem e, com isso, escravizavam o povo que a cada dia ia se endividando mais e ficando cada vez mais sem forças para lutar.

²⁸ MAILLOT & LELIÈVRE, 1980, p. 154.

²⁹ ZABATIERO, 1996, p. 121.

³⁰ BALANCIN, Euclides M.; STORNILO, Ivo. *Como ler o livro de Miquéias*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 20.

Sistema tributário

O conflito existente entre cidade e campo, denunciado pelos profetas, nasce do sistema tributário e de todas as cargas que são impostas ao povo do campo.

Reimer³¹ destaca que a cobrança de tributos é a raiz formadora dos “conflitos dentro da formação do antigo Israel aos períodos ‘cobertos’ pela maioria dos textos da Bíblia Hebraica”. Os serviços que poderiam ser inclusos são os seguintes: trabalho forçado (corveia); recrutamento de jovens para serviços especiais (domésticos ou militares); pagamentos *in natura* a serem realizados pelos camponeses e remetidos à estrutura central ou seus representantes; regiões externas à área de domínio poderiam ser oneradas com tributos, dependendo da capacidade na expansão militar do governante.

Os profetas bíblicos tomam sempre como ponto de partida para suas denúncias e críticas sociais a situação vivida pelo povo, em consequência das transações econômicas que a eles são impostas. O pano de fundo para suas críticas proféticas é sempre o quadro político, econômico e social dentro do sistema tributário.

A ganância dos ricos

Com a dura carga de tributos impostos, o povo camponês cada vez mais foi fazendo empréstimos para liquidar as dívidas. Impossibilitado de saldar suas dívidas, perdeu suas terras para o pagamento das mesmas. No meio dessa situação de perdas de terras do povo, foram surgindo novos ricos dotados de poder político e econômico que se aproveitaram da crise vivida pelo povo e foram ajuntando casas e terras e mais terras e assim acumulando riquezas. Tais acumuladores de riquezas cobiçavam tudo o que era dos outros, do seu próximo, e agiam com violência, saqueando os bens dos pobres, tomando suas casas, destruindo suas famílias ao deixarem despidas de seus lares.

O profeta Miqueias retrata os acumuladores de riquezas como homens insaciáveis que na noite sonhavam com seus negócios lucrativos, planejavam uma forma de obter mais lucros ao por em prática no amanhecer seus planos inescrupulosos.

A literatura profética, e de forma especial o profeta Miqueias, enfatiza de forma categórica que os acumuladores de riquezas são assassinos. Estão com suas mentes direcionadas somente para coisas materiais e para o acúmulo de bens materiais. São homens que cometem violência, oprimem, engranam e trazem consigo a ruína.

³¹ REIMER, Haroldo. Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da bíblia hebraica. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 13.

Considerações finais

A violência não é estranha aos textos bíblicos. Poderíamos até mesmo pensar a opressão e a violência como uma categoria básica da teologia bíblica. No profeta Miqueias a violência se manifesta sob as mais variadas formas e atinge pessoas reais, ou seja, homens e mulheres que têm endereço, família e direito à vida. Mas que, entretanto, lhes são negados. Miqueias tem a capacidade de nos mostrar que a violência e a pobreza dela emanadas não são dados naturais e/ou divinos. Contrariamente, por trás de cada ato de violência está a mão de um sujeito da violência, com suas múltiplas formas de opressão. Entre a violência do violento e a vítima que se arrasta para sobreviver se encontra o profeta com sua palavra denunciadora.

Referências bibliográficas

- BALANCIN, Euclides M.; STORNIOLO, Ivo. *Como ler o livro de Miquéias*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- CASTRO JUNIOR, Vicente D. *Ruína de Sião e Jerusalém em Miqueias 3,9-12*. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção. 2008. Disponível em: <http://www.teologiaassuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2008/Vicente%20de%20Castro%20Junior.pdf>. Acesso em: 30 set. 2012.
- HAHN, Noli Bernardo. Redistribuição de terra: uma utopia do viii século ac. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 49, p. 9-15, jan./mar. 1996.
- LEANDRO, José Carlos. O profeta Miqueias: “o social é a minha causa”. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 95, p. 23-34, jul./set. 2007.
- LOPES, Hernandes Dias. *Miqueias: a justiça e a misericórdia de Deus*. São Paulo: Hagnos, 2010.
- MAILLOT, A.; LELIÈVRE, A. *Atualidade de Miquéias*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- REIMER, Haroldo. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 69, p. 9-18, jan./mar. 2001.
- _____. Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da bíblia hebraica. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.
- SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SILVA, Airton José da. *A voz necessária: encontro com os profetas do século viii a.c.* São Paulo: Paulus, 1998.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Miqueias: voz dos sem-terra*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1996.



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

**LEITURA TEOLÓGICA SAPIENCIAL DA BÍBLIA:
UM OLHAR A PARTIR DA OBRA “SENTENÇAS E PROVÉRBIOS”,
EM HOMENAGEM A MILTON SCHWANTES¹**

*Theological sapiential Bible reading:
a view from the book “Sentenças e provérbios”,
in homage to Milton Schwantes*

Adilson Schultz²

Resumo: O tema deste artigo é a intencionalidade sapiencial que funda a narrativa bíblica e organiza sua lógica enquanto obra teológica. Mais do que a teologia histórico-salvífica do eixo êxodo-Lei-profetismo, vale na edição do texto aquela teologia da criação do eixo popular-sapiencial-apocalíptico; no lugar do Deus que conduz a história, o ser humano que precisa dar conta da vida cotidiana; não mais a força normativa das sentenças éticas dos profetas e da Lei, mas a categoria *razão* humana como qualificadora da ética nos sapienciais. O argumento é discutido a partir do livro *Sentenças e provérbios* (2009), de Milton Schwantes, grande pesquisador e professor de Bíblia, também pastor evangélico de confissão luterana, e recentemente falecido (2012). A primeira parte do texto, em tom de memorial e homenagem, apresenta três experiências pessoais edificantes com Milton e seu método de leitura teológica da Bíblia. A segunda parte do texto trata do desenvolvimento do argumento sapiencial na citada obra de Milton, e em tom de resenha apresenta a obra em questão capítulo a capítulo. A terceira e última parte do texto trata justamente da marca eminentemente sapiencial do texto bíblico, enfocando especialmente os escritos e o pós-exílio, quando a crise do profetismo e do reinado faz surgir uma certa sabedoria apocalíptica. Ao final é apresentada ainda a hipótese das origens sapienciais do próprio profetismo.

Palavras-chaves: Sentenças e provérbios. Milton Schwantes. Teologia sapiencial. Leitura teológica da Bíblia.

Abstract: The subject of this article is the sapiential intentionality that founds the Biblical narrative and organizes its logic as theological work. More than the historic-salvific theology of the Exodus-Law-Prophetism axis, it is important in the text editing that

¹ O artigo foi recebido em 13 de agosto de 2013 e aprovado em 20 de setembro de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Teólogo e sociólogo. Doutor em Teologia pelo IEPG/EST. Professor na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e no Instituto Metodista Izabela Hendrix, Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: adilson.schultz@gmail.com

Theology of Creation of the folk-sapiential-apocalyptic axis; in the place of the God who guides history, the human being who needs to take care of daily life; no more the normative force of ethical judgments of the prophets and the Law, but the category human *reason* as a qualifier of the ethics in the sapientials. The argument is discussed based on the book *Sentenças e Provérbios* (2009), of Milton Schwantes, great researcher and Bible teacher, also evangelical pastor of Lutheran Confession, and recently deceased (2012). The first part of the text, in a tone of memorial and tribute, presents three uplifting personal experiences with Milton and his method of theological Bible reading. The second part of the text is about the development of the sapiential argument in the aforementioned work *Sentenças e Provérbios* of Milton, and, in tone of review, presents the work in question chapter by chapter. The third and final part of the text deals precisely with the eminently sapiential trace of the biblical text, especially focusing on the Writings and the post-exile, when the crisis of the prophetism and of the reign gives rise to a certain apocalyptic wisdom. At the end, it is also presented the hypothesis of the sapiential origins of the own prophetism.

Keywords: Sentenças e provérbios. Milton Schwantes. Sapiential theology. Theological Bible reading.

Introdução

O tema deste artigo é a intencionalidade sapiencial que funda a narrativa bíblica e organiza sua lógica enquanto obra teológica. O argumento é discutido a partir do livro *Sentenças e provérbios* (2009), de Milton Schwantes, reconhecido pesquisador e professor de Bíblia, também pastor evangélico de confissão luterana, e recentemente falecido (2012), a quem homenageio nesta pesquisa.

A primeira parte do texto, em tom de memorial e homenagem, apresenta três experiências pessoais edificantes que tive com Milton Schwantes e seu método de leitura teológica da Bíblia. Para Milton, todo texto, seja um versículo, um conjunto de ditos, um livro ou a Bíblia inteira, precisa ser interpretado como obra eminentemente teológica, se se quer que ele tenha sentido, aspecto que se torna especialmente relevante diante das reiteradas tentativas impacientes de ler o texto bíblico em perspectiva sociológica, filosófica, psicológica ou mesmo doutrinária.

A segunda parte do texto trata do desenvolvimento do argumento sapiencial na citada obra de Milton, e em tom de resenha apresenta a obra em questão capítulo a capítulo. Destaque-se aí o método de diferenciação e interpretação de um provérbio e uma sentença, e aplicação do método na interpretação de Provérbios. Destaque também para a busca de uma leitura da Bíblia a partir do eixo da teologia da criação, de cunho mais sapiencial-popular-apocalíptico, em substituição ao eixo êxodo-Lei-profetismo da teologia histórico-salvífica.

A terceira e última parte do texto trata justamente da tese que defende a marca eminentemente sapiencial do texto bíblico, enfocando especialmente os escritos e o pós-exílio, quando a crise do profetismo e do reinado faz surgir uma certa sabedoria apocalíptica. Milton mostra que a Bíblia, considerando aqui especialmente o Antigo Testamento, enquanto obra teológica, carrega um viés sapiencial em sua composição.

Ao final dessa parte é apresentada ainda a hipótese das origens sapienciais do próprio profetismo.

Três experiências marcantes com Milton Schwantes e a leitura teológica da Bíblia

Destaco três experiências acadêmicas marcantes e espiritualmente edificantes que tive com Milton Schwantes³, uma delas com a obra aqui comentada, *Sentenças e provérbios*⁴, e as três ligadas ao tema que sustenta o argumento deste artigo, qual seja, a intencionalidade teológica sapiencial que funda o texto bíblico. A primeira experiência foi a leitura do desprezioso livro *Projetos de Esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*⁵, já em 1992, durante o curso de teologia na então Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo/RS. Foi revelador descobrir que Gn 1-11 se estrutura não a partir da criação do mundo em Gn 1 e 2, mas em torno da narrativa do dilúvio em Gn 6-9. Milton propunha ler o trecho com as chaves hermenêuticas da esperança e do conflito, como memória de um projeto de Deus que quer salvar a humanidade toda, com o que ficavam em segundo plano aspectos históricos e mitológicos do texto. Gn 1-11 falava agora não de como o mundo foi, mas de como se espera que o mundo seja! “A esperança de Israel está no passado”, dizia Milton. Tudo tão simples, mas tão revelador naquele momento mágico dos primeiros estudos de teologia! Hoje são os meus alunos que se admiram ao ver o esquema com a estrutura concêntrica de Gn 1-11 que Milton apresenta no livro, com a narrativa do dilúvio situada bem no centro da estrutura, as demais unidades ali colocadas concentricamente ao seu redor como se fossem iluminuras – as genealogias de Gn 5 e Gn 10 compondo um par, o relato de culpa e castigo de Gn 2, 3 e 4 fazendo par com o texto de Babel em Gn 11.1-9, e Gn 1 apontado tanto para o dilúvio como fazendo par com Gn 11.10-26.

A segunda experiência marcante que tive com Milton e com a leitura teológica da Bíblia foi a oportunidade de participar de um seminário de estudos bíblicos que ele oferecia na pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, em São Bernardo/SP, ao longo do primeiro semestre de 1998. O tema era pouco cativante, mas logo se revelaria surpreendente: *As doze tribos de Israel*. Era impressionante ver o grupo de alunos passando uma tarde inteira debruçado sobre a Bíblia, ou olhando mapas, e procurando, por exemplo, vestígios que pudessem qualificar a perspicácia política da tribo de Issacar ao trocar Saul por Davi (1Cr 12.32), ou buscando as memórias subversivas em torno de Rubem, que fazia jus ao lugar de “segundo filho”, ou então pesquisando os conflitos entre os grupos (?) de tribos, reunidos em torno de suas respectivas mães Lia, Raquel, Bilá e Zilpa, esposas e concubinas de

³ Milton Schwantes faleceu em 1º de março de 2012, em São Bernardo do Campo/SP. Doutor em Teologia, foi professor e pesquisador da Bíblia e pastor evangélico luterano (IECLB).

⁴ SCHWANTES, Milton. *Sentenças e provérbios*: sugestões para a interpretação da Sabedoria. São Leopoldo: Oikos, 2009.

⁵ SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gn 1-11*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 1989.

Jacó. Milton propunha a chave hermenêutica do conflito e do cotidiano como forma de interpretar os textos, e assim ia se revelando lentamente a concretude da Bíblia, sempre tão real, rivalizando com qualquer traço sobrenatural mais insistente. Não havia ali qualquer intenção meramente espiritual, mas sempre intenção teológica, que fazia sempre a Bíblia falar para a realidade. Uma chave tão simples, mas tão reveladora e decisiva para aquele período quando eu iniciava meu ministério pastoral. De repente as fatídicas genealogias de 1Cr 1-10 se transformavam na mais viva palavra Deus, cheias de novidades sobre as doze tribos. Os textos do encontro das tribos sob a autoridade de Débora em Jz 5.14-18 e da confraternização cerimoniosa das tribos sob Josué em Js 24 foram minunciosamente lidos não mais como meros textos de história, mas se fazendo textos paradigmáticos de um modo de existência para a humanidade toda. Qual não foi a surpresa ao descobrir no tribalismo pré-monárquico o berço de conceitos teológicos que se supunham ser tão modernos, como o messianismo retratado na bênção de Jacó a seu filho Judá em Gn 49.8-12 – *até que venha Siló!* Havia uma intencionalidade teológica em qualquer texto, e a memória das doze tribos falava de um outro tempo e de um outro lugar – não mais o passado, mas o projeto de futuro; não mais de uma tribo perdida na Palestina, mas do mundo todo.

A terceira experiência marcante que tive com a leitura teológica da Bíblia proposta por Milton, enfim, é aquela que nos coloca dentro da obra aqui comentada, destacando a marca teológica sapiencial dessa leitura: trata-se de um curso que ele ministrou por ocasião de uma reunião de pastores e pastoras da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) que participei, em Campinas, em 2006, quando Milton já estava doente – *“enxergando só por uma brecha de 20%”*, como ele mesmo dizia – e era evidente seu esforço adicional para trabalhar e seguir adiante. Ai ele apresentou, numa manhã e numa tarde, um esboço do que viria a se constituir o texto *“Sabedoria: textos periféricos?”*, artigo que fecha o livro aqui discutido, *Sentenças e provérbios*⁶. Numa espécie de curso de introdução à teologia sapiencial no AT, Milton mostrou como o profetismo, que foi sucedido pela sabedoria a partir do século V a.C., estava já ele marcado pela sabedoria desde o início, inclusive os textos dos profetas e da Lei, e que a clássica oposição entre profecia e sabedoria poderia ser substituída por uma espécie de correlação, fazendo surgir a “sabedoria apocalíptica”. Num dia de puro deleite, Milton foi apresentando, livro a livro, a sapiência no Pentateuco, depois nos profetas, e finalmente e especialmente nos escritos. Quando chegou em Crônicas, último livro da Bíblia hebraica, erra irrefutável a tese de que a teologia sapiencial, marcadamente apocalíptica, pós-monárquica e pós-profética, é não apenas o fio vermelho dos escritos, mas também fundamental para entender toda a teologia do AT. Nesse espírito sapiencial é que a maioria dos textos do AT foram “editados” ou fechados – e será também esse o ambiente teológico sapiencial que recebe Jesus e seu messianismo escatológico – um pós-profeta?

⁶ Uma versão digital desse capítulo está em SCHWANTES, Milton. Sabedoria: textos periféricos? In: *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, p. 53-69, jan./jun. 2008. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/219>>. Acesso em: 03 maio 2013.

A parte final do presente texto voltará ao argumento desse curso sobre a sapiência, não apenas porque traz o argumento central do presente artigo, mas também porque é o mesmo tema do último capítulo do livro “Sentenças e provérbios”, aqui discutido. Antes disso é necessário tratar de entender a obra como um todo, onde ficará evidente como a tese de Milton sobre a sabedoria apocalíptica vai sendo construída.

O livro *Sentenças e provérbios*

Sentenças e provérbios tem ao todo nove capítulos, mais introdução e referências, distribuídos ao longo de 208 páginas, e foi editado em 2009 pela Editora Oikos, de São Leopoldo/RS. Da **introdução** registro a insistência do autor para mostrar que a Bíblia opera na lógica de considerar a *sabedoria de viver* tão importante quanto a *mudança no viver*. Com isso Milton tenta neutralizar uma pretensa superioridade da profecia, comum na leitura bíblica contemporânea e na hermenêutica latino-americana.

A meta da sabedoria é a vida toda. Nela, fazer pão e cuidar das crianças (Salmo 131) são tão relevantes quanto celebrar o perdão (Salmo 130). [...] Dormir (Salmo 121) e lutar pela justiça (Salmo 120) e o cuidado com as tarefas da roça (Salmo 126) andam de mãos dadas. [...] O conjunto do que se vive dia a dia participa da vida com Deus.⁷

O **primeiro capítulo** de *Sentenças e provérbios* trata do estado atual (2009) da pesquisa sobre a literatura sapiencial da Bíblia. Depois de apresentar a teoria exegética para a datação da sabedoria no pós-exílio, num ambiente pós-monárquico e pós-profético, Milton mostra a relevância da distinção entre sentenças e provérbios, sem a qual fica comprometida a interpretação do sentido dos textos sapienciais: provérbios são mais elementares, com uma só frase, e sentenças são mais elaboradas, com duas ou mais frases; sentença é formulação posterior, geralmente oriunda de meio acadêmico ou erudito, para uso pedagógico e moral, e que se baseia num provérbio, esse sua formulação original, ligado à sabedoria popular. Daí que, na busca do sentido do texto de sabedoria, deve-se procurar sempre a formulação mais elementar, *o provérbio por trás da sentença*:

Dito de modo simples: provérbios são da vida cotidiana, “popular”, por assim dizer; sentenças tendem a ser “escolares”. Sem a constatação do provérbio, perder-se-ia, pois, inevitavelmente, o sentido vital da sabedoria, sufocar-se-ia a “verdade concreta”. Sumiria o povo, as pessoas com suas intuições, expressas nos provérbios, e ficariam as frases de efeito e as postulações de quem estuda. E, a meu ver, o que importa é que se mantenham vinculados ambos, de tal forma que uns interpretem a outros, que a proverbialidade explane a sentença e que esta brote daquela⁸.

⁷ SCHWANTES, 2009, p. 10.

⁸ SCHWANTES, 2009, p. 16.

O **segundo capítulo** do livro *Sentenças e provérbios* trata do tema *pobre* na sabedoria, e é uma versão de um dos capítulos da tese de doutorado de Milton, “O direito dos pobres”, de 1974⁹. Depois de cotejar exegeticamente inúmeras passagens bíblicas sapienciais, Milton debate a incômoda aparente “naturalização” da pobreza e da riqueza na literatura sapiencial, apoiada que está na teologia da criação – por exemplo, Jó 22.2: “Rico e pobre se encontram; quem cria a todos é Javé”; ou então em Jó 29.13: “Pobre e violento se encontram; a ambos, Javé dá o reluzir dos olhos” – em detrimento da confortável explícita denúncia da pobreza e da riqueza no teologia do profetismo, esta baseada nos eventos histórico-salvíficos de Israel. Diante disso Milton pergunta: “Estariam com isso pobreza e riqueza sancionadas como elementos constitutivos e inalienáveis da ‘ordem da criação’, oriundas da vontade divina?”¹⁰. Seriam a pobreza e a riqueza “vontade de Deus”? Para além da clássica oposição “teologia da criação” *versus* “teologia histórico-salvífica”, Milton resolve a questão falando em *convivência restrita*: nada escapa ao olhar da sabedoria, ela não deixa nada escondido, e aí “as contradições se encontram”¹¹, sendo inevitáveis a relação e o choque de pobreza e riqueza. Mas os “contrastes sociais não são nem confirmados nem eternizados. São constatados como existentes e não simplesmente ignorados. Essa desigualdade é superada pelo enunciado da criação humana; como criaturas, ricos e pobres são iguais”¹². De fato não aparece na sabedoria o fundamento histórico-salvífico que denuncia a pobreza, mas o incômodo também é transformador, e aparece na estratégia da constatação comum à sabedoria, mostrando que a pobreza fere a ordem na criação de Deus.

O **terceiro capítulo** do livro é originalmente um sermão para uma cerimônia de bênção matrimonial (!) feito por Milton para amigos em 1975, depois ampliado em texto, baseado em Provérbios 18.22: *achou mulher, achou o bem! E recebe aceitação do senhor!* Após um breve debate exegético dos termos, Milton destaca a força teológica da sapiência ao englobar “a aparente pequena felicidade humana e mundana, que diz *achou mulher, achou o bem*, no agir de Deus”¹³. Isso espiritualiza o matrimônio? De modo algum, responde Milton: “Um bom matrimônio continua sendo [apenas] um bom matrimônio. Ele não tem que ser forçado para dentro de outros adjetivos mais ‘santos’ ou mais ‘cristãos’”¹⁴. Bem antes parece haver uma inversão, a humanização do espiritual. Assim, esse verso é, para Milton, um grande exemplo de como a teologia sapiencial do provérbio opera por dar dignidade divina ao que pode parecer insignificante, sobretudo as coisas do cotidiano, operando não pela divinização da realidade, mas tornado o critério de divino mais real, mais próximo.

⁹ A editora Oikos acaba de traduzir e lançar no Brasil a tese de doutorado de Milton Schwantes sob o título “O direito dos pobres” – www.oikoseditora.com.br

¹⁰ SCHWANTES, 2009, p. 49.

¹¹ SCHWANTES, 2009, p. 49.

¹² SCHWANTES, 2009, p. 50.

¹³ SCHWANTES, 2009, p. 60.

¹⁴ SCHWANTES, 2009, p. 60.

O **quarto capítulo** trata da ética nos escritos sapienciais, baseado em Provérbios 25. Um longo estudo exegético de cada versículo do capítulo mostra como o texto apenas constata a corrupção e o problema dos governantes, sem querer, inicialmente, estabelecer normas ou perscrutar ordens cósmicas que legitimariam uma moral duvidosa. Fica evidente que Deus é quase irrelevante nesse capítulo; o que vale é a imanência, a vida real com suas alegrias e corrupções. Em seguida Milton amplia sua análise para todos os sapienciais, e esboça a categoria *razão* humana como qualificadora da ética nos sapienciais, em detrimento da força normativa de viés histórico-salvífico das sentenças éticas comum aos profetas e à Lei.

[Nos sapienciais] as normas éticas são fundamentadas por explicações e argumentos que visam convencer o interlocutor. A validade do apelo é afirmada através de sua praticabilidade, utilidade, racionalidade. Aqui a ética emerge da razão! [...] Em outros contextos vetero-testamentários o argumento ético decisivo justamente não é buscado no nível da racionalidade, mas provem de eventos histórico-salvíficos.¹⁵

Milton ingressará, em seguida, num interessantíssimo debate da teologia da libertação: a teologia de seu tempo – o texto é de 1984! – privilegiava em demasia o fundamento histórico da ética bíblica, com muito Êxodo, esquecendo a racionalidade do apelo sapiencial, mais baseada na razão do indivíduo. Aqui fica evidente o quanto a sabedoria precisa da teologia da criação para ser entendida, pois “sabedoria é uma espiritualidade oriunda da fé no criador”¹⁶; as pessoas são criaturas de Deus, e interessar-se por elas, por sua vida cotidiana, por sua realidade, é tarefa teológica. Por um lado, Milton admite que

[é necessário] expor a teologia da criação, da qual a sabedoria é um representante mais genuíno do que Gênesis 1-11, cujos textos se encontram sob o impacto da fé histórica, à crítica da teologia dos eventos salvíficos, [mas por outro lado] seria valioso se reencontrássemos caminhos que propiciem o diálogo entre estas duas propostas, aparentemente divergentes, sobre a motivação ética¹⁷.

O **quinto capítulo** apresenta um método para ler e interpretar sentenças e provérbios, estruturado em seis passos: a) ter percepção exata do texto hebraico, a fim de descobrir o provérbio escondido por trás da sentença – Milton destaca que a simples comparação do texto hebraico com a Septuaginta já permite ver nesta uma espécie de empobrecimento sentencial posterior dos provérbios originais; b) marcar bem a delimitação da sentença, resistindo à divisão tardia por versículos – um falso versículo pode agrupar duas sentenças; c) verificar e definir a dinâmica poética interna da sentença, com repetições ou paralelismos; d) verificar a autonomia das partes ou o significado de termos específicos da sentença; e) considerar a origem histórica da sen-

¹⁵ SCHWANTES, 2009, p. 80.

¹⁶ SCHWANTES, 2009, p. 89.

¹⁷ SCHWANTES, 2009, p. 88.

tença como sendo geralmente do pós-exílio e dos círculos sapienciais e do provérbio sendo geralmente mais antiga e memória “da casa”, do pastoreio, do trabalho; f) definir sentido, intenção e forma poética do texto, sempre com a preocupação de deixar o sentido aberto para quem lê.

O **sexto** e o **sétimo capítulos** mostram exemplos da aplicação desse método desenvolvido no capítulo anterior, apresentando duas experiências coletivas de tradução-exegese com alunos e alunas de graduação e pós-graduação de Milton. Cada aluno e aluna apresenta o estudo de um ou dois versículos dos capítulos 12 e 18 de Provérbios, sempre tentando desvendar a origem proverbial das sentenças. Entre as alunas e alunos de Milton, coautores desses capítulos 6 e 7, portanto, figuram vários pesquisadores e pesquisadoras hoje biblistas, como Maricel Mena López, Wilhelm Nordmann e Roberto Natal Baptista. Um simples exemplo do fascinante trabalho de análise, em Pv 12.1¹⁸:

<i>Quem</i>	<i>ama</i>	<i>educação</i>	
	<i>ama</i>	<i>conhecimento.</i>	
<i>E quem</i>	<i>odeia</i>	<i>orientações</i>	<i>é qual animal.</i>

Milton destaca o paralelismo antitético dos verbos (ama-ama-odeia), a estrutura poética perfeita, a correspondência simétrica dos objetos (educação-conhecimento-orientações) – que, embora dentro do mesmo campo, são semanticamente distintos –, e o surpreendente final “é qual animal”, opondo o sujeito do terceiro verso, em sua animalidade, ao sujeito educado “que sabe o que fazer” dos dois versos iniciais.

O **oitavo capítulo** trata do debate hermenêutico sobre paralelismos e repetições a partir de Pv 10.1: *Filho sábio alegre o pai; filho tolo – tristeza de sua mãe*. Milton questiona a ideia de tomar a chave do paralelismo para interpretar a língua ou a cultura hebraica, que opera por fazer o sentido do texto derivar da complementaridade de frases justapostas ou paralelas, como seria o caso do versículo em questão. Para Milton, a tese de que um dito neutraliza o outro gera um relativismo ético na interpretação do texto que é estranho à profecia, essa a alma ética da cultura hebraica, sem a qual tudo perde sentido na Bíblia: “nem sempre a vida tem dois ou mais aspectos. Só tem um. Fome é fome. Não se percebe melhor a fome comparando-a continuamente com a abundância”¹⁹. Milton defende que as sentenças proverbiais trabalham não a repetição ou o paralelismo neutralizador, mas o *inusitado*, a comparação inesperada. “Sucede que é o inusitado o que marca a poesia hebraica. Nela se anseia pelo novo, pelo que ainda não pôde dizer, pelo que talvez só em contorções se possa expressar.”²⁰

¹⁸ SCHWANTES, 2009, p. 101.

¹⁹ SCHWANTES, 2009, p. 171.

²⁰ SCHWANTES, 2009, p. 178.

O argumento da leitura sapiencial da Bíblia

O **nono capítulo** do livro *Sentenças e provérbios* expõe a lógica teológica da edição dos escritos como obra sapiencial. Milton demonstra a tese livro a livro nos escritos, de Salmos a Crônicas, destacando a superação do profetismo clássico. Logo no começo, destaque para a pauta sapiencial do Salmo 1, que marca a maioria dos **Salmos**: *orar, temer a Deus, permanecer unidos a ele*. Teologicamente isso quer dizer o seguinte: Já que não há mais profetas, já que não há mais rei nem reinado a criticar, e a realidade imperial do pós-exílio torna impossível o projeto histórico de Israel, trata-se de viver a fidelidade a Deus, anunciar a esperança e cuidar uns dos outros.

Jó vem em sequência (Milton nota que Jó foi colocado justamente aí pelo editor sapiencial da Bíblia hebraica, e se colocado antes de Salmos, como está na Bíblia cristã, perde sua força), e apresenta uma típica lamentação sapiencial produzida no contexto da vida sofrida que seu ator principal denuncia. Jó mostrará que até as eventuais e frágeis saídas que havia nos Salmos, como a confiança em Deus, desapareceram. Não há saída para pobres, enfermos e sofredores nesse novo mundo de Israel (Jó 3)! A própria ação de Deus é fugaz e provisória, vazia e pouco confortante, quase sempre apelando para exibições de força e poder com fogo e trovões – nas palavras quase hilariantes de Milton, em referência a Jó 40.15s: “Em outras palavras, e com todo respeito, tamanho de hipopótamo não conforta das dores em meio às cinzas e à marginalidade”²¹. Assim, a literatura sapiencial de Jó é testemunho do fracasso da religião de Israel.

Provérbios também apresenta uma resposta decepcionante para a dor e a pobreza à qual o povo estava submetido, embora conserve um sempre tentador encanto poético. Temos aí apenas lampejos para quem está na escuridão, mas que não conseguem iluminar a saída. A solução para não cair no desespero é agarrar-se às pessoas próximas, e aí fazer uma vida que valha à pena. Não há aí mais esperança radical, mas pitadas de alegria para o dia a dia de sofrimento.

Depois Milton mostra o mesmo aspecto nos livros menores, começando por **Rute**, que apresenta um modelo de sabedoria de vida, que precisa ser arranjada e bem organizada, valorizando a astúcia, a família e as relações. Assim também a saída mostrada em **Cântico dos cânticos**: um novo homem e uma nova mulher é o que interessam; nada de um novo país! **Eclesiastes** extrapola a marca cotidiana com seu jeito leve de decidir o rumo da vida de acordo com o fluir dos acontecimentos – o ideal de ser humano é um *flâneur*. Há ainda os relatos horríveis das **Lamentações**, que repisam o sofrimento dos Salmos, e finalmente **Esdras, Neemias e Crônicas**, que, embora marcadamente sapienciais, estão ensaiando dar novos espaços saudosistas para a Lei e os profetas.

Na literatura tardia do século II (talvez Pv 1-9, talvez Joel, e Salmo 120-134) aparece um enfoque apocalíptico na sapiência, talvez uma apocalíptica profética, configurado historicamente a partir das tentativas de revolta contra o império grego

²¹ SCHWANTES, 2009, p. 186.

dos ptolomeus egípcios e selêucidas siros. Não são protestos reais, mais bem voz de desespero, clamando por uma ética do temor do senhor (Pv 1.7) e certa sabedoria militante guiada por Deus (Pv 8.22). Essa sabedoria apocalíptica embalou as tentativas no norte da África para aproximar a teologia judaica ao mundo e ideologia gregos – das quais a Septuaginta é um exemplo –; também animou a inconformidade dos revolucionários macabeus, que embora não plenamente exitosos politicamente, deixaram marcas teológicas profundas em Israel; e finalmente, a sabedoria apocalíptica deixou marcas sapienciais na teologia de Jesus, desde seu messianismo marcadamente escatológico até sua ética “sapiencial” em “felizes os pobres em espírito” (Mt 6.3).

Não há dúvida que essa sabedoria apocalíptica pode ser lida como um sinal de protesto em favor da esperança. É um testemunho insistente de fé na vida mesmo diante de um quadro de falta de perspectivas. Nas palavras de Milton, agora tão especialmente significativas (!):

Horizontes contidos não necessariamente obscurecem o dia-a-dia. Cancelas fechadas ainda não acabam com a vida, ainda que a encurtem. Tempestades no horizonte tendem a aproximar pessoas, corpos, pois o medo que vem pode agrupar²².

Apesar de certo traço profético-ético dessa sapiência tardia de recorte apocalíptico, Milton insiste na tese de que a literatura sapiencial não pode ser forçada pela profecia clássica, pois não há aí referência aos eventos histórico-salvíficos do eixo profético. O Êxodo nunca aparece na sapiência.²³ Retomando a tese do capítulo dois do livro, Milton dirá que se a sabedoria carrega um certo apelo a adequar ou melhorar o convívio social, isso se faz em referência à teologia da criação, apelando para a dignidade inerente ao humano, e não para um projeto de futuro. E retomando o capítulo quatro do livro, Milton repisa a tese da ética baseada na racionalidade, e não na Lei:

[certamente] há na sabedoria muitas propostas e propósitos éticos, mas estes não vêm embainhados em reflexões histórico-salvíficas, como no livro do Deuteronômio ou em Êxodo 20-23. A ética se estabelece por ela mesma, pela evidência com que se impõe, ou pela racionalidade que lhe é inerente²⁴.

E Deus? Qual sua relevância na literatura sapiencial? Milton explora esse aspecto desafiante dos escritos dizendo que se Deus não está totalmente excluído, está pelo menos longe de ser uma figura central na sabedoria. E na sua versão positiva e apaziguadora: “Javé não está no centro. No centro estamos nós, pessoas, e aquilo que fazemos ou deixamos de fazer”²⁵. Aliás, pergunta Milton: será que aqui a sabedoria antevê testemunhos de possíveis forças de transformação fora dos eventos histórico-salvíficos de Israel? A linguagem da sabedoria seria própria para tempos imperia-

²² SCHWANTES, 2009, p. 191.

²³ SCHWANTES, 2009, p. 191-192.

²⁴ SCHWANTES, 2009, p. 193-194.

²⁵ SCHWANTES, 2009, p. 191.

listas, operando a libertação por negociação, e não enfrentamento – essa marca seria explicativa da perspectiva de diálogo que a sabedoria sempre abre.²⁶

Há ainda nesse último capítulo do livro uma promissora linha de pesquisa na qual Milton disse estar ultimamente interessado, qual seja, **buscar na sabedoria a raiz intelectual da teologia profética e dos profetas**.²⁷ A hipótese se abre a partir dos recentes estudos de epistemologia e linguagem: classicamente a profecia tem sido ligada exclusivamente à vocação do profeta, feita unicamente por inspiração de Deus-Javé; aí tudo é palavra de Deus, e o profeta é mero veículo. O advento das novas mediações histórico-religiosas do final do século XX, no entanto, fez surgir a pressão para que a palavra de Deus nunca possa ser só de Deus, reivindicando-se um lugar para a formulação do sujeito profeta na palavra anunciada. E aí vem a questão de Milton: se a profecia é também palavra de profeta, enquanto sujeito histórico, qual seria sua fonte inspiradora? De onde ele tira aquilo que não vem diretamente *de Deus*? Certamente não da teologia do templo ou do jeito da elite intelectual e econômica pensar. Resta, assim, que a palavra do profeta tem origem na sabedoria popular, o que faz a profecia, mesmo a mais antiga, ser voz sapiencial. Se é assim, a profecia teria um viés apocalíptico e universalista desde o início, falando não apenas para Israel, mas para toda a humanidade. Apocalíptica e sabedoria não seriam coisas próprias do pós-exílio ou do fim do profetismo, mas anterior à própria profecia. O próprio evento teológico javista se aproximaria do evento cultural e teológico da sabedoria, aí abrindo a possibilidade de uma releitura de toda a Bíblia a partir da sabedoria.²⁸

Considerações finais

A raiz sapiencial da profecia e do movimento profético ficou como hipótese na trajetória de Milton Schwantes, e a pesquisa foi interrompida por sua morte precoce. Não obstante, há uma magia dialogal tão profunda que se instala entre leitores da Bíblia em perspectiva teológica sapiencial, seja no meio popular e devocional, seja no meio acadêmico, que o futuro da pesquisa é certamente promissor. Descobrir já a intenção teológica de todo texto bíblico é um salto e tanto, especialmente relevante quando se pensa nas hermenêuticas mais impacientes que tentam transformar o texto bíblico em história, ciência, psicologia, filosofia etc. Para além disso, descobrir o viés sapiencial dos textos ilumina a leitura teológica da Bíblia em muitos sentidos, e na minha experiência tem sido gratificante especialmente a marca dialogal que ele cria

²⁶ Quanto à presença da estratégia de “negociação”, menciono aqui a insistência de Milton em ler a experiência de escravidão de 400 anos do povo no Egito juxtapondo dois paradigmas distintos da historiografia bíblica: a libertação via enfrentamento representada pela memória do ciclo de Moisés em Êxodo 1-15, e a “libertação” via negociação representada pela memória do ciclo de José em Gn 37-50. Assim, tomado como obra teológica, teríamos as cenas de origem em Gn 1-11, depois o grande ciclo da memória dos patriarcas – Abraão de Gn 12 a 25, e Jacó de 26 a 36, e em seguida a memória do povo no Egito, com um primeiro bloco no ciclo de José em Gn 37 a 50, e um segundo bloco em Êx 1-15 com o ciclo de Moisés.

²⁷ SCHWANTES, 2009, p. 196.

²⁸ SCHWANTES, 2009, p. 196.

quando estão juntas na leitura e interpretação pessoas de tradições e experiências espirituais aparentemente antagônicas. Não há dúvidas que o viés sapiencial une, aproxima, cria comunhão e favorece a unidade da leitura. Aí a sapiência é não mais só o fio vermelho que liga teologicamente o texto bíblico, mas que permite a comunhão naquele texto sagrado que realmente interessa, a vida das pessoas hoje – essa que era, me parece, a real intenção do modo de ler a Bíblia desenvolvido por Milton. Foi isso que eu aprendi com ele. E a leitura do livro *Sentenças e provérbios* é, sem dúvida, uma boa porta de entrada nesses estudos.

Referências bibliográficas

- SCHWANTES, Milton. *Sentenças e provérbios: sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- _____. Sabedoria: textos periféricos? In: *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, p. 53-69, jan./jun. 2008. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/219>>. Acesso em: 03 maio 2013.
- _____. *O direito dos pobres*. São Leopoldo: Oikos; Editeo, 2013.
- _____. *Projetos de esperança: meditações sobre Gn 1-11*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 1989.



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

O ESTIGMA RELACIONADO AO HIV E À AIDS QUE DESAFIA COMUNIDADES DE FÉ: UMA RESPOSTA TEOLÓGICA FEMINISTA¹

*HIV and AIDS-related stigma challenging Faith communities:
a feminist theological response*

Denise Ackermann²

Resumo: A pandemia global da AIDS gerou estigmas que, geralmente, não ocorrem de forma isolada, mas estão associados, por exemplo, a estereótipos de gênero e patriarcalismos. A partir dessa constatação, este estudo tem como objetivo analisar a natureza do estigma e os desafios que se apresentam para as comunidades de fé oriundos do sofrimento causado pelo HIV e pela AIDS. Analisa-se a natureza do estigma mediante doze observações que se inter-relacionam sob a compreensão do estigma e seu olhar a partir da fé. Considerando ainda a teologia feminista, procura-se apontar para o desafio do testemunho inclusivo e solidário e de repúdio de todas as formas de estigmas.

Palavras-chave: HIV. AIDS. Estigma. Teologia feminista.

Abstract: The global AIDS pandemic caused stigmas that rarely act alone but are associated, for example, to gender stereotypes and their resultant patriarchal attitudes and practices. From this observation, this study focuses on the nature of stigma and the challenges it presents to communities of faith as they seek to deal appropriately with their role in alleviating the suffering caused by HIV and AIDS. It analyzes the nature of stigma by way of twelve observations interrelated in the understanding of stigma and its perspective of the faith. Also considering feminist theology, seeks to point to the challenge of inclusive and supportive testimony and of the rejection of all forms of stigma.

Keywords: HIV. AIDS. Stigma. Feminist Theology.

¹ O artigo foi recebido em 10 de maio de 2012 e aprovado em 22 de outubro de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês por Geraldo Korndörfer.

Sou grata a Gillian Paterson e a Frank Molteno por seus *insights* e *feedback* crítico a um esboço anterior deste artigo. Para um trabalho mais extenso sobre este tema, cf. *Engaging Stigma: An Embodied Theological Response to HIV and AIDS*. *Scriptura*, v. 89, n. 2, p. 385-395, 2005.

² Professora visitante na Universidade de Stellenbosch, em Stellenbosch, província do Cabo Ocidental, África do Sul, na área de Teologia Prática. Contato: dmacker@iafrica.com

“Thembi” emagreceu, perdeu o apetite e então ficou fraca demais para se levantar da cama. “Pedi à minha mãe que viesse de Transkei para cuidar de mim, porque meu namorado tinha voltado para Maputo. Não posso dizer à minha mãe que tenho a ‘nova doença’. Ele pensou que eu tinha sido enfeitiçada e mandou buscar o sangoma (curandeiro) para me esfregar com ervas a fim de expulsar os demônios. Nada ajuda. Agora receio que Sisi também esteja doente. O que acontecerá com ela? Não posso contar à minha igreja. Eles me julgarão.” (“Thembi” morreu duas semanas depois, em um quarto de fundos em um subúrbio de Joanesburgo, aos 29 anos de idade. Seu namorado chegou a tempo de enterrá-la. Sua filha Sisi vive agora com a avó e apresenta sinais de estar infectada com o HIV.)³

“Lunga estava tão animado naquela manhã. Ele estava indo para a pré-escola, com o rosto radiante e segurando firme seus sanduíches. Eu tinha contado à escola que ele era soropositivo. Eles o aceitaram. As coisas estavam indo bem e Lunga se desenvolvia. Então alguém quebrou a confidencialidade e contou a um dos pais que o menino era soropositivo. A notícia se espalhou rapidamente. Percebi hostilidade quando o levei para a escola, e então ele voltou para casa chorando. Pais de sua turma haviam proibido seus filhos de brincar com ele. Tivemos de tirá-lo da escola. Tem sido muito difícil. Sabemos o que é ser estigmatizado, e Lunga se sente sozinho.” (Louisa, mãe adotiva de Lunga, 4 anos.)

“Minha família é muito conservadora. São gente boa; leem sua Bíblia, frequentam a igreja, pagam seus impostos, mas jamais falam sobre sexo. Simplesmente não compreendem a vida de hoje. Não lhes posso dizer a verdade. Não compreendem, não saberão o que fazer comigo. Penso que me julgarão e não consigo suportar mais julgamento. Não sou uma pessoa má, simplesmente cometi um erro. Fui estúpida e estou pagando por isso. O pior não é o vírus, mas o julgamento.” (Annatjie, uma estudante de 24 anos que recentemente descobriu sua condição.)

Esses fragmentos ilustram os efeitos do estigma sobre as vidas de três pessoas. Existem inúmeras histórias semelhantes na África do Sul, onde pessoas com HIV e AIDS são vistas, com demasiada frequência, como tendo se comportado de forma vergonhosa, como sendo moralmente deficientes e, assim, merecedoras de punição, ou como sendo “contagiosas” e, portanto, devendo ser evitadas.

Opor-se ao estigma é central no combate à pandemia global da AIDS. A complexidade do vírus humano da imunodeficiência (HIV) empalidece se comparada com a complexidade das forças sociais envolvidas na produção e reprodução do estigma em relação ao HIV e à AIDS. O estigma raramente age de forma isolada. Estereótipos de gênero e suas resultantes atitudes e práticas patriarcais são, por exemplo, parte da complexa cadeia causal que alimenta a contínua difusão do HIV e da AIDS. Este trabalho se concentrará na natureza do estigma e nos desafios que apresenta para co-

³ O nome real de “Thembi” é omitido para proteger sua filha Sisi.

munidades de fé⁴ à medida que procuram lidar apropriadamente com seu papel em aliviar o sofrimento causado pelo HIV e pela AIDS.

Faz-se necessária, porém, uma palavra de advertência. Concentrar-se no estigma pode solapar o debate produtivo sobre como lidar com o HIV e a AIDS. Se a noção de estigma se torna um conceito genérico a que recorrem todos os debates, ele pode desviar a atenção da responsabilidade de abordar as realidades da transmissão. Falar somente sobre o estigma pode desviar o foco da realidade de que a infecção resulta de certos tipos de comportamento em situações muitas vezes complexas. As discussões sobre o estigma podem, além disso, ser minadas se não reconhecerem o medo legítimo das pessoas frente à infecção mediante uma doença para a qual não há cura nem, para a maioria, tratamento disponível. Não surpreende que o HIV seja menos estigmatizado em grupos melhor educados quanto à natureza da doença e para os quais a AIDS se tornou (pelo menos em teoria) uma condição não fatal. A discussão do estigma é complicada ainda mais pelo fato de que o HIV encontra terreno particularmente fértil em grupos que já estão estigmatizados. Exemplos são os pobres, as mulheres, as viúvas, os refugiados ou os grupos socialmente deslocados. O estigma alimenta-se do estigma preexistente, aprisionando pessoas em situações que são impotentes para mudar e privando-as de sua plena humanidade.⁵ O estigma é, pois, uma realidade complexa, multifacetada e perigosa, que exige nossa atenção.

Neste trabalho, exploro a natureza do estigma mediante doze observações inter-relacionadas. Antes de fazê-lo, descreverei brevemente meu ponto de partida teológico. Em seguida, refletirei sobre o que poderia constituir uma resposta apropriada ao estigma por parte de comunidades de fé a fim de apoiar seus papéis no combate à pandemia da AIDS.

Teologia prática feminista encarnada

Escrevo na condição de teóloga prática feminista cristã. Isso basicamente significa duas coisas: em primeiro lugar, compreendo a teologia prática feminista, ou o que prefiro chamar de teologia feminista da práxis⁶, como teologia cristã crítica que está alerta para os desafios enfrentados por mulheres e todas as pessoas marginalizadas em suas tradições e instituições religiosas. Em segundo lugar, essa teologia é teologia encarnada, ou seja, ela está preocupada com a tensão entre teoria e práxis, entre o que cremos e o que fazemos em relação ao que cremos. Nossas ações são manifestações concretas de quem somos e do que cremos. Assim, minhas respostas teológicas refletem um permanente interesse nas ações encarnadas de comunidades de fé no sentido mais amplo possível.

⁴ O termo “comunidades de fé” é empregado deliberadamente para denotar uma compreensão mais inclusiva de “igreja”, incluindo, ao mesmo tempo, as igrejas institucionais.

⁵ Reconheço as contribuições de Gillian Paterson para as opiniões expressas neste parágrafo.

⁶ Ver ACKERMANN, Denise M. Engaging Freedom: A Contextual Feminist Theology of Praxis. *Journal of Theology for Southern Africa*, v. 94, p. 32-49, March 1996.

Dito de forma simples, essa ênfase na práxis teológica procede da preocupação de “sermos fazedores da palavra”, não só ouvintes. Ser um “fazedor da palavra” significa estar envolvido em mudança ativa doadora de vida.

Meu ponto de partida hermenêutico é que toda teologia deveria estar a serviço do cumprimento do reinado de Deus na terra. O reinado de Deus⁷ traz boas novas às pessoas em termos de suas situações de vida. Ele fala de justiça, amor, paz e integridade, do florescimento de equidade e *shalom*. A práxis de Jesus revela a visão crítica e transformadora do que significaria se a plenitude da presença de Deus fosse conhecida sobre a terra. Ademais, as pessoas que professam a fé cristã são chamadas a ser agentes de Deus para a cura deste mundo. Isso significa que o reinado de Deus, como expresso no ministério de Jesus Cristo, exige a realização *encarnada prática* de justiça, amor, liberdade, paz e integridade.

Na pandemia da AIDS, as comunidades de fé, de fato todas as pessoas de fé, estão enfrentando um *kairos*, um momento de verdade e crise, um tempo de mudança e ação decisiva.⁸ O que há para fazer enquanto centenas morrem diariamente? O que pode parar o terrível aumento de mortes de mulheres e seu inevitável efeito sobre a unidade familiar? Quem cuidará dos inúmeros órfãos? As questões são tão desalentadoras que nossa reação humana natural é retroceder ou emudecer e recorrer à inação, visto que lidar com os desafios parece estar além de nossa capacidade. Mas a inação não é uma opção para pessoas de fé. Não se exige de nós que façamos o impossível. Simplesmente se pede, metaforicamente falando, que sejamos as mãos da compaixão de Deus em meio à crise atual em nosso país. Podemos começar nos opondo aos deploráveis efeitos do estigma, pois não há espaço para o estigma no cumprimento do reinado de Deus sobre a terra.

O que é o estigma?

Originalmente, no grego clássico, o termo “estigma” se referia a uma marca cauterizada em membros de grupos marginalizados como, por exemplo, os escravos. Atualmente seu significado é mais complexo. Ele não tem, nas palavras de Gillian Paterson, uma definição única.⁹ O que entendemos por estigma irá variar de acordo com nossos contextos históricos e culturais. Falando em termos muito amplos, trata-se de um termo que marca e então exclui uma pessoa como sendo maculada ou estranha, de valor menor, censurável ou a ser temida como indesejavelmente diferente. Leva à rejeição e à exclusão por motivos pelos quais as pessoas muitas vezes não têm responsabilidade. Isso é claramente uma compreensão negativa de estigma surgindo do

⁷ Prefere-se usar reinado [*reign*] de Deus em vez de “reino [kingdom] de Deus” na medida em que reflete um conceito mais inclusivo da deidade [*God-head*].

⁸ *Kairos* é uma palavra grega empregada para denotar um momento propício para a ação decisiva; por exemplo, Mc 1.15; Lc 8.13; Rm 13.11-13. Ver também *The Kairos Document: Challenge to the Church*, 1986.

⁹ PATERSON, Gillian. *Conceptualizing Stigma*. Paper read at a UNAIDS Workshop of Theologians on HIV/AIDS in Windhoek, Namibia, 8 December 2003.

contexto em que este trabalho é escrito. Em outra época e em outro lugar, poderíamos discutir se o estigma tem as possibilidades de ser avaliado mais positivamente.

Compreendendo o estigma

Não é fácil compreender o estigma porque ele é influenciado por fatores sociais, culturais, étnicos, políticos, religiosos e de gênero. Uma consciência da complexidade do estigma é, no entanto, o ponto de partida para lidar mais adequadamente com seus efeitos. As 15 observações que se seguem estão inter-relacionadas. Representando a natureza multifacetada do estigma, elas procuram realçar uma série de seus aspectos. Compreender é nossa primeira linha de defesa em meio a essa crise que, com demasiada frequência, é alimentada por ignorância, preconceito e mal-entendido.

1. O estigma lida com *mentiras*. Ele se recusa a ver a verdade da pessoa humana toda. O estigma fala a linguagem do preconceito, da concepção equivocada e inclusive da ameaça. Ele efetivamente marca “o outro” como indesejável, como tendo, nas palavras de Erving Goffman, uma “identidade estragada [*spoiled identity*]”¹⁰.

2. O estigma se alimenta de *silêncio e negação, culpa e medo*. Quando não se pode dizer a verdade sobre sofrimento e doença por causa do medo da estigmatização, a realidade é envolvida em silêncio ou é negada. A negação não só sacrifica a verdade. Ela nos priva de nossa capacidade de lidar efetivamente com o vírus. E, assim, “Thembi” morreu sozinha. Culpa e medo alimentam-se do silêncio e em pouco tempo privam os que são afetados e infectados de sua capacidade de enfrentar o vírus de maneira que nutram a vida em vez de sucumbir ao desespero e à desesperança.

3. As metáforas associadas à AIDS reforçam e legitimam a estigmatização. Por exemplo: A AIDS é rotulada como morte, como horror, como punição, como crime, como vergonha. A linguagem nos meios de comunicação e na cultura popular muitas vezes forma e encoraja imagens equivocadas sobre a pandemia, especialmente entre aqueles que não estão devidamente informados. Não é de admirar que Lunga tenha sido rejeitado na escola.

4. Tabus culturais são comuns, por exemplo, tabus envolvendo doença mental ou incapacidade física. A infecção pelo HIV foi estreitamente associada à transmissão sexual. Nas culturas em que não se encoraja uma discussão franca sobre assuntos da *sexualidade humana*, questões sexuais são consideradas suspeitas, inclusive impuras. A associação precoce do HIV com a homossexualidade complicou ainda mais atitudes culturais em relação ao vírus. Mais tarde, com a transmissão heterossexual do HIV, essas culturas continuaram a associar o vírus com o desvio sexual, a promiscuidade e, então, a prostituição. Tabus culturais caracterizaram toda a história da epidemia e

¹⁰ GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin, 1990.

continuam a funcionar atualmente como o aspecto mais profundamente arraigado do estigma relacionado ao HIV e à AIDS.

5. A estigmatização sexual foi estreitamente vinculada ao *estigma relacionado ao gênero*. Em vez de compreender que a infecção pelo HIV afeta mulheres mais do que homens devido à constituição biológica e ao *status* social delas, a infecção foi tipicamente associada com o que é considerado inapropriado em termos de normas locais de gênero. Por exemplo: trabalhadoras comerciais do sexo são “responsáveis” pela difusão da doença mediante seu comportamento “imoral”, ou mulheres em geral são rotuladas como promíscuas e responsáveis pelos índices crescentes da transmissão heterossexual. Mas, contrariando esses estereótipos, há uma taxa crescente de infecção entre mulheres casadas que têm um único parceiro sexual, ou seja, seus maridos.

6. O estigma é experimentado *em níveis diferentes*, na sociedade, em comunidades religiosas, na família e individualmente. As histórias introdutórias cobrem todos esses aspectos do estigma e podem levar todos eles à imposição do isolamento e da rejeição. Annatjie e “Thembi” temem ser julgadas por seus parentes e, menos diretamente, por suas comunidades de fé. A situação difícil de Lunga deve-se à ignorância somada ao estigma na sociedade.

7. O estigma que é *internalizado* é o mais difícil de enfrentar, pois invade a identidade da pessoa. Por exemplo: Quando pessoas são marcadas como indignas ou impuras por estarem infectadas pelo HIV, elas podem internalizar essa mentira e chegam a crer nela como se fosse a verdade a respeito delas. Isso pode levar ao isolamento autoimposto e à falta de autoestima. Creio que foi isso que aconteceu com “Thembi”.

8. Os estigmas relacionados ao HIV e à AIDS *raramente funcionam por conta própria* em relação à ameaça da doença. Quando estigmas culturais, raciais, sexuais e de gênero trabalham junto com estigmas gerados pelo HIV e pela AIDS, os efeitos são complexos e muitas vezes devastadores. Por exemplo: A AIDS é vista ou como a doença dos ricos ou dos pobres, dependendo da perspectiva de classe da pessoa; ou a AIDS é uma doença de mulheres, ou uma doença causada por homens, dependendo de novo da perspectiva de gênero; ou a AIDS é uma doença negra ou um assunto branco, dependendo da perspectiva de raça da pessoa etc.

9. O estigma jamais surge em um vácuo social. Ele sempre tem uma história que influencia a forma que assume. *Não* se trata de um *fenômeno isolado*. O estigma funciona com especial eficácia no ponto em que se encontram *cultura, poder e diferença*. A história da África do Sul ilustra claramente esse fato. O *apartheid* e a imposição da cultura africâner a esse país tiveram suas raízes na história africâner. A cultura africâner estava profundamente imbuída da noção de sobrevivência diante do que se chamou subsequentemente de “ataque total”. Quando essa cultura se combinou com o poder político, esse poder tinha de ser preservado estigmatizando as pessoas negras

como “o outro”. Dito sem rodeios: o estigma produz, reproduz e impõe desigualdade social e exclusão. Compreender a relação entre poder, cultura e diferença mostrará como o estigma é central para a maneira como se administra a ordem social.

10. A estigmatização pode ser *brutal* e violenta ou pode operar com *grande sutileza*. A primeira mártir da AIDS na África do Sul, Gugu Dhlamini, foi apedrejada até a morte em 1998 por falar abertamente de seu estado. Há também inúmeras mulheres como “Thembi”, que morreram quietas e sozinhas porque acreditavam não merecer algo melhor.

11. O reforço do estigma está relacionado com as rápidas mudanças que acontecem no mundo moderno. A *globalização* e a radical reestruturação da economia mundial se caracterizam, entre outras coisas, por processos aceleradores de exclusão social, como o abismo crescente entre ricos e pobres do mundo. Essa exclusão é reforçada por desigualdades e exclusões preexistentes, como racismo, sexismo e conflito religioso. Um dos resultados desse tipo de exclusão social é que *mulheres, crianças, os sem-teto e os desempregados*, que mais e mais carregam o fardo da pobreza, são adicionalmente estigmatizados. Os pobres não são pobres somente por ser preguiçosos, mas, ao serem infectados, também são agora imorais. A falta de necessidades básicas e a falta de educação básica criam um terreno fértil para o reforço do estigma. As pessoas são estigmatizadas por situações sobre as quais não têm controle, e então um tipo de estigma alimenta o outro. Compreender isso é importante para analisar as múltiplas camadas do estigma e, em última análise, a maneira como afetam nossa capacidade de combater o HIV e a AIDS.

12. O estigma apresenta uma dimensão trágica. Ser vítima do estigma devido a circunstâncias sobre as quais não se tem controle, como a mulher fiel que é infectada com o HIV por seu parceiro, não só é injusto, mas também trágico. Para essa pessoa, os efeitos do estigma podem variar desde a infelicidade até a severa aflição e inclusive a calamidade fatal. Os seres humanos aspiram a uma existência segura e com sentido em face de tudo que a coloca em perigo. Resistimos a um destino que é aniquilação. Ansiamos por viver com compreensão, respeito e amor. Também conhecemos e perpetuamos o sofrimento lamentável em nossos relacionamentos uns com os outros. O sofrimento humano envolve mais do que sofrimento físico. Tragicamente, estigmatizar “o outro” nos aliena uns dos outros e, mais importante, também de nós mesmos. Igualmente faz com que as pessoas continuem a compreender de forma equivocada a natureza da pandemia e suas causas. Tragicamente, isso desloca grande parte da energia que poderia ser usada para impedir a infecção. À medida que pessoas são vitimizadas e acusadas, reforçam-se divisões sociais quando as pessoas infectadas são consideradas maculadas e estranhas.

Estigma e fé cristã

Diante da realidade chocante do estigma em nosso meio, que ferramentas teológicas estão disponíveis para as pessoas de fé lidar com o estigma? O que a igreja institucional deveria estar ensinando, pregando e aconselhando na atual crise? Como ela pode moldar uma comunidade moral cuja meta comum é o bem de todos? Como podemos ser responsáveis para com “Thembi”, Lunga e Annatjie? As sugestões que seguem sobre o tema do estigma são oferecidas para provocar nossas reflexões teológicas e engajar nossa práxis. Todas estas sugestões emanam de meu ponto de partida hermenêutico, ou seja, que cristãos estão incumbidos de vivenciar na prática os valores do reinado de Deus. Isso significa enfrentar a natureza *pecaminosa* do estigma de forma direta e então encontrar esperança em nossas escrituras e nossas tradições para comunicar a graça, a misericórdia e a compaixão de Deus em nossas ações nos tempos atuais. Novamente recorrerei a doze observações, todas inter-relacionadas, ao advogar uma compreensão teológica que possa apoiar nossa práxis teológica em combater o HIV e a AIDS. Todas as afirmações teológicas têm implicações práticas. Agir em consonância com o que cremos para que todos tenham vida e a tenham em abundância constitui tanto o desafio como a esperança.

1. Estigmatizar alguém significa agir de uma maneira que é alheia à natureza de Deus e à intenção de Deus para a humanidade. Nosso Deus é um Deus que abraça toda a criação, que amou o mundo e tudo que existe nele de tal modo “que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16). Amor, misericórdia e compaixão como atributos divinos são exatamente o oposto do estigma, que é desamoroso e intolerante. O estigma gera atitudes de julgamento que constituem uma negação da própria natureza de Deus. Julgamos quem é “aceitável” e quem não é, quem pode ser incluído e quem deve ser excluído, esquecendo que “Deus vem como juiz” (Sl 75.8). Somos repetidamente advertidos de que julgar outra pessoa é julgar a nós mesmos (Rm 2.1). Julgar uma irmã ou um irmão não é digno de uma pessoa que crê, pois estamos todos sujeitos ao julgamento de Deus. Quantas vezes não nos perguntamos, ao ficar sabendo do *status* de soropositivo de alguém, como ele contraiu o vírus? Quantas vezes esses pensamentos não são alimentados pela ignorância e matizados pelo julgamento? Porém, em vez de desesperar de nossa tendência para julgar, somos chamados a examiná-la criticamente e nos encorajar, pois o Espírito de Deus opera incessantemente em nós, purificando-nos de atitudes que são impróprias de cidadãos do reinado de Deus na terra. Podemos mudar e efetivamente mudamos.

2. O estigma é pecado, porque nega a realidade de *sermos criados iguais à imagem de Deus* (Gn 1.27), de sermos igual e incondicionalmente amados por Deus e de sermos todos igualmente dignos como portadores da imagem divina. Como Deus atribuiu dignidade e igualdade aos seres humanos na obra da criação, o fato de termos sido criados à imagem de Deus fala da importância de relações iguais e respeitadas, efetivamente da reverência por todas as pessoas que portam a imagem, embora de maneira parcial agora. Quando o ser humano é mencionado como “um soropositivo”,

ela ou ele se torna não mais do que uma estatística cuja identidade é subsumida nesse *status*. Essa não é a contínua intenção criativa de Deus para nós. Podemos e deveríamos desfrutar o desafio e o potencial, de fato a verdade, de nossa imagem divina.

3. O estigma é pecado porque destrói a *comunidade humana* afetando negativamente os relacionamentos humanos. Estigmatizar as pessoas de gênero ou raça ou classe ou capacidades diferentes, por exemplo, milita contra a comunidade justa, amorosa e compassiva. Quando uma criança não pode frequentar uma creche ou uma filha é expulsa de casa por serem portadoras do vírus, não se nega a elas somente sua igualdade na imagem de Deus, mas também sua necessidade de pertencimento. Deus nos chama para uma comunidade de relacionamentos mútuos amorosos, “[...] louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo” (At 2.47). Jesus nos diz para “[...] amar o próximo como a ti mesmo” (Mc 12.31). Esse mandamento significa muito pouco se não for encarnado em atos de amor e cuidado. Mas nossa resposta ao chamado de Cristo muitas vezes se mostra insuficiente. Consideramos difíceis os relacionamentos de poder e responsabilidade iguais, de liberdade e amor mútuos. A despeito de nós mesmos, porém, somos constantemente renovados e transformados pelo poder vivificante do Espírito Santo (Rm 7.6). A estruturação e reestruturação de relacionamentos justos em comunidade é a tarefa contínua do Espírito Santo, e nada do que fazemos pode, em última análise, impedir que isso se cumpra.

4. Nossas escrituras têm muito a dizer sobre *andar na verdade e caminhar na luz*. O salmista pergunta (15.1-2): “Quem, Senhor, habitará no teu tabernáculo? Quem há de morar no teu santo monte?”. A resposta é: “O que vive com integridade, e pratica a justiça, e, de coração, fala a verdade”. Somos advertidos a adorar Deus “[...] em espírito e em verdade” (Jo 4.24) e consolados de que “[...] a verdade vos libertará” (Jo 8.32). Contar a *verdade* de nossas histórias é uma maneira poderosa de romper o silêncio e o estigma que permeiam a pandemia do HIV e da AIDS, especialmente em uma cultura de negação e prevaricação. Permitir que isso aconteça nos liberta para sermos comunidades que vivem na verdade. O estigma também prospera na escuridão. Somos chamados a “[...] andar na luz do Senhor” (Is 2.5). Se devemos “[...] deixar as obras das trevas e nos revestir das armas da luz” (Rm 13.12), não podemos lidar com nossos próximos em sussurros e insinuações. A luz nos acena na medida em que Jesus promete: “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andará nas trevas; pelo contrário, terá a luz da vida” (Jo 8.12).

5. O *amor* é uma característica distintiva do reinado de Deus e é eticamente imperioso para todos os seus membros. O amor jamais pode ser qualificado por padrões duplos. A preocupação de Jesus com a manutenção do princípio do amor leva-o a perguntar: “Pode, porventura, um cego guiar outro cego? [...] Por que vês tu o argueiro no olho de teu irmão, porém não reparas na trave que está no teu próprio?” (Lc 6.39,41). O estigma é pecado porque é hipócrita e desamoroso. Eu estou consciente da trave em meu próprio olho antes de procurar o argueiro no olho do outro? Tenho uma classificação secreta do pecado? O pecado “sexual” é mais grave no meu

gráfico do que a avareza, a falta de amor e compaixão, a falta de gentileza e o abuso de poder, para citar alguns? Eu necessito, como o irmão mais velho do filho pródigo, ser resgatado de minha “virtude”? A hipocrisia e a falta de amor resultam em um culto que somente honra Deus com os lábios e não com nossos corações e que adora “em preceitos humanos como doutrinas” (Mt 15.9) em vez de “em espírito e em verdade”.

6. A *humildade* é uma virtude cristã de inestimável valor. Jesus adverte seus seguidores de que “[...] todo o que se exalta será humilhado; e o que se humilha será exaltado” (Lc 14.11). O estigma gera atitudes de superioridade e arrogância. Em vez disso, nossa gratidão pelo que Deus fez por nós deveria nos levar a obras de compaixão. Não é fácil ser lavador de pés. Os pés de quem estamos estigmatizando? O que Jesus fez quando confrontado com um ser humano estigmatizado? Nosso conforto reside no fato de que Deus em Cristo perdoou nossos fracassos e que o Espírito nos está conduzindo para novos caminhos, intercedendo por nós enquanto oramos pela cura de nossos seres.

7. Estigmatizar a sexualidade humana é pecaminoso. *Deus nos criou seres sexuais*. Nossas naturezas sexuais são dádiva de Deus a nós para que a desfrutemos responsabilmente. É claro que o exercício irresponsável de nossas naturezas sexuais é moralmente inaceitável na medida em que conduz ao abuso e exploração de outros. No entanto, a estigmatização geral da sexualidade humana, que constitui parte tão grande do estigma relacionado ao HIV e à AIDS, é uma negação da bondade de uma das dádivas de Deus à humanidade. O HIV e a AIDS oferecem à igreja uma oportunidade de reivindicar e celebrar nossa natureza sexual de maneiras vivificantes e responsáveis.

8. O estigma é pecado porque fecha a porta tanto para *a cura individual quanto para a comunitária*. Comunidades que se enredam na falsidade do estigma deixam de exercer um ministério de cura. O estigma isola os indivíduos do potencial de cura em suas comunidades. A história do geraseno com o espírito imundo ilustra o que acontece quando um indivíduo é estigmatizado. Vivendo entre sepulcros, algemado e acorrentado, clamando e se ferindo com pedras, esse homem é o exemplo perfeito de uma vida estigmatizada. Então acontece um milagre. Jesus vê a necessidade dele e o cura de modo que se torna uma nova pessoa “vestido, em perfeito juízo” (Mc 5.1-14). Todos nós procuramos cura de algum tipo e todos nós somos curadores potenciais. A atual pandemia apresenta um momento *kairos* para que a igreja seja agente de Deus para curar em nosso continente de maneiras novas e transformadoras de vida.

9. Nossas escrituras nos proporcionam uma linguagem que pode expressar a verdade do presente sofrimento e nossa esperança em nosso Deus. É a *linguagem do lamento*.¹¹ Dada a imensidade da devastação produzida pelo HIV e pela AIDS, a ques-

¹¹ Ver ACKERMANN, 2003, p. 108-124.

tão é: Por que não estamos lamentando? A recuperação tanto do lamento individual quanto comunitário na igreja pode ter, no mínimo, três profundos efeitos. Primeiro, o cuidado pastoral efetivo responde às necessidades do presente. O lamento expressa inequivocamente a condição atual nomeando os efeitos dolorosos do estigma e deslocando o sofrimento do mundo interior privado para a realidade externa da comunidade de fé. O lamento permite que lágrimas fluam e corpos balancem em dor oferecendo um antídoto à paralisia do sofrimento humano. Segundo, o testemunho público de uma igreja lamentadora chama a atenção para o sofrimento dos sem-voz e o desespero dos sem-esperança, desafiando condições de silêncio e negação. Terceiro, o HIV e a AIDS levantam sérias questões sobre o poder e a presença de Deus em um mundo de sofrimento. Onde está Deus nessa pandemia? Se reprimirmos nossas perguntas sobre o sofrimento no mundo, somos tentados a nos contentar com um Deus do qual não ousamos nos aproximar com nossa dor e com o qual nosso relacionamento é menos do que verdadeiro. No entanto, os salmistas nos mostraram que Deus pode ser abordado muito diretamente com nossas perguntas, nossas dúvidas e temores e, ao mesmo tempo, Deus pode ser louvado. Tal é o poder do lamento que vem “das profundezas” (Sl 130.1) e que nos mostra uma maneira autêntica e verdadeira de lidar com o sofrimento.

10. O estigma é um pecado para o qual a igreja cristã contribuiu significativamente. Temos um histórico de estigmatizar os judeus. Estigmatizamos mulheres, sua vocação e seus dons como não tendo o mesmo valor que os dos homens. Não é de surpreender que o *status* de segunda classe das mulheres na sociedade seja um fator que contribui poderosamente para a feminização da atual pandemia. Estigmatizamos o corpo humano em uma hierarquia de valores ao relegá-lo a uma posição inferior em relação à mente e ao espírito, esquecendo que a encarnação é central para nossa fé. Não lidamos bem com estigmas de raça, gênero e classe. “Poluidores” potenciais da ordem social tornaram-se bodes expiatórios¹², que devem ser punidos, como mães solteiras que são consideradas como tendo violado ideais de pureza sexual feminina, ou pessoas infectadas pelo HIV às quais se recusa o cálice da comunhão por serem “ritualmente impuras” – onde se deve ler “sexualmente ativas”¹³. Tristemente, as igrejas cooperam na perpetuação do estigma apoiando estigmas sociais que são revestidos em julgamentos morais dúbios, como o julgamento das pessoas que têm AIDS. Contudo, o que fizemos podemos desfazer. O espírito de Deus atrai a igreja para a renovação a fim de que ela se conforme àquilo que Deus deseja para ela – *uma comunidade de esperança e compaixão*, praticando ativamente relacionamentos mútuos que sejam amorosos e justos. Cooperamos ao concretizar isso moldando ativamente comunida-

¹² Mary Douglas descreve, em *Purity and Danger*, como as pessoas percebidas como potenciais poluidoras se tornam bodes expiatórios a serem punidos ou expulsos a fim de **preservar** a “pureza” dos valores da sociedade. Nesses processos, a religião desempenha um papel crucial. Ver também GIRARD, René. *I Saw Satan Fall like Lightning*. Trad. J. W. Williams. Maryknoll: Orbis Books, 2001. p. 154-160, para sua compreensão do recurso ao bode expiatório.

¹³ PATERSON, 2003.

des morais que alimentam as capacidades morais de seus membros mediante a narração de histórias e pelo envolvimento nas obras de justiça e caridade.

11. *Jesus Cristo é o modelo* do que significa viver uma vida que demonstra a pecaminosidade do estigma. Ele próprio foi estigmatizado. Ele suportou as feridas do estigma em seu corpo. Mas toda a sua vida, o seu ministério, sua morte e ressurreição nos oferecem o grande recurso para enfrentar o estigma. Os evangelhos mostram-nos uma pessoa que tem uma preocupação singular com o sofrimento, os enfermos e os marginalizados, que se movimenta com facilidade através de barreiras sociais, cuja compaixão é tão profunda que toca, cura e dá vida nova às pessoas que experimentam estigma, doença e exclusão. Seu ensinamento traz esperança para aqueles em desespero e é incômodo para os que conhecem o poder. Sua morte e ressurreição contêm a promessa de vida nova para o mundo.

12. A maioria dos pontos acima enfatiza os aspectos pecaminosos do estigma. Pela graça, porém, o fracasso não tem a última palavra na vida cristã. Nossa esperança está em Jesus Cristo, a quem celebramos na *Eucaristia*. Lembramos que as origens da Eucaristia não estão no sucesso ou triunfo.¹⁴ Ela de fato foi instituída “na noite em que Jesus Cristo foi traído e entregue aos poderes deste mundo”. A celebração da Eucaristia torna o reinado de Deus presente para nós na forma do corpo de Cristo partido “em favor de nós” e do sangue de Cristo derramado “em favor de nós”. Cristo nos convida para a festa. Ele é tanto o doador da festa quanto a própria dádiva. A ceia da comunhão oferece-nos um relacionamento vivificante com o Crucificado na presença do Ressuscitado. Aqui nos é concedida a oportunidade de forjar relacionamentos mútuos, superando todas as nossas diferenças. “Nós que somos tantos somos um só corpo, pois todos participamos de um só pão”. Essa prática unificadora e visível de relacionamento com todo o seu potencial para a cura é nossa. Oxalá possamos celebrar seu poderoso afastamento do estigma para a atividade radical de relacionamentos amorosos, superando todas as nossas diferenças.

À guisa de conclusão

Na epístola atribuída a Tiago, o autor adverte os crentes:

Tornai-vos, pois, praticantes da palavra e não somente ouvintes, enganando-vos a vós mesmos. Porque, se alguém é ouvinte da palavra e não praticante, assemelha-se ao homem que contempla, num espelho, o seu rosto natural; pois a si mesmo se contempla, e se retira, e para logo se esquece de como era sua aparência. Mas aquele que considera, atentamente, na lei perfeita, lei da liberdade, e nela persevera, não sendo ouvinte negligente, mas operoso praticante, esse será bem-aventurado no que realizar (Tg 1.22-25).

¹⁴ Ver WELKER, 2000.

Uma teologia feminista encarnada da práxis que procura responder ao estigma que se encontra no âmbito da pandemia do HIV e da AIDS toma a práxis, o “fazer da palavra”, como a medida pela qual se julgarão seu testemunho, integridade e autoridade. O testemunho inclusivo e solidário de comunidades de fé nos tempos de hoje necessita de mulheres e homens compassivos e sábios cujas ações são marcadas pelo repúdio a todas as formas de estigma, assim como por imaginação, perseverança, preocupação por justiça, coragem de posicionar seus corpos na linha e fidelidade aos ensinamentos daquele que nos mostrou o caminho. Então nosso testemunho pode exatamente fazer uma diferença tangível para as vidas de pessoas como “Thembi”, Lunga e Annatjie.

Referências bibliográficas

- ACKERMANN, Denise M. *After the Locusts: Letters from a Landscape of Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1966.
- DYKSTRA, Craig; BASS, Dorothy C. A Theological Understanding of Christian Practices. In: VOLF, Miroslav; BASS, Dorothy C. (Eds.). *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- FORRESTER, Duncan B. *Truthful Action: Explorations in Practical Theology*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- GIRARD, Renée. *I Saw Satan Fall like Lightning*. Trad. J. W. Williams. Maryknoll: Orbis Books, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin, 1990.
- HARRISON, Beverly. *Making the Connections: Essay in Feminist Social Ethics*. Boston: Beacon Press, 1985.
- LATHER, Patti. *Getting Smart: Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern*. New York: Routledge, 1991.
- LINK, Bruce G.; PHELAN, Jo C. Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology*, v. 27, p. 363-385, 2001.
- PARKER, Richard; AGGLETON, Peter. *HIV and AIDS-related Stigma and Discrimination: A Conceptual Framework and Implications for Action*. Rio de Janeiro: ABIA, 2002.
- PATERSON, Gillian. Conceptualizing Stigma. Paper read at a UNAIDS Workshop of Theologians on HIV/AIDS in Windhoek, Namibia, 8 December 2003.
- WELKER, Michael. *What Happens in Holy Communion?* Trad. J. F. Hoffmeyer. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



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

RELIGIÃO E PSICOLOGIA¹

Religion and psychology

Michael Utsch²

Resumo: O autor propõe-se a fazer uma análise da relação entre religião, respectivamente o seu estudo acadêmico através da teologia, e a psicologia. Constata que no contexto dos países de fala alemã, especialmente na Alemanha, teólogos se ocuparam muito mais com a psicologia, do que psicólogos com a religião ou a teologia. Nessa sua assimilação da psicologia, teólogos privilegiaram uma escola psicológica marginal, a psicologia do profundo, e ainda têm dado pouca ou nenhuma atenção a escolas psicológicas importantes como a humanista, a behaviorista e a sistêmica. Constata ainda que no fundo ocorre uma disputa pela prerrogativa do conhecimento da alma humana, na qual a teologia e a igreja gradativamente vêm perdendo sua relevância. Em seu lugar ocorre uma crescente psicologização, que funde elementos da tradição cristã com conceitos asiáticos de consciência, técnicas budistas de meditação, assim como práticas xamãs e esotéricas, sob um conceito genérico de espiritualidade. Defende que, para ser possível um diálogo crítico recíproco, tanto a teologia quanto a psicologia precisam apontar uma para os limites da outra: a teologia para a questão das premissas antropológicas e cosmovisivas que servem de fundamento à psicologia; a psicologia para os aspectos fundamentais do sentir, pensar e agir religioso, muitas vezes ignorado pela teologia.

Palavras-chave: Religião. Teologia. Psicologia.

Abstract: The author proposes in this article to make an analysis of the relationship between religion, but also its academic study through theology, and psychology. He remarks that in the context of German-speaking countries, especially in Germany, theologians have dealt more with psychology than psychologists with either religion or theology. In their assimilation of psychology, theologians favored a marginal school, namely depth

¹ O artigo foi recebido em 07 de janeiro de 2013 e aprovado em 13 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas ad hoc. Fonte: Weyel B.; Gräß, W. (Orgs.). *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. p. 296-314. Artigo traduzido e submetido à publicação em Estudos Teológicos pelo Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé mediante consentimento do autor.

² Teólogo, psicólogo e psicoterapeuta, atuação em reabilitação de pessoas aditivas e na área da psicossomaticidade. Doutor em psicologia com uma tese sobre características básicas da psicologia científica da religião. Diretor da Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Centro Evangélico para Questões de Cosmovisão). Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Humboldt, em Berlim, Alemanha. Contato: utsch@ezw-berlin.de

psychology, and so far have paid little or no attention to important psychological schools such as the humanist, the behaviorist and the systemic. He further submits that in the background there is a dispute over the prerogative to knowledge of the human soul, an area in which, theology and the Church have gradually been losing their relevance. On the other hand, he observes that a growing “psychologization” is taking place which fuses elements of the Christian tradition with Asian concepts of consciousness, Buddhist techniques of meditation, and shamanic and esoteric practices under a generic concept of spirituality. Finally, he argues that if a reciprocal critical dialogue is to be possible, both theology as psychology need to point to each other’s respective limits: theology points to Psychology’s anthropological and cosmovisive assumptions, while Psychology points out the fundamental issue of religious feeling, thinking and acting, often times ignored by Theology.

Keywords: Religion. Theology. Psychology.

Introdução

Enquanto a psicologia da religião nos demais países europeus e na América vem se expandindo e fornecendo evidências diferenciadas, na Alemanha ela continua amargando uma existência em segundo plano. A vivência e o comportamento religioso e espiritual ainda são muitas vezes julgados por psicólogos de fala alemã com desconfiança ou totalmente ignorados. Ignoram que uma psicologia aberta a temas religiosos poderia contribuir para o aprofundamento da fé pessoal. Ela coloca instrumentos de auxílio à disposição para aprofundar o diálogo inter-religioso. Uma perspectiva psicológica pode auxiliar pessoas religiosas a conceber sua fé de maneira mais autêntica e útil à vida diária e a superar dogmas nocivos à vida. Também pode ajudar no contexto da tentação fundamentalista de controlar o inacessível em direção a uma maior tolerância e capacidade para suportar a dúvida e a contradição.

No âmbito teológico, somente concepções psicanalíticas suscitaram uma ressonância considerável. Um diálogo com a linha mestra da psicologia somente agora está começando. Como a teologia pode ser útil à psicologia? Compreensões teológicas lembram a psicologia de seus limites para explicar e controlar as coisas e acentuam a inserção do ser humano em um todo maior. A teologia engaja-se pelos direitos humanos fundamentais, assim como pela preservação da dignidade e da livre vontade humana. Ela fornece respostas às perguntas últimas e à maneira de lidar com o inacessível.

A negligência do religioso na psicologia

É surpreendente que a religiosidade seja tão pouco levada a sério na psicologia de fala alemã, uma vez que nela se expressa uma dimensão cultural e individual fundamental do ser humano. Enquanto os aspectos psicológicos do esporte, da propaganda, da música ou da consciência ecológica são, entretanto, pesquisados intensamente, a religião ainda é evitada por muitos psicólogos. Segundo pesquisas de opinião, os

próprios psicólogos e psiquiatras possuem pouca relação com a religião ou com uma fé pessoal. Talvez isso se deva ao fato de que, em virtude de sua profissão, necessitem encontrar explicações para formas de comportamento bizarros e incomuns. Apelando a um modelo nosológico e a uma teoria de cura, buscam, enquanto *experts* no assunto, tornar a vivência e o comportamento de um paciente compreensíveis e passíveis de explicação. Experiências religioso-espirituais, todavia, se retraem a uma explicação racional, porque um componente essencial desta experiência – Deus ou uma realidade supra-humana – não é acessível ao modelo científico de análise.³

Um psicólogo da religião explicava, há quinze anos, a restrita aceitação de sua área de pesquisa por causa da amplamente disseminada postura de pesquisa “objetiva” da psicologia, isto é, orientada nas ciências naturais. Ademais, apontou perigos em toda orientação religiosa: forma de pensar baseada em desejos infantis, tendências regressivas e convicções fundamentalistas comporiam a base de qualquer religião, o que, por isso, exigiria dos psicólogos um distanciamento crítico e um trabalho de conscientização.⁴ Psicólogos germanófonos, inclusive, temeriam, em atividades relacionadas ao assunto, colocar em risco sua reputação acadêmica, porque poderiam “precipitadamente ser mal compreendidos por colegas de área como se fossem defensores de uma apologética religiosa e situados na proximidade da tradição metodológica da psicologia da religião de caráter teológico ou da psicanálise”⁵.

Há cerca de uma década, nitidamente as coisas vêm mudando, ao menos nos EUA. A psicologia da religião norte-americana “se desenvolveu em uma disciplina de pesquisa madura e protagonista, cujos resultados fornecem fatos novos, compreensões e impulsos estimulantes para as demais áreas da psicologia”⁶. Nos EUA, a religião e a psicologia praticamente não possuem medo de contato e perseguem, há anos, objetivos comuns através de uma variedade grande de projetos.

Essa colaboração raramente se dá no contexto alemão. Na psicologia germanófona, a religião não é um tema. Pois de uma ciência social de caráter empírico se esperam fatos precisos sobre relações intrapsíquicas e inter-humanas. Mas como a relação com uma realidade sobrenatural, divina, aparenta ser altamente especulativa, evitam-se permanentemente as questões religiosas – especialmente na Alemanha acentuadamente racional. Essa diferença significativa em relação aos EUA provoca espanto, haja vista que justamente a psicologia norte-americana é, em muitas áreas, aquela que indica o norte – pensemos tão somente, por exemplo, na ferramenta de diagnóstico de doenças psíquicas e psiquiátricas (DSM) ou nas influentes teorias sobre o “desamparo aprendido” (Seligman) ou sobre o “combate do estresse” (Lazarus). Quase poderíamos suspeitar que as reservas casmurras da psicologia germanófona em

³ Para outras possíveis razões, cf. UTSCH, M. Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie. *PrTh* 35, 2000, p. 98-108.

⁴ GORSUCH, Richard L. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 1988, p. 201-221.

⁵ MOOSBRUGGER, Helfried; ZWINGMANN, Christian; FRANK, Dirk (Orgs.). *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*. Münster, 1996. cap. 5.

⁶ EMMONS, Robert A.; PALOUTZIAN, Raymond F. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 54, 2003, p. 379.

relação a convicções de fé e questões religiosas possam ter algo a ver com sentimentos de vergonha, em virtude do passado nacional-socialista e da persistente traumatização em razão de seduções ideológicas.

Naturalmente não pode passar despercebido que existem grandes diferenças culturais entre os EUA e Alemanha, que justamente repercutem maciçamente na pesquisa da religião. Uma dessas, em relação à importância da psicologia da religião, situa-se no fato de que nos EUA se lida de forma muito mais imparcial e pragmática com vivências e comportamentos religiosos. Psicólogos da religião norte-americanos, por exemplo, interessam-se menos por estados de consciência extremos e mais pelos efeitos de uma práxis espiritual cotidiana.

Já no contexto alemão, uma experiência religiosa, sob a perspectiva psicológica, ainda é vista prioritariamente como um fenômeno extravagante. Pelo visto, relacionam-se a essas inicialmente manifestações espetaculares como percepções extrassensoriais, experiências paranormais ou estados de consciência transpessoais; raramente, porém, uma vivência psíquica comum. Já psicólogos da religião norte-americanos parecem interessar-se muito mais pela influência de sentimentos tradicionalmente percebidos como religiosos sobre a organização da vida e sobre as relações no dia a dia.

E aqui, justamente – com toda a prudência – surgem coisas admiráveis a partir dos resultados da pesquisa norte-americana. Por exemplo, que qualidades “morais” de caráter, como humildade e modéstia, fomentam a sensação de bem-estar. O processo de perdoar é visto mais e mais como uma chave importante para uma relação que dê certo e examinado como fator de efeito psicoterapêutico. E que, segundo recentes estudos, pessoas gratas sentem-se melhor no dia a dia e conseguem lidar melhor com doenças crônicas. Valores e virtudes religiosas são alvo de crescente interesse psicológico, porque esses notadamente podem ser úteis para a saúde e para o combate do estresse.⁷ Apesar desses resultados, o mito do “envenenamento por Deus”, no qual Deus é encarado como um patriarca violento e sem misericórdia e que vigia a absoluta obediência de seus subordinados, ainda possui adeptos.⁸

Para poder responder à questão se a religião antes cura ou faz adoecer, deveriam estar disponíveis resultados mais precisos em relação às convicções e práticas de fé entre os alemães. Os estudos norte-americanos somente auxiliam de forma limitada nessa questão, pois a religiosidade, enquanto fenômeno fortemente dependente da cultura, somente pode ser compreendida adequadamente de forma contextual. Como, entretanto, faltam pesquisas psicológicas sobre o assunto em questão, por enquanto, somente é possível fazer indicações provisórias e muito vagas.

⁷ Cf. UTSCHE, Michael. Religiosität und Spiritualität. In: AUHAGEN, A. E. (Org.). *Positive Psychologie. Anleitung zu „besserem“ Leben*. Weinheim, 2004. p. 67-85.

⁸ MOSER, Tilmann. *Gottesvergiftung*. Frankfurt am Main, 1976. Muito mais ameno é o juízo 26 anos depois. _____. *Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott*. Stuttgart, 2003; cf. UTSCHE, Michael. Gottesverwechslung. Gott als das verinnerlichte Böse. *Materialdienst der EZW* 67/2, 2004, p. 55-59.

O diálogo difícil entre psicologia e teologia na Alemanha

Originalmente atribuiu-se à psicologia uma posição privilegiada na definição do conceito de religião. Isso porque o conceito moderno de religião se desenvolveu a partir de seu conteúdo psicológico.⁹ Com isso, inicialmente, parecia dada a importância da psicologia para esse tema. A religião foi apresentada como uma vivência emocional individual, seja enquanto “sentimento do infinito” ou de “dependência absoluta”¹⁰; como “estado anímico suscitado pelo numinoso”, arrebatamento através do Sagrado¹¹ ou ainda como “encontro vivencial com a realidade sagrada”¹².

Mesmo assim, já desde o seu início, a jovem e emergente psicologia se orientou em ideais de pesquisa estritamente relacionados às ciências naturais. Com isso buscava-se uma delimitação em relação aos “pais” situados na área das ciências do espírito, a filosofia e a teologia. Além disso, a psicologia defronta-se com o problema de que a vivência religiosa imediata não é acessível cientificamente. Para, contudo, não ficar de fora da discussão, a psicologia precisou seguir o *Zeitgeist* da revolução das ciências naturais e nadar junto na corrente da ciência objetiva. Inicialmente se desvincilhou dos modelos de compreensão da alma humana de caráter filosófico e teológico, caracterizando-os como ultrapassados. Mesmo que não tenha se perdido de vista totalmente a religiosidade, ela foi reduzida a fatores observáveis, como o comportamento religioso, ou se faziam experimentos sobre a reação individual a textos religiosos.

Outra razão das perturbações no processo de desenvolvimento da psicologia da religião de fala alemã está baseada na recepção teológica ampla de uma posição psicológica marginal que é a psicanálise. Freud e Jung foram os pioneiros no início do século XX a apresentarem modelos completos sobre o desenvolvimento religioso, a partir de uma perspectiva psicológica. As escolas psicanalíticas, não obstante, até hoje contribuíram pouco para auferir um perfil próprio à psicologia da religião. Elas estavam por demais ocupadas com a busca da própria identidade e com questões práticas como o atendimento aos pacientes e a construção de institutos de formação. Somente no passado mais recente, psicólogos da religião de orientação psicanalítica começaram a transformar seus modelos em hipóteses verificáveis e testáveis empiricamente.¹³

Nas primeiras décadas do século XX surgiram dúzias de escolas psicanalíticas com compreensões teóricas muito distintas entre si e que travavam forte concorrência entre si. A grande variedade interpretativa pode ser medida a partir das diferentes compreensões dos pais-fundadores da psicologia do profundo, Freud, Adler e Jung. Enquanto a psicanálise clássica não lograva nenhum ganho da religião (e mesmo as-

⁹ WAGNER, Falk. *Was ist Religion?* Gütersloh, 1986.

¹⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Editado por G. Meckenstock. Berlin; New York, 1999 (1. ed. 1799).

¹¹ OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1987 (1. ed. 1917).

¹² MENSCHING, Gustav. „Religion“. *RGG* 3. Bd.V, 1961, p. 961.

¹³ Cf., p. ex., MURKEN, Sebastian. *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit*. Münster, 1998.

sim foi assimilada intensivamente pela teologia), alguns discípulos proeminentes de Freud já lidavam de forma bem diversa com a questão. Segundo a avaliação de Alfred Adler, não é possível compreender completamente as moções da alma humana sem a inclusão da dimensão religioso-transcendente, porque todo indivíduo depende de relações e está enredado em seu entorno social e cósmico. De maneira ainda mais evidente, a psicologia analítica de Carl Gustav Jung integra imagens religiosas e símbolos. Segundo esse método de tratamento, não pode lograr êxito um processo de tornar-se si-mesmo (individuação) sem que sejam respondidas as perguntas de vida existenciais acerca do sentido, do sofrimento e da morte.

As teorias sobre a alma humana de caráter psicanalítico desenvolveram rapidamente uma crescente riqueza interpretativa. Já a sua recepção teológica transcorreu em uma estranha dinâmica própria, que aqui somente pode ser assinalada e que seguiu uma direção totalmente diferente daquela que o diálogo com a psicologia estadunidense percorreu: enquanto conceitos psicanalíticos foram agarrados intensivamente e, em parte, assimilados, não ocorreu nenhum diálogo sério com a psicologia acadêmica, orientada empiricamente.

A jovem e ascendente psicologia inicialmente estava ocupada em desvencilhar-se de suas raízes teológicas e filosóficas. Por isso, no início, ela prescreveu para si totalmente o ideal epistemológico das ciências naturais de medição e cálculo, para perfilar-se enquanto ciência social empírica. Não é de se admirar, portanto, que a pesquisa acadêmica do caráter, que estava em vias de emancipar-se do ensino cristão sobre a alma, tenha se afastado da teologia. Até hoje “o interesse por um diálogo interdisciplinar é articulado majoritariamente a partir da teologia e se depara com uma ressonância insignificante por parte da psicologia”¹⁴.

Já a teologia se envolveu de maneira bem diferente com a psicologia. A linha marginal da psicanálise tornou-se sua “queridinha secreta”, e, mais tarde, a psicoterapia, através da conversação, tornou-se o fundamento para a formação em aconselhamento pastoral. Não obstante toda crítica à religião, a psicanálise foi aceita justamente por teólogos protestantes e aqui, em especial, pela Teologia Prática. Os modelos mais amplos e as compreensões antropológicas da psicanálise serviram de inspiração a muitos teólogos. A adoção de compreensões freudianas na poimênica começou com o pastor de Zurique Oskar Pfister, um contemporâneo e amigo de Sigmund Freud.¹⁵ Com o primeiro esboço de uma poimênica psicanalítica, começou uma tentativa de diálogo unilateralmente dominante até hoje entre psicanálise e teologia.¹⁶ Paradoxalmente tem-se a impressão de que a psicanálise, que “com sua crítica à religião ensinou

¹⁴ KLESSMANN, Michael. *Pastoralpsychologie*. Neukirchen-Vluyn, 2004. p. 29.

¹⁵ Cf. PFISTER, Oskar. *Analytische Seelsorge*. Göttingen, 1927; Cf. também NASE, Eckart. *Pfisters Analytische Seelsorge*. Berlin, 1993.

¹⁶ No espectro das escolas psicanalíticas, podem ser distinguidos três pontos de contato teóricos que são especialmente instigantes para teólogos: a teoria do narcisismo (cf. HENSELER, Heinz. *Religion – eine Illusion?* Göttingen, 1995), a teoria do símbolo (cf., p. ex., WAHL, Heribert. *Glaube und symbolische Erfahrung*. Freiburg, 1994 e RAGUSE, Hartmut. *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Stuttgart, 1993), assim como a pesquisa sobre recém-nascidos (cf. THIERFELDER, Constanze. *Gottes-Repräsentanz*. Stuttgart, 1998 e STEINMEIER, Anne M. *Wiedergeboren zur Freiheit*. Göttingen, 1998).

o temor aos conselheiros”¹⁷, agora se tornou a fonte orientadora para uma competência psicológico-pastoral, especialmente na Igreja Evangélica Alemã (luterana).

Também em virtude da preferência pela psicanálise, o diálogo entre a teologia protestante e a psicologia já se encontra comprometido e não pôde enveredar em uma direção mais construtiva, como por exemplo, pode ser constatado na tradição católica. Na psicologia pastoral católica, modelos empírico-psicológicos ocupam um lugar de maior destaque.¹⁸ Porque a tradição católica se sente mais à vontade em relação a um conhecimento natural de Deus, no sentido de uma *psicologia da fé*, puderam prosperar modelos mais equilibrados nesse meio. Karl Rahner descreveu, por exemplo, a experiência natural de transcendência como um elemento fundamental da fé, cuja interpretação, juntamente com uma competência teológica, também exigiria uma psicológica.¹⁹

Na teologia (pastoral) ignorou-se por muito tempo, que, no mínimo desde os anos 60 do século XX, a psicanálise foi suprimida da psicologia clínica nas universidades pela terapia comportamental cognitiva, pela psicoterapia da conversação e por abordagens sistêmicas. Essas novas tendências se impuseram porque puderam comprovar empiricamente a eficácia de seus tratamentos. Para não psicólogos causa admiração o fato de que a psicanálise somente apareça quase que exclusivamente em perspectivas históricas na psicologia acadêmica, mesmo que ocupe um papel central na psicoterapia financiada por planos de saúde na Alemanha.²⁰ Vozes teológicas que reivindicam um diálogo mais intensivo com a psicologia empírica são raras.²¹

¹⁷ LÄPPLE, Volker; SCHARFENBERG, Joachim (Orgs.). *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt, 1977. p. 4.

¹⁸ Cf. BAUMGARTNER, Isidor (Org.). *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg, 1990; Cf. também JACOBS, Christoph. *Salutogenese*. Würzburg, 2000.

¹⁹ RAHNER, Karl. *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Freiburg, 1989. A bibliografia sobre a psicologia da relação com Deus, sob uma perspectiva católica, é vasta. Cf., p. ex., SCARAMELLI, Giovanni B. *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*. Würzburg, 2001. Um resumo concentrado pode ser encontrado em McGINN, Bernard. Die moderne Mystikforschung: vergleichende und psychologische Ansätze. In: _____. *Die Mystik im Abendland*. Freiburg 1994. Bd. 1, p. 460-481. Iguamente há uma pesquisa fundamental de MARXER, Fridolin. *Die mystische Erfahrung*. Würzburg, 2003. As reflexões orientadas na práxis por JILESEN, Martien. *Gott erfahren – wie geht das?* Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung. Freiburg, 2003, não conseguem fazer jus ao título ambicioso do livro. Para uma compreensão mais apurada da vivência mística, contribuem as pesquisas fenomenológico-descritivas de WALTHER, Gerda. *Phänomenologie der Mystik*. Ötten, 1955; ALBRECHT, Carl. *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Mainz, 1976; WYSS, Dieter. *Psychologie und Religion*. Würzburg, 1991. Para pesquisas sobre a origem da vivência religiosa, cf. PENGKELLER, Simon. *Gottespassion in Versunkenheit*. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive. Würzburg, 2003.

²⁰ Em relação à contradição explícita de que, por um lado, a psicanálise mal aparece na psicologia acadêmica, mas que, por outro lado, na lei alemã sobre a psicoterapia de 1999, ela representa um dos três métodos de tratamento, que, a partir da comprovação empírica de sua eficácia, podem ser receitadas e financiadas pelas seguradoras de saúde da Alemanha, aqui só pode ser feita uma menção.

²¹ BESIER, Gerhard. *Seelsorge und Klinische Psychologie*. Göttingen, 1980; VAN DER VEN, Johannes A. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kämpen, 1992; BUCHER, Anton. *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft für Theologinnen*. Stuttgart, 1994 e MORGENTHALER, Christoph. Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie, *WzM* 54, p. 287-300, 2002.

O predomínio do paradigma analítico na formação em poimênica se manteve até o passado mais recente.²² Hoje, porém, a perspectiva da psicologia do profundo recebeu forte concorrência. Psicólogos pastorais são desafiados a “abrir mão de sua resistência às escolas terapêutico-comportamentais e a descobrir a terapia sistêmica”²³. Essa mudança de direção também é documentada de forma bastante clara em livros recentes de introdução à teoria da poimênica e à psicologia pastoral: “O monopólio da interpretação psicanalítica deve ser ampliado por concepções humanistas, behavioristas e da psicologia sistêmica”²⁴. Embora a concepção terapêutico-comportamental esteja bem difundida na psicoterapia e no aconselhamento, ela ainda passa praticamente despercebida pela teologia.²⁵

No passado, portanto, na Alemanha, teólogos se ocuparam muito mais com a psicologia, do que psicólogos com a religião ou a teologia.²⁶ De forma construtiva, ideias da psicologia foram aplicadas à teoria e práxis teológica.²⁷ Como *ciência auxiliar*, ela é requisitada e valorizada, ainda que alguns temam uma apropriação e um esvaziamento da teologia. Mesmo assim, cabe apontar a partir de uma perspectiva fundamental para uma situação unilateral, ou seja, “que por parte da teologia já se tenha efetuado um longo trabalho preliminar de cooperação, mas que a resposta da psicologia ainda não tenha sido dada”²⁸. Por que a psicologia reage de forma reservada ou até recusa as inúmeras ofertas de diálogo por parte da teologia?

Em virtude de seu caráter essencialmente irracional, a espiritualidade humana representa um dos últimos mistérios e uma das poucas áreas desconhecidas da vida

²² Assim, por exemplo, o “clássico manual de poimênica evangélico-luterano” de SCHARFENBERG, Joachim. *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen, 1985, ou a recente monografia de um diretor de um instituto de poimênica de uma das igrejas regionais evangélico-luteranas: WEIMER, Martin. *Psychoanalytische Tugenden*, Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung. Göttingen, 2001.

²³ HAUSCHILDT, Eberhard. Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (Org.). *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*. Neukirchen-Vluyn, 2000. p. 12-18.

²⁴ Assim KLESSMANN, 2004, semelhante ao manual de ZIEMER, Joachim. *Seelsorgelehre*. Göttingen, 2000.

²⁵ Cf. o sucinto resumo e a problematização acertada em KLESSMANN, 2004, p. 185-194.

²⁶ Uma impressão atual sobre a (precária) psicologia da religião alemã pode ser encontrada no caderno de estudos “Religion auf dem Prüfstand psychologischer Forschung” do periódico *Wege zum Menschen* 54, Heft 4, 2002.

²⁷ Sob uma perspectiva psicológica, foram examinadas, por exemplo, as seguintes inquirições teológicas e áreas temáticas: SPIEGEL, Yorick (Org.). *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*. München, 1972; THEISSEN, Gerd. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen, 1983; BERGER, Klaus. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart, 1991; BUCHER, Anton. *Bibelpsychologie*. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart, 1992. Sob um viés teológico-sistemático tem-se, por exemplo: REBELL, Walter. *Psychologisches Grundwissen für Theologen*. Göttingen, 1988; BLATTER, Jürgen et al. (Org.). *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*. Düsseldorf, 1992. 2 Bd.; ANDRIESEN; Hermann; MIETHNER, Reinhard. *Praxis der pastoralen Supervision*. Heidelberg, 1993; BOHREN, Rudolf. *Psychologie und Theologie – eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge*. Bochum, 1996; RAUCHFLEISCH, Udo. *Wer sorgt für die Seele?* Stuttgart, 2004; BUCHER, Anton. *Psychobiographien*. Stuttgart, 2004.

²⁸ BERKEL, Karl. „Theologie“. In: LÜCK, H. E. (Org.). *Geschichte der Psychologie in Schlüsselbegriffen*. München, 1984. p. 195-201.

da alma, que em seus demais aspectos já foi analisada à exaustão e compreendida estruturalmente. O teólogo Hans Küng designou a religião como sendo o último tabu da psicologia, cujo significado é reprimido e que é tratado de forma parecida com o tratamento que se deu à sexualidade na era vitoriana.²⁹ Muitos psicoterapeutas “mantêm uma perceptível reserva no sentido de abordar de forma aberta temas religiosos, quando seus pacientes tocam neles”³⁰. Uma mudança, contudo, vem recentemente ocorrendo em razão da forte presença da psicologia transpessoal, que atribui um valor maior aos temas religiosos e espirituais.³¹

Psicologia e teologia na disputa pela alma

O diálogo entre psicologia e teologia arrasta-se justamente porque elas se contrapõem como rivais em relação à sabedoria de vida. O prestigiado objeto da disputa da psicologia e da teologia é a alma – sua essência, sua conceituação e sobre o melhor caminho possível para o seu desenvolvimento. Enquanto hoje em dia são atribuídas amplamente competências decisórias a critérios psicológicos, a teologia sofreu uma massiva perda de relevância nas últimas décadas. Interpretações psicológicas souberam tirar proveito dessa perda de significado da compreensão da realidade a partir do horizonte eclesial-cristão e hoje em dia se ostentam, em parte, sem constrangimento algum, como instâncias de atribuição de sentido e como normas de orientação.

Com isso, todavia, borra-se a fronteira entre uma prática de cura fundamentada cientificamente e uma promessa de salvação de origem ideológico-cosmovisiva. Conceitos asiáticos de consciência, técnicas budistas de meditação, assim como práticas xamãs e esotéricas explodem – especialmente no livre-mercado da autoajuda. Comum às ofertas de auxílio à vida de caráter espiritual é que elas trabalham com recurso a uma cosmovisão claramente definida; com convicções de credo específicas; e com técnicas e rituais destas depreendidas, apresentando-se ainda como fonte de sentido.³²

Desde sempre a *alma* humana, enquanto misteriosamente hermética e enigma desafiador, proporcionou surpresas impressionantes. Modelos teológicos e psicológicos reincidentemente fizeram tentativas de elaboração de afirmações precisas e universais sobre a *verdadeira realidade* do ser humano ou no sentido de decifrar o *núcleo pessoal* por trás das manifestações comportamentais: dever-se-ia entendê-lo prioritariamente em sentido teológico como “identidade do pecador”³³ ou seria mais

²⁹ KÜNG, Hans. *Freud und die Zukunft der Illusion*. München, 1987. p. 111ss.

³⁰ BASSLER, Markus. *Psychoanalyse und Religion – eine thematische Einführung*. In: _____. (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Versuch einer Vermittlung. Stuttgart, 2000. p. 9-16.

³¹ Isso aparentemente é percebido novamente pelo lado teológico e – ao menos em parte – apropriado: “Ao lado das clássicas concepções, a psicologia/psicoterapia transpessoal parece ser um parceiro de diálogo para a poimênica”. Cf.: CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen. *Aufbruch, Differenzierung und Konsolidierung*. *VF*, 47, p. 48-70, 2002. p. 59; cf. também UTSCH, Michael; FISCHER, Johannes (Orgs.). *Im Dialog über die Seele*. Christlicher Glaube und Transpersonale Psychologie. Münster, 2003.

³² Cf. UTSCH, Michael. *Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe*. *EZW-Text*, 166, Berlin, 2002.

³³ SCHNEIDER-FLUME, Gunda. *Die Identität des Sünders*. Göttingen, 1985.

adequado descrevê-lo, em sentido psicológico, enquanto uma série de “etapas no desenvolvimento do si-mesmo”³⁴?

Suspeitas da psicologia em relação à teoria teológica sobre a pessoa foram formuladas no sentido de que a perspectiva teológica pouco valoriza a sensualidade e a corporeidade do ser humano e produz doenças obsessivo-compulsivas com suas ideias morais rígidas e alheias ao mundo.³⁵ Já suspeitas de parte da teologia em relação à psicologia foram, por exemplo, formuladas no sentido de que lá se praticaria um culto sistemático em torno do próprio ego.³⁶

A relação entre psicologia e teologia apresenta-se de maneira tão conflituosa, porque está em jogo o protagonismo em relação à necessidade interpretativa e explicativa do cotidiano: Se um acontecimento é interpretado sob o viés psicológico-imanente ou, em sentido amplo, em uma perspectiva religioso-transcendente? Em um cotidiano psicologicamente desencantado, o religioso não tem mais lugar. É compreensível que especialmente o ateísmo de Freud tenha nutrido em muitos o preconceito de que a psicanálise aja destrutivamente sobre a fé. Todavia, especialmente as mais recentes tendências da psicanálise possuem impulsos que não podem passar despercebidos, justamente no que diz respeito ao fomento da fé.³⁷

A psicologia, desde a sua fundamentação enquanto ciência autônoma, desafia o poder interpretativo da teologia em relação à natureza do ser humano. Compreensões adquiridas empiricamente através de enquetes e através do cálculo e interpretação de dados psicológicos ocuparam o lugar da antropologia filosófica e da exegese e hermenêutica teológica e trouxeram à tona novas imagens do ser humano. Com isso também surgiram imagens ideais utópicas e modelos com cargas ideológicas.³⁸

Em virtude das elevadas expectativas em relação aos tratamentos psicológicos e de um amplo desconhecimento quanto às suas reais possibilidades, é importante precisar os mitos da psicologia e os limites da psicoterapia. O erro mais comum, ao lado da suposta capacidade ilimitada de mudança do caráter (já que propriedades da personalidade são relativamente estáveis), é a ideia da predominância do princípio do prazer (pois objetivos axiológicos também motivam) e o mito do trauma primevo (uma vez que os anos iniciais de vida não decidem tudo). Além do quê, um controle e um direcionamento do acaso, a realização de todas as fantasias, a capacidade de imposição e de admiração irrestrita não são realizáveis psicologicamente. A partir de

³⁴ KEGAN, Robert. *Die Entwicklungsstufen des Selbst*. München, 1986.

³⁵ Ao mais tardar, a publicação de AMMICHT-QUINN, Regina. *Körper – Religion – Sexualität*. Mainz, 2000, supera preconceitos em relação a esse assunto.

³⁶ Cf. a fundamentação na nota 37.

³⁷ Resultados de um diálogo bem-sucedido entre teologia e psicanálise encontram-se, por exemplo, em STEINMEIER, Anne M. *Wiedergeboren*. Göttingen, 1998, ou BOBERT-STÜTZEL, Sabine. *Frömmigkeit und Symbolspiel*. Göttingen, 2000.

³⁸ Uma crítica ampla em relação a ideologias psicologizantes e populares são realizadas por VITZ, Paul. *Der Kult ums eigene Ich*. Psychologie als Religion. Giessen, 1994; NUBER, Ursula. *Der Mythos vom frühen Trauma*. Frankfurt am Main, 1995; KAGAN, Jerome. *Die drei Grundirrtümer der Psychologie*. Weinheim, 2000; DEGEN, Rolf. *Lexikon der Psycho-Irrtümer*. Frankfurt am Main, 2000; GEBHARDT, Miriam. *Sünde, Sex, Seele*. Ein Jahrhundert Psychologie. Stuttgart, 2002.

uma perspectiva teológica, fazem parte de se ser um ser humano saudável a aceitação de limites, o sofrimento e também o fracasso.

Segundo a avaliação de alguns críticos da cultura, interpretações psicológicas obtiveram tamanho sucesso e grande repercussão, porque ali o desencantamento da natureza externa através da técnica foi substituído por um encantamento da natureza interior. Indiscutivelmente a cultura ocidental é cunhada por uma ampla psicologização da *Lebenswelt*, cujas sombras muitas vezes passam despercebidas.³⁹ Em uma investida solitária, a psicologia ignorou o corretivo das reflexões e compreensões filosóficas e teológicas, o que implicou a negligência de questões fundamentais em relação à compreensão do ser humano.⁴⁰

A importância da imagem do ser humano

A pergunta fundamental acerca da essência do ser humano – sua singularidade, seus potenciais de desenvolvimento e sua capacidade criativa – até hoje não foi respondida. Alguns continuam concebendo o ser humano como Goethe, enquanto nobre, solícito e bom; outros, como Darwin, enquanto fera, como sendo um animal humano, que pode se tornar um lobo em relação aos outros de sua espécie. Na pedagogia já ocorre uma disputa de tendências há décadas entre rigor e *laissez-faire* (tolerância), que veem respectivamente no ser humano um tirano a ser dominado ou um pequeno deus. Qual visão de ser humano é a mais acertada?

Recentemente um psicólogo conhecido descreveu de maneira impressionante as consequências quando a psicologia ignora as questões relativas à compreensão de ser humano. Segundo a convicção de Fahrenberg, ocupar-se com as questões fundamentais do ser humano é necessário para tolerar o pluralismo de opiniões cosmovisivas, sem com isso precisar abdicar-se das próprias convicções.⁴¹ Essa tolerância, por sua vez, poderá contribuir para uma melhor compreensão dos fenômenos sociais hodiernos e assim também desarmar potenciais conflitos. Desafios atuais como o difícil diálogo entre culturas e religiões ou a maneira de lidar com o crescente fundamentalismo podem ser mais bem combatidos quando o sentir, pensar e agir religioso de determinado contexto for descrito, analisado e interpretado a partir da psicologia da religião.

Assim sendo, o diálogo em torno da religiosidade pessoal torna-se exigente e cansativo. Temas religiosos são tão desconfortáveis porque tangem a questão da verdade. Porque a verdade reivindica uma validade universal, a discussão aberta sobre

³⁹ Cf. também UTSCH, Michael. *Psychologie – eine populäre Heilslehre*. In: HEMPELMANN, R. et al. (Org.). *Panorama der neuen Religiosität*. Gütersloh, 2005. p. 97-111.

⁴⁰ Cf. UTSCH, Michael. *Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien*. In: _____. *Religionspsychologie*. Stuttgart, 1998. p. 48-69. Recentemente H. Santer apontou enfaticamente para a importância de decisões antropológicas preliminares para a psicologia da religião (*Persönlichkeit und Gottesbild*. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Psychologie. Göttingen, 2003).

⁴¹ FAHRENBERG, Jochen. *Annahmen über den Menschen*. Heidelberg, 2004.

convicções religiosas torna-se melindrosa. Quando, pois, surgem diferentes experiências e posições, aquelas dos opositores automaticamente são questionadas.

Tendo em vista uma sociedade paulatinamente mais multicultural e uma pluralidade de ideologias, torna-se ainda mais importante uma definição da própria posição. Outro psicólogo vê na formulação de uma cosmovisão própria, a característica mais importante da atuação do espírito humano. Isso seria ainda mais importante hoje do que antigamente, porque os seres humanos “teriam perdido a confiança natural no amparo espiritual em um sistema cosmovisivo aceito por todos”⁴². Neste ínterim, Benesch distingue cinco dimensões de uma cosmovisão:

a) Visão de mundo: como se explica o mundo e o que acontece depois da morte?

b) Visão de ser humano: quais são as particularidades, quais são os limites do ser humano?

c) Orientação em relação à busca de sentido: o que torna o cotidiano dotado de sentido?

d) Cânone de valores: quais ideais são perseguidos?

e) Moral e ética: quais regras e normas são imperativas?

O que é o ser humano e o que ele pode vir a ser depende dos pressupostos perspectivos. Ele (ou ela) se vê, sob um viés teológico, enquanto feito à imagem de Deus, como convidado a uma parceria com o Criador, somente “um pouco menor que Deus”⁴³ e lhe é confiada uma competência administrativa? Ou, sob uma visão psicológica, são acentuadas as influências do meio, problematizam-se a socialização e a constituição genética e se concebe o ser humano enquanto “destino das pulsões” e que parece sucumbir às suas necessidades? Essa contraposição um tanto exagerada ilustra como diferentes imagens de ser humano influenciam concepções da pessoa humana.

Sem a definição de ideais e limites de desenvolvimento, métodos de mudança psicológicos podem ser empregados de maneira arbitrária e em função de gostos pessoais. Também as questões melindrosas em relação às fronteiras éticas e às obrigações em uma relação terapêutica não podem ser respondidas sem o recurso a decisões antropológicas *a priori*. Porque em cada concepção psicológica a questão da imagem do ser humano assume um significado central, essa deveria ser refletida e tornada transparente.

O forte crescimento do setor de auxílio à vida e do aconselhamento em situações de crise – independentemente se esse acontece no contexto psicoterápico ou pastoral – encontra-se na Alemanha em um forte campo de tensão, porque ocorrem “as mesmas intenções práticas, porém, com compreensões de ser humano distintas”⁴⁴.

⁴² BENESCH, Hellmuth. *Wozu Weltanschauung?* Frankfurt am Main, 1990. p. 12.

⁴³ Salmo 8.3-6: “Quando vejo os teus céus, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que preparaste; Que é o homem mortal para que te lembres dele? E o filho do homem, para que o visites? Pois pouco menor o fizeste do que os anjos, e de glória e de honra o coroaste. Fazes com que ele tenha domínio sobre as obras das tuas mãos; tudo puseste debaixo de seus pés”.

⁴⁴ WINKLER, Klaus. Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes. In: BASSLER, M. (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Stuttgart, 2000. p. 93-106.

De maneira ainda mais precisa: ainda que os esforços em torno de um auxílio que promova a vida por parte da psicologia e da teologia almejem um alvo comum, “a despeito de quaisquer tendências de harmonização, é necessário efetuar uma clara distinção no que concerne à dimensão cosmovisiva e consequentemente assinalar um comportamento de concorrência, quando o conceito ‘transcendência’ é utilizado, seja por parte da psicologia (do profundo) ou da teologia e, com isso, associado à concepções antropológicas altamente distintas”⁴⁵. Se seguirmos essa opinião, a tarefa da teologia consiste em esmiuçar de maneira mais enfática o diferencial cristão em relação à moldagem do cotidiano e do enfrentamento da vida.

Auxílios psicológicos podem estimular o desenvolvimento da fé em direção a uma apropriação de uma fé pessoal e de um aprofundamento da fé. Os déficits da fé cristã em relação à experiência, já ajuizados e com razão, podem ser supridos através da observação de noções psicológicas. A psicologia e a fé podem se complementar eficientemente. Uma das competências mais centrais da psicologia reside em sua capacidade para realizar o exame da realidade. Vivências de Deus pessoais, que conduzem a convicções religiosas, em virtude da intensa carga emocional que as acompanha, tendem a criar asas e, por isso, a exageros. Nesse tipo de experiências a psicologia pode contribuir para um teste de realidade, quando ela examina como a confiança espiritual-religiosa se traduz na vida cotidiana concreta. Através do autoconhecimento psicológico a força e a fraqueza do caráter vêm à tona e, a partir delas, podem ser introduzidos passos objetivos para desencadear uma mudança. Além disso, um autoconhecimento maior ajuda na tarefa de encontrar um estilo de fé e de oração adequado à própria personalidade e, assim também, contribui para um aprofundamento da práxis da própria piedade.

É lamentável que um conceito originalmente central para a concretização da fé cristã, a espiritualidade, tenha passado por uma mudança massiva de sentido. Não se refere mais à vida a partir do Espírito Santo, mas a ele se relacionam primeiramente convicções de credo esotéricas. Formulado de maneira contundente: um conceito originariamente cristão perdeu ao longo dos séculos sua vitalidade e caiu em esquecimento, para posteriormente ser revitalizado a partir de uma perspectiva exógena e com tendências sincretistas. Aqui aproximações psicológicas podem fomentar a apropriação pessoal da fé e auferir novamente à espiritualidade cristã um perfil maior.

A colaboração entre teologia e psicologia

Nas últimas décadas, a psicologia e a teologia vêm experimentando uma aceitação contraposta na sociedade. Enquanto hoje se atribui um amplo valor de decisão a critérios psicológicos, a teologia perdeu massivamente o seu poder de influência. Interpretações psicológicas souberam usar para si a perda de relevância da compreensão de realidade eclesiástico-cristã, e se ostentam sem nenhum tipo de reserva, como instâncias que conferem sentido e que estabelecem normas para a orientação.

⁴⁵ WINKLER, Klaus. Zur neueren psychoanalytischen Religionspsychologie. *PTh* 84, p. 3-14, 1995.

A história de sucesso da psicologia seria impensável sem o enfraquecimento dos modelos interpretativos religiosos. Através da secularização e da individualização, as nações industrializadas adquiriram um rosto diferente. Valores e normas cristãs foram questionados a partir de outras concepções de vida e de outros ideais e, com isso, perderam em relevância. Uma fé que se retrai de sua força de transformação do cotidiano e de sua função de orientação social para dentro de uma instituição a ser administrada, perdeu sua atratividade. A rasante popularidade da ciência social psicologia acelerou esse desdobramento, porque ela justamente acentuou o potencial de desenvolvimento da pessoa individual – e, diga-se de passagem, muitas vezes o superestimou.

Porque a fé também possui um lado humano – a vivência individual da fala e do agir de Deus, assim como a modelagem da relação pessoal com Deus – reflexões psicológicas possuem sua razão de ser e fazem sentido. Psicologia e teologia podem se complementar nesse sentido. Ambas perseguem por caminhos distintos o objetivo de tornar possível um ser humano integral, na distinção em relação a Deus.⁴⁶ A psicologia colabora, sobretudo, com o significado das emoções, a memória, a força da fantasia e qualidade das relações, enquanto a teologia com o conhecimento e a experiência em relação à realidade e à atuação do Deus triúno. Para a teologia, a colaboração com a psicologia pode conduzir a uma nova e aprofundada exploração de seu potencial terapêutico-poimênico; já para a psicologia, pode incidir sobre uma maneira melhorada de lidar com questões religiosas.

O grande desafio consiste em conseguir colocar em diálogo ambas as perspectivas, de modo a explorar conjuntamente a realidade do ser humano, suspendendo a reivindicação do poder interpretativo pleno de cada uma das partes. Para a psicologia isso implicaria a não exclusão da ação do poder criador de Deus através do Espírito Santo e, com isso, da realidade metafísica e transcendente. Já da parte da teologia seria necessária a disposição de pesquisar as funções psicológicas da vivência e do comportamento religioso e enfocar o lado humano da fé.

Esse esboço ideal-típico de uma cooperação dialogal, todavia, somente será viável se cada uma das partes reconhecer seus limites e se ambas se dispuserem a trabalhar conjuntamente sobre a base de um conceito de ser humano comum. Uma posição destarte aberta e uma função crítica recíproca de ambas as disciplinas ainda é um sonho futuro. De maneira clara percebe-se o domínio da área por modelos reducionistas, ao menos do lado psicológico, que, com sua exigência totalitária implícita, impedem o diálogo com posições teológicas.

Por fim, gostaria de aclarar essa relação crítica recíproca a partir de um esboço que pode servir de exemplo: a psicologia humanista, com o seu credo sobre a personalidade integralmente desenvolvida, contribuiu para que inúmeras pessoas trilhassem o caminho da pesquisa experimental sobre si mesmas. Grupos de autoexperiência são uma possibilidade muito valorizada para buscar, através deles, um novo contato com a própria vivência interior. A psicologia humanista, não obstante, em razão de

⁴⁶ Cf. FUNKE, Dieter. *Der halbierte Gott*. Düsseldorf, 1986.

seu otimismo desenvolvimentista, da sua centralização no ego e da sua negação da destrutividade humana, carece de corretivos e complementações.⁴⁷

A autorrealização tornou-se um conteúdo de vida fundamental por gerações. A tendência social em direção à individualização endossou os interesses da psicologia e conferiu-lhe uma crescente popularidade e autoridade. Hoje, quando as sombras desse desenvolvimento não podem mais passar despercebidas, sociólogos falam de uma psicologização do cotidiano e de uma terapeutização da *Lebenswelt*. Talvez a enorme busca por tratamentos psicoterapêuticos seja mais um sinal da “era do narcisismo”, do que de adocimentos reais, cuja difusão e solidificação foi incentivada, sem querer, pelas suas ofertas de autoexperiência.

Aqui raras vezes foi ouvida a voz de advertência e de correção dos rumos da teologia. Ela poderia ter colocado a explosão da autorrealização em seu devido lugar. Pois autorrealização a qualquer preço e autoenamramento narcisista não coadunam com a verdadeira determinação humana a partir de uma perspectiva teológica de encontrar-se a si mesmo no outro.

Indubitavelmente a psicologia descobriu mais fatos sobre a vida anímica. Por exemplo: sobre a relevância das relações iniciais da vida da criança; sobre a importância do desenvolvimento de dons pessoais; sobre como perceber e expressar melhor as próprias emoções; sobre como melhorar a capacidade da memória; sobre como desenvolvimentos neuróticos patológicos podem ser alterados; sobre quais fatores favorecem o envelhecimento; sobre o que estimula ou inibe processos comunicativos e muito mais... Também a igualdade da mulher foi estimulada por compreensões psicológicas.

Ainda assim, duas fraquezas graves diminuem os sucessos indiscutíveis da psicologia: sua em parte descomedida autossupervalorização de suas capacidades e sua suscetibilidade para promessas de salvação ideológicas. Essas fraquezas somente podem ser compensadas quando a psicologia se insere na pesquisa sobre o ser humano em que também o conhecimento a partir de outras perspectivas como a da teologia tem um papel. O ser humano, enquanto unidade espírito-anímico-corporal, somente pode ser compreendido corretamente a partir dessa visão complementar.

O teólogo de Chicago Don Browning, em sua crítica à psicologia humanista⁴⁸, apresentou de forma convincente como tanto Rogers quanto Maslow transformaram a autorrealização a partir de um conceito funcional em uma norma moral. Em seguida eles deslizam de uma descrição da autorrealização em direção à exigência do desenvolvimento do si-mesmo próprio e verdadeiro. E, finalmente, dão um passo em falso quando afirmam que a autorrealização seria a receita mais patente para a solução de problemas de cunho moral-individual e social.

Objetivos de tratamento irrealistas contribuíram para nutrir a ilusão da realização do ser humano “integral” e a servir um ego viciado por si mesmo. Enquanto até recentemente a religião era compreendida majoritariamente em relação à trans-

⁴⁷ HUTTERER, Robert. *Das Paradigma der Humanistischen Psychologie*. Berlin, 1998.

⁴⁸ BROWNING, Don S. *Religious Thought and the Modern Psychologies*. Philadelphia, 1987. cap. 4.

condência, cuja totalidade maior, por exemplo, na figura do cosmo, incentivava a formação de comunidade, a borrada compreensão de religião moderna é definida pelas necessidades do sujeito. Não estão mais no centro valores e objetivos comunitários, mas o próprio eu. No lugar da comunidade está o indivíduo que luta por seu melhor desenvolvimento, apresentação e respeito.

Para esse fim a psicologia pode ser usada, quando ela não se amarra a normas éticas. Sem a referência a uma axiologia explícita, a psicologia pode assumir o *status* de uma religião, à qual, todavia, não pode corresponder metodologicamente. Modelos psicológicos baseiam-se em compreensões de ser humano, que, por sua vez, possuem e transportam valores implícitos. Esses deveriam ser refletidos e comunicados.

Referências bibliográficas

- ALBRECHT, Carl. *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1976.
- AMMICHT-QUINN, Regina. *Körper – Religion – Sexualität*. Mainz: Matthias-Grünewald, 2000.
- ANDRIESSEN, Hermann; MIETHNER, Reinhard. *Praxis der pastoralen Supervision*. Heidelberg: Roland Asanger, 1993.
- BASSLER, Markus. Psychoanalyse und Religion – eine thematische Einführung. In: _____ (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Versuch einer Vermittlung. Stuttgart: Kohlhammer, 2000. p. 9-16.
- BAUMGARTNER, Isidor (Org.). *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg: F. Pustet, 1990.
- BENESCH, Hellmuth. *Wozu Weltanschauung?* Frankfurt a/M.: Fischer, 1990.
- BERGER, Klaus. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: KBW, 1991.
- BERKEL, Karl. „Theologie“. In: LÜCK, H. E. (Org.). *Geschichte der Psychologie in Schlüsselbegriffen*. München: Ernst Reinhardt, 1984. p. 195-201.
- BESIER, Gerhard. *Seelsorge und Klinische Psychologie*. Göttingen, 1980.
- BLATTER, Jürgen et al. (Org.). *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*. Düsseldorf, 1992. 2 Bd.
- BOBERT-STÜTZEL, Sabine. *Frömmigkeit und Symbolspiel*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- BOHREN, Rudolf. *Psychologie und Theologie – eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge*. Waltrop: Hartmut Spenner, 1996.
- BROWNING, Don S. *Religious Thought and the Modern Psychologies*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- BUCHER, Anton. *Bibelpsychologie*. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- _____. *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft für Theologinnen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- _____. *Psychobiographien*. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.
- CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen. Aufbruch, Differenzierung und Konsolidierung. *Verkündigung und Forschung (VF)*, 47, p. 48-70, 2002.
- DEGEN, Rolf. *Lexikon der Psycho-Irrtümer*. Frankfurt am Main: Eichborn, 2000.
- EMMONS, Robert A.; PALOUTZIAN, Raymend F. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 54, p. 379, 2003.
- FAHRENBERG, Jochen. *Annahmen über den Menschen*. Heidelberg: Roland Asanger, 2004.
- FUNKE, Dieter. *Der halbierte Gott*. München: Kösel, 1993.

- GEBHARDT, Miriam. *Sünde, Sex, Seele*. Ein Jahrhundert Psychologie. München; Stuttgart: DVA, 2002.
- GORSUCH, Richard L. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, p. 201-221, 1988.
- HAUSCHILDT, Eberhard. Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, C. (Org.). *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. p. 12-18.
- HENSELER, Heinz. *Religion – eine Illusion?* Göttingen: Steidl, 1995.
- HUTTERER, Robert. *Das Paradigma der Humanistischen Psychologie*. Berlin: Springer, 1998.
- JACOBS, Christoph. *Salutogenese*. Würzburg: Echter, 2000.
- JILESEN, Martien. *Gott erfahren – wie geht das?* Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung. Freiburg i/B.: Herder, 2003.
- KAGAN, Jerome. *Die drei Grundirrtümer der Psychologie*. Weinheim: J. Beltz, 2000.
- KEGAN, Robert. *Die Entwicklungsstufen des Selbst*. München: Kindt, 1986.
- KLESSMANN, Michael. *Pastoralpsychologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- KÜNG, Hans. *Freud und die Zukunft der Illusion*. München: Piper, 1987.
- LÄPPLÉ, Volker; SCHARFENBERG, Joachim (Org.). *Psychotherapie und Seelsorge*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- MARXER, Fridolin. *Die mystische Erfahrung*. Würzburg: Echter, 2003.
- McGINN, Bernard. Die moderne Mystikforschung: vergleichende und psychologische Ansätze. In: _____. *Die Mystik im Abendland*. Freiburg i/B.: Herder, 1994. Bd. 1, p. 460-481.
- MENSCHING, Gustav. „Religion“. *RGG3*. Bd. V, 1961, p. 961.
- MOOSBRUGGER, Helfried; ZWINGMANN, Christian; FRANK, Dirk. Introdução. In: _____. (Orgs.). *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten*. Münster: Waxmann, 1996.
- MORGENTHALER, Christoph. Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie, *Wege zum Menschen (WzM)*, 54, p. 287-300, 2002.
- MOSER, Tilmann. *Gottesvergiftung*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1976.
- _____. *Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott*. Stuttgart: Kreuz, 2003.
- MURKEN, Sebastian. *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit*. Münster: Waxmann, 1998.
- NASE, Eckart. *Pfisters Analytische Seelsorge*. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.
- NUBER, Ursula. *Der Mythos vom frühen Trauma*. Frankfurt a./M.: Fischer, 1995.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck, 1987 (1. ed. 1917).
- PENKELLER, Simon. *Gottespassion in Versunkenheit*. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive. Würzburg: Echter, 2003.
- PFISTER, Oskar. *Analytische Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1927.
- RAGUSE, Hartmut. *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- RAHNER, Karl. *Visionen und Prophezeiungen*. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Freiburg i/B.: Herder, 1989.
- RAUCHFLEISCH, Udo. *Wer sorgt für die Seele?* Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- REBELL, Walter. *Psychologisches Grundwissen für Theologen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- SANTER, H. *Persönlichkeit und Gottesbild*. Religionspsychologische Impulse für eine Praktische Psychologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003.
- SCARAMELLI, Giovanni B. *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*. Würzburg: Echter, 2001.
- SCHARFENBERG, Joachim. *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Editado por G. Meckenstock. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999 (1. ed. 1799).
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda. *Die Identität des Sünders*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.
- SPIEGEL, Yorick (Org.). *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*. München: Kaiser, 1972.
- STEINMEIER, Anne M. *Wiedergeboren zur Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.
- THEISSEN, Gerd. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- THIERFELDER, Constanze. *Gottes-Repräsentanz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- UTSCH, M. Aufgaben und Grenzen der Religionspsychologie. *Praktische Theologie* (PTh), 35, p. 98-108, 2000.
- UTSCH, Michael. Der anthropologische Rahmen psychologischer Theorien. In: _____. *Religionspsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. p. 48-69.
- _____. Psychologie – eine populäre Heilslehre. In: HEMPELMANN, R. et al. (Org.). *Panorama der neuen Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 2005. p. 97-111.
- _____. Gottesverwechslung. Gott als das verinnerlichte Böse. *Materialdienst der EZW*, 67/2, p. 55-59, 2004.
- _____. Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe. *EZW-Text*, 166, Berlin, 2002.
- _____. Religiosität und Spiritualität. In: AUHAGEN, A. E. (Org.). *Positive Psychologie*. Anleitung zu “besserem” Leben. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 2004. p. 67-85.
- _____; FISCHER, Johannes (Orgs.). *Im Dialog über die Seele*. Christlicher Glaube und Transpersonale Psychologie. Münster: Lit, 2003.
- VAN DER VEN, Johannes A. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kämpen: J. H. Kok, 1992.
- VITZ, Paul. *Der Kult ums eigene Ich*. Psychologie als Religion. Giessen: Brunnen, 1994.
- WAGNER, Falk. *Was ist Religion?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1986.
- WAHL, Heribert. *Glaube und symbolische Erfahrung*. Freiburg i/B.: Herder, 1994.
- WALTHER, Gerda. *Phänomenologie der Mystik*. Ötten: Walter-Verlag, 1955.
- WEIMER, Martin. *Psychoanalytische Tugenden – Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.
- WEYEL, B.; GRÄB, W. (Orgs.). *Religion in der modernen Lebenswelt*. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.
- WINKLER, Klaus. Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes. In: BASSLER, M. (Org.). *Psychoanalyse und Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 2000. p. 93-106.
- _____. Zur neueren psychoanalytischen Religionspsychologie, *PTh* 84, p. 3-14, 1995.
- WYSS, Dieter. *Psychologie und Religion*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.
- ZIEMER, Joachim. *Seelsorgelehre*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.



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

A CONTRIBUIÇÃO DA LOGOTERAPIA E DA RESILIÊNCIA PARA O CUIDADO PASTORAL DOS QUE SOFREM: UM DIÁLOGO INICIAL¹

*The contribution of Logotherapy and Resilience in the pastoral care
of suffering people: An initial dialogue*

Lothar Carlos Hoch²

Resumo: O presente ensaio enfoca duas propostas relativamente recentes de enfrentar adversidades, especialmente situações traumáticas que causam desajustes psíquicos e as correspondentes manifestações na esfera física e espiritual. Essas propostas são a *logoterapia* e a *resiliência*. O objetivo é explorar preliminarmente em que medida essas escolas podem ajudar as igrejas e os centros de formação teológica a capacitar melhor seus ministros e suas ministras no exercício do aconselhamento pastoral junto a fiéis que vivem situações de crise profunda na sua alma.

Palavras-chave: Logoterapia. Resiliência. Situações traumáticas. Aconselhamento Pastoral. Protestantismo.

Abstract: This essay offers an initial reflexion on *Logotherapy* and *Resilience*, considering the potential role these two psychotherapeutical schools can play for Pastoral Counseling and Care, both in Pastoral Education as in the ministry towards people who suffer under the consequences of traumatic experiences.

Keywords: Logotherapy. Resilience. Traumatic Suffering. Pastoral Care in a Protestant Perspective.

¹ O artigo foi recebido em 17 de abril de 2013 e aprovado em 19 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. O presente artigo tem como base uma palestra proferida pelo autor no *X Fórum ULBRA de Teologia*, Canoas/RS, em 05/10/2011.

² Doutor em Teologia pela Universidade de Marburg/Alemanha; professor emérito de Teologia Prática com ênfase em Aconselhamento e Psicologia Pastoral (ACPP) na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil; Reitor da EST entre 1999 e 2006; Criador e atual coordenador adjunto do Grupo de Pesquisa em ACPP na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: lothar@est.edu.br

Introdução

O sofrimento é tema central da teologia cristã e das religiões em geral, na medida em que a doença desnuda a fragilidade humana, confronta a pessoa com a possibilidade ou a iminência da sua morte e com a transitoriedade da vida. O sofrimento representa um desafio para a teologia e põe à prova a dogmática e a fé cristãs na tentativa de descobrir sua causa última e seu sentido. Eis porque o sofrimento é o foco central das ciências médicas na busca perene pela sua mitigação, pelo aumento da qualidade de vida e seu prolongamento. O sofrimento também é tema recorrente na filosofia, na medida em que essa se ocupa com a pergunta pela sua origem e seu sentido.

O presente ensaio propõe-se a examinar em que medida a logoterapia, surgida em meados do século passado, e a resiliência, que vem ganhando em importância nos dias atuais, são capazes de contribuir para a prática do aconselhamento pastoral e do cuidado dos que sofrem, numa perspectiva protestante. Essas duas escolas têm no sofrimento humano o foco central da sua proposta terapêutica. Tenho consciência de que a temática é excessivamente complexa para ser aprofundada neste espaço. Mesmo assim, entendo que seja válido oportunizar este diálogo inicial, uma vez que a teologia protestante tem na cura da alma um dos seus importantes pilares.

Compreensão da logoterapia a partir da obra *A presença ignorada de Deus*, de Viktor E. Frankl

Inicialmente quero dizer que tive o privilégio de conhecer Viktor Emil Frankl (1905-1997) pessoalmente, quando, no vigor de seus 80 anos de idade, participou do *I Encontro Humanístico Existencial* que teve lugar na Pontifícia Universidade Católica, em 1985, em Porto Alegre/RS. Por ocasião do referido simpósio, foi lançado o livro *A presença ignorada de Deus*, numa coedição entre as editoras Sinodal, Imago e Sulina, de cuja *Introdução*, escrita por Isar Aparecida de Moraes Xausa, idealizadora do evento, pretendo destacar alguns parágrafos.³

Da vida e obra de Frankl, Isar destaca o fato de ele ir “às profundezes do espírito humano, ultrapassando as fronteiras do psicofísico em direção à consciência, ao inconsciente espiritual e [...] à pessoa profunda. E nessa profundidade Frankl imagina poder encontrar vestígios da presença de Deus”⁴. Segundo Isar:

A Logoterapia, como análise existencial que é, reconhece no homem a “dimensão noológica” situada além do psicofísico, numa visão mais ampla que inclui o espiritual, entendida não apenas como dimensão religiosa, mas valorativa, intelectual e artística. Especialmente nesta obra, Frankl aplica o conceito de inconsciente, encontrando no

³ FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. Porto Alegre: Sulina; São Leopoldo: Sinodal, 1985. 122 p.

⁴ FRANKL, 1985, p. 7.

seu conteúdo, além da impulsividade inconsciente, uma espiritualidade inconsciente. Ao reconhecer o inconsciente espiritual, Frankl também afasta toda intelectualização e racionalização unilaterais sobre a essência do homem, que reconhecem-no somente a partir da razão. Vê no ser humano uma unidade na totalidade que inclui corpo, psiquismo e espírito (*noos*)⁵.

Desta forma, Frankl

introduz na prática terapêutica uma “psicologia a partir do espiritual”, entendida amplamente e incluindo a dimensão da religiosidade no inconsciente humano. Ela a encontra em alguns momentos limítrofes da existência de seus pacientes e ela tornou-se manifesta na trágica experiência dos campos de concentração nazista, onde Frankl foi o “psicólogo mártir”, que registrou com o olhar do cientista, e sofreu como homem aqueles momentos de dor. Ainda como terapeuta experiente, descobriu a religiosidade em estado latente no interior do sujeito, muitas vezes só revelada através da análise dos sonhos, inclusive de pessoas irreligiosas. É a essa tendência inconsciente para Deus que Frankl chamou de estado inconsciente de relação com Deus ou “presença ignorada de Deus”⁶.

Xausa faz questão de frisar que, segundo Viktor Frankl,

esta presença ignorada de Deus “não constitui a divinização do inconsciente [...] nem pode ser considerada a afirmação panteísta ou ocultista, nem é uma afirmação teológica de que Deus viva no inconsciente. Frankl fala de uma espécie de “fê inconsciente” e de um “inconsciente transcendental” que inclui a dimensão religiosa⁷.

Para complementar essa breve introdução ao pensamento de Frankl, quero fazer referência à relação entre logoterapia e religião ou – se assim o quisermos – entre logoterapia e aconselhamento pastoral. Segundo Isar A. Xausa,

o fim da psicoterapia é a saúde mental, enquanto o da religião é a salvação das almas. Portanto não se confundem. Entretanto, poderão resultar efeitos profiláticos ou psicoterapêuticos quando o homem experimenta alívio psicológico ao considerar a sua transcendência, ao encontrar o sentido último da vida em Deus ou ao sentir-se ancorado no absoluto⁸.

Mas demos a palavra ao próprio Frankl visando auscultar como ele entende a logoterapia e a sua contribuição para a compreensão da alma humana. A premissa básica exposta em seu livro *A presença ignorada de Deus* é a de que existe um sentimento religioso profundamente arraigado nas profundezas do inconsciente de cada pessoa.⁹ E, para ilustrar o que diz, Frankl recorda o depoimento de um aluno seu da

⁵ FRANKL, 1985, p. 8.

⁶ FRANKL, 1985, p. 8.

⁷ FRANKL, 1985, p. 8.

⁸ FRANKL, 1985, p. 9.

⁹ FRANKL, 1985, p. 12.

Universidade Internacional de San Diego, na Califórnia, que fala de um paciente psiquiátrico que se referia a Deus nos seguintes termos:

No momento mais escuro de minha vida, quando estava abandonado como um animal numa jaula, e no esquecimento produzido pelas drogas, eu não podia chamá-Lo; mas Ele estava presente. Na solidão escura do poço onde os homens me abandonaram, Ele estava presente. Quando eu não sabia Seu nome, Ele estava presente; Deus estava ali¹⁰.

Mais adiante, Frankl fala de um prisioneiro que, aos 54 anos de idade, se sentia arruinado e irrevogavelmente perdido, e que um dia foi visitado por um psiquiatra designado pela Justiça, por quem se sentiu acolhido, pois o tratou como um ser humano. Esse prisioneiro se recorda que, numa noite, “no silêncio de minha pequena cela, experimentei um sentimento religioso muito fora do comum, que nunca havia experimentado antes; fui capaz de orar, e com a mais absoluta sinceridade, aceitei a Vontade Superior, a quem entreguei minha dor e tristeza como algo que faz sentido [...] Daí em diante, tenho passado por uma fantástica recuperação”¹¹.

Ao comentar a experiência desse prisioneiro, Frankl a caracteriza como uma expressão da “procura do homem pelo sentido da vida” e, por conseguinte, ele considera legítimo definir a religião como a “procura do homem pelo sentido da vida”. Ele recorda que, em seu primeiro livro *Ärztliche Seelsorge* (1946), ele já argumentava que “não é o homem quem faz a pergunta ‘qual é o sentido da vida?’, e sim é a própria vida que lhe faz esta pergunta”¹². Cabe-lhe, como nenhum outro ser na face da terra, responder de forma consciente e responsável a essa pergunta, pois “o homem somente existe autenticamente quando não está sendo dirigido, mas quando é responsável”¹³.

Para finalizar essa breve introdução ao pensamento de Viktor Frankl, quero destacar o papel positivo que ele atribui – no âmbito do inconsciente espiritual – à religiosidade inconsciente. Ele a caracteriza como uma “relação latente com a transcendência” que é “intrinsecamente inerente ao ser humano”¹⁴. Frankl faz questão de frisar que com isso não está falando de um “Deus (que) está dentro de nós” ou que “habita em nosso inconsciente”. O que Frankl destaca é o poder terapêutico que resulta da relação da pessoa que sofre “com um Deus que está em si oculto”, mas com o qual o sofrente se relaciona.¹⁵

Desse modo, mesmo sem pretender oferecer uma prova da existência de Deus na imanência do inconsciente humano, Frankl surpreende ao afirmar que, mesmo que o ser humano “não pode falar de Deus”, ele “pode falar a Deus”, ou seja, o ser humano “pode orar”¹⁶. Ele chega a defender esta tese:

¹⁰ FRANKL, 1985, p. 12.

¹¹ FRANKL, 1985, p. 13.

¹² FRANKL, 1985, p. 22.

¹³ FRANKL, 1985, p. 24.

¹⁴ FRANKL, 1985, p. 47.

¹⁵ FRANKL, 1985, p. 47.

¹⁶ FRANKL, 1985, p. 50 (nota 3).

Ocasionalmente a causa da existência neurótica há de ser encontrada numa deficiência, em que está reprimida a relação da pessoa com a transcendência. Mesmo oculta no *inconsciente transcendente*, a transcendência reprimida se mostra e se faz notar como *desassossego do coração*¹⁷.

Construindo pontes entre logoterapia e resiliência

Breve introdução ao conceito de resiliência

Inicialmente trago algumas definições do conceito “resiliência”. Susana Rocca, que se doutorou na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, com uma pesquisa sobre o assunto, lembra com propriedade que,

mesmo que a formulação do conceito de resiliência seja relativamente nova, as buscas de superar as adversidades e a obtenção significativa de bons resultados são tentativas do ser humano desde o início da história. O primeiro que usou, em sentido figurado, o termo resiliência foi o conhecido psicólogo John Bowlby (1992) e definiu-a assim: “recurso moral, qualidade de uma pessoa que não desanima, que não se deixa abater”¹⁸.

Acrescento uma definição citada por Luis Cruz Villalobos do conceituado Centro de Investigación de Resiliencia y Espiritualidad de Santiago do Chile.¹⁹

La palabra Resiliencia [...] proviene de la física, puntualmente de la Ingeniería. Es un concepto que se usa para definir la capacidad de ciertos materiales para recuperar su estructura original luego de haber sufrido un impacto que los deformó. En el ámbito de la salud, la psicología y las ciencias sociales, el concepto es empleado (en las últimas décadas) como la capacidad de los sujetos e incluso de los grupos sociales de resignificar situaciones adversas a partir de la creación de posibilidades de salida de las mismas, a estados, incluso, de mayor bienestar que los previos al trauma o condición desfavorable (Cf. Ramognini, 2008).

Segundo minha compreensão, numa perspectiva antropológica e pastoral, resiliência é a capacidade humana de extrair do íntimo do seu ser uma reserva extra de forças para superar dificuldades. É como se Deus tivesse colocado dentro de nós, no fundo da nossa alma, um tanque de reserva. E nós precisamos saber disso, acreditar nisso. Assim, quando achamos que o combustível da vida está no fim, saibamos que podemos contar com uma força extra, quase secreta, que habita em nós. Algumas pessoas não acreditam nessa força, não fazem uso dela, e por isso entregam os pontos

¹⁷ FRANKL, 1985, p. 51.

¹⁸ Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação das adversidades. In: HOCH, L. C.; ROCCA, S. (Orgs.). *Sofrimento, resiliência e fé*. Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. p. 11.

¹⁹ Apud VILLALOBOS, Luis Cruz. *Constructores de Resiliencia?* Algunas aproximaciones desde la Resiliencia al Pentecostalismo chileno. Santiago de Chile, 2009. Disponível em: <www.cires.webs.com>. Acesso em: 29 set. 2011.

muito cedo. Outras, em situações extremas, fazem uso dela e, para a surpresa de médicos e de psicólogos, saem curadas ou fortalecidas. Tais pessoas são como o metal que passa pelo fogo, se retorce, se modifica, adquire novas formas, e, no final, saem mais fortalecidas do que antes. Creio que Deus, na sua maravilhosa obra da criação, colocou essa força em todos nós, quer sejamos cristãos ou não cristãos. Creio que Sigmund Freud, quando falava do instinto de vida, se referia a essa força oculta que habita em nós. Como cristão, acredito que a fé ajuda a despertar essa força, muitas vezes adormecida dentro de nós. A fé é capaz de alimentar essa força. Aliás, eu creio que nós, mediante a fé em Deus, podemos nutrir, reforçar, treinar essa força como um músculo que precisamos exercitar para ficar forte. A fé em Deus é como uma força externa que vem a fortalecer essa força vital própria com a qual Deus, o Criador, já nos presenteou no ato de nascermos.²⁰

Logoterapia como instrumento de promoção de resiliência

A ideia de que a logoterapia tem afinidade com a teoria da resiliência já foi postulada por Vanistendael, um dos pioneiros dessa ciência. Em seu livro “Como crescer superando os percalços”²¹, o autor menciona de forma expressa a pergunta pelo sentido da vida como um dos cinco âmbitos essenciais para a promoção da resiliência.

Outra ponte entre resiliência e logoterapia é construída por Gregory Kennedy, professor de Filosofia no Corpus Christi College, do Canadá. Ele, reportando-se a Nietzsche, afirma que “resiliente é aquele que tem uma razão para viver”, e por isso “pode suportar qualquer forma de fazê-lo”. Segundo Kennedy, o psiquiatra Viktor Frankl “hauriu muita seiva dessa profunda reflexão, quando, num contraponto a Freud, afirma que o impulso humano primário não é de natureza sexual, senão existencial”²².

Kennedy lembra que Frankl

teve a terrível oportunidade de provar empiricamente sua original teoria psicológica no infernal laboratório do Holocausto. Em sua qualidade de prisioneiro de Auschwitz, descobriu o denominador comum entre os sobreviventes daquela incessante brutalidade: toda vida capaz de reter algum propósito ou razão para existir, pese a seu estado físico, tende a perdurar²³.

Recentemente descobri um artigo na revista *Estudos de Psicologia* que igualmente estabelece uma relação entre a logoterapia de Frankl e os resultados de um dos primeiros estudos empíricos sobre resiliência.²⁴ Os autores se perguntam se a dor “é

²⁰ HOCH, L. C. Sofrimento, resiliência e fé na Bíblia. In: HOCH; ROCCA (Orgs.), 2007, p. 72s.

²¹ VANISTENDAEL, Stefan. *Cómo crecer superando los percalces*: resiliência: capitalizar las fuerzas del individuo. Ginebra: BICE, 1995. p. 6.

²² O artigo foi publicado na revista *Promotio Iustitiae*, n. 105, janeiro de 2011. Disponível em: <www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 17 mar. 2011.

²³ Disponível em: <www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 17 mar. 2011.

²⁴ 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. p. 567s.

meramente destrutiva, ou é possível transformá-la em oportunidade de crescimento?” A partir daí fazem referência a uma pesquisa realizada na ilha de Kauai, no Hawaí, entre uma população altamente vulnerável em situação de pobreza e violência a qual foi acompanhada ao longo de trinta anos por uma equipe e que, para sua surpresa, ao final da sua inserção, constatou que um terço dessas pessoas não sofreu danos psíquicos.

Os achados científicos mostraram que a resiliência não é um atributo fixo ou um traço de personalidade, mas sim algo que se constrói como um tecido no espaço entre indivíduo e sociedade. Não é somente individual, nem somente social. Envolve outras pessoas, é dinâmica e forma-se sempre com a presença de um outro humano que dê suporte à pessoa que sofre, oferecendo uma escuta compreensiva, uma presença motivadora. A resiliência passou a ser então uma nova lente, uma nova chave de compreensão da experiência humana que, intrinsecamente, vêm marcadas pelo sofrimento.²⁵

Assim, cresce entre os pesquisadores a convicção de que a resiliência “passou a ser [...] uma nova lente, uma nova chave de compreensão da experiência humana que, intrinsecamente, vêm marcadas pelo sofrimento”²⁶. Assim, Silveira e Mahfoud destacam a importância da assertiva de Frankl de que “a existência humana direciona-se sempre para além de si mesma, indicando um sentido”, ou seja, é importante que a pessoa assuma atitudes que a aproximem da realização daquilo que tem sentido²⁷. É igualmente significativo que os autores do artigo – que são psicólogos! – destaquem o papel da “religião autêntica [...] como uma grande força de segurança para o homem”, a saber, “a segurança numa ancoragem na transcendência, no Absoluto”²⁸. E, nesse contexto, os autores mencionados citam Frankl, o qual lembra que “Ser homem significa [...] ser para além de si mesmo [...] Ser humano significa ordenar-se em direção a algo ou alguém: entregar-se [...] a uma obra a que se dedica, a uma pessoa que ama, ou a Deus, a quem serve”²⁹.

Silveira e Mahfoud destacam que outros estudiosos da resiliência, como Vanistendael & Laconte, igualmente coincidem com as assertivas de Frankl, ao destacarem que, em meio ao imponderável, “a liberdade humana”, “a busca de sentido” e “a força de resistência do espírito” são considerados “pilares da resiliência”³⁰.

Sob o ponto de vista da teologia pastoral é interessante constatar que há especialistas que fazem referência à tradição bíblica em seus estudos. No artigo citado acima, por exemplo, se faz referência ao livro de Jó, como uma metáfora que ilustra essa trajetória, na qual “um ser humano é provado até as últimas conseqüências, como ferro em brasa sofrendo as vigorosas marteladas do ferreiro para que daí surja uma ferramenta refinada”³¹.

²⁵ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 567.

²⁶ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 568.

²⁷ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 571s.

²⁸ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 571.

²⁹ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 572.

³⁰ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 573.

³¹ SILVEIRA; MAHFOUD, 2008, p. 568.

As ponderações feitas evidenciam que, mesmo não havendo uma coincidência de argumentação, é possível observar alguns pontos de convergência entre a logoterapia de Frankl e os estudos sobre a resiliência. Esses pontos de convergência abrem uma perspectiva interessante de diálogo com a pastoral, mais precisamente com o aconselhamento e o cuidado pastoral, que, a meu ver, vale a pena aprofundar.

Breve referência ao exercício do cuidado pastoral numa ótica protestante

O estudo e a prática tanto da resiliência quanto da logoterapia ganham em atualidade em uma sociedade cada vez mais patogênica e neurotizante, na qual as pessoas estão se orientando de forma crescente para o mundo exterior e fugindo do contato com sua vida interior, suas angústias e necessidades espirituais.

A meu ver, uma proposta de aconselhamento pastoral de matiz protestante pode se beneficiar dessas duas escolas psicoterapêuticas na prática do cuidado de pessoas que passaram por experiências traumáticas, tanto na esfera psicofísica quanto na espiritual. O primeiro grande desafio para o aconselhamento e o cuidado pastoral consiste em ajudar as pessoas a se relacionarem mais intensamente consigo mesmas, em encorajá-las e a conduzi-las, com muito cuidado, no aprendizado de ouvir-se a si mesmas e de auscultar a sua própria alma, seus movimentos e suas dores.

O testemunho bíblico – único fundamento legítimo da teologia protestante – está repleto de passagens e de momentos em que pessoas se põem em contato com o seu mundo interior como forma de encontrar consolo e alívio. Ele é claro no tocante à necessidade do ser humano de se relacionar consigo mesmo e de se apresentar desnudo perante Deus para receber alívio do seu sofrimento. Nesse sentido, é paradigmática a forma como o autor do Salmo 31 derrama perante Deus a sua angústia:

[...] Tem misericórdia de mim, ó Senhor; porque estou angustiado; consumidos estão de tristeza os meus olhos, a minha alma e o meu corpo. Porque a minha vida está gasta na tristeza, e os meus anos em suspiros; a minha força descai por causa da minha iniquidade, e os meus ossos se consomem. Por causa de todos os meus inimigos, fui opróbio dos meus vizinhos, e um horror para os meus conhecidos: os que na rua me viam, fugiam de mim. Estou esquecido no coração deles, como um morto; sou como um vaso quebrado (v. 8-12).

Ao se reportar à depressão como uma das marcas do nosso tempo, Antônio Mápoli lembra que

quando estão bem, alguns amam a si mesmos, alguns amam outros, alguns amam o trabalho e alguns amam a Deus: qualquer uma dessas paixões pode fornecer o sentido vital de propósito que é o oposto da depressão. O amor nos abandona de tempos em tempos e nós abandonamos o amor. Na depressão a falta de significado de cada empreendimento

e de cada emoção, a falta de significado da própria vida se torna evidente. O único sentimento que resta nesse estado despido de amor é a insignificância³².

Os reformadores que, a propósito, tinham o hábito de se confessar regularmente, estavam mais próximos da sua vida interior do que as pessoas na cultura hodierna, onde se prefere recorrer a medicamentos para “acalmar” a alma.³³ Assim, por exemplo, João Calvino, em seu comentário ao Salmo 32, faz referência a essa questão quando diz:

[...] às vezes, os que são torturados pela tristeza, chegam ao ponto de suas dores corroerem e devorarem interiormente e guardam veladamente em seu íntimo sem confessá-las, a violência de suas tristezas se irrompe com tanto ímpeto que não mais pode contê-la³⁴.

Nos dias atuais as pessoas encontram crescente dificuldade para descrever em palavras a dor que mora no interior da alma humana. Durante a redação final deste artigo, encontrei quem soubesse expressar com rara felicidade a profundidade dessa angústia. Diz Benedetti³⁵:

[...] a lua, quando perdeu seu grande amor, “teceu com suas inumeráveis lágrimas um manto que lhe arrancasse o frio que veio habitar sua alma, mas esse frio era tão insondável quanto o tempo, e nunca desapareceu, pelo contrário, converteu-se em companheiro eterno de seu andar”. De onde já não chegam as palavras... sempre chegarão as lágrimas.

Parece ter razão o pensador León Bloy que dizia que “há regiões do coração que só se desvelam mediante a dor”³⁶. A confissão de um doente confirma essa experiência, quando reconhece:

[...] aquele médico me fez reparar e expressar coisas estranhas, que estavam imersas no fundo de mim, das quais não tinha consciência. Sinto-me aliviado por tê-las descoberto e expressado. Tenho a impressão de avançar no reconhecimento de meu eu profundo. Minhas antigas dores muito se atenuaram³⁷.

³² A depressão no contexto da história da doença e da religião (Manuscrito) apud SOLOMON, Andrew. *O demônio do meio-dia*. Uma anatomia da depressão. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p. 15.

³³ Desejo esclarecer que não sou avesso ao uso de medicamentos para o tratamento de doenças. Sou grato a Deus que esses existem, pois há inúmeras circunstâncias em que os medicamentos são a única fonte de alívio para as dores do corpo e da alma. Refiro-me criticamente tão somente ao fato de um número crescente de pessoas estar recorrendo a medicamentos como uma forma de fugir de um encontro e um confronto consigo mesmas e para continuar velejando nas águas turvas da superficialidade.

³⁴ Apud MÁSPOLI, Antônio et al. (Org.). *Eclipse da Alma*. A depressão e seu tratamento sob o olhar da psiquiatria, da psicologia e do aconselhamento pastoral solidário. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 31.

³⁵ “De onde não chegam as palavras...”. Disponível em: <www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em: 16 ago. 2013.

³⁶ Apud JUNGES, José Roque. Enfoque bioético da morte. In: BRUSTOLIN, Leomar A. (Org.). *Morte*. Uma abordagem para a vida. Porto Alegre: EST, 2007. p. 64.

³⁷ LEPARGNEUR, J. A liberdade da pessoa enfrenta o sofrimento. *O Mundo da Saúde*, v. 28, n. 3, 2004, p. 254. Apud JUNGES, 2007, p. 64.

Considerações finais

Valorizar a logoterapia e a resiliência como propostas terapêuticas capazes de enriquecer a teoria e a prática do aconselhamento pastoral numa perspectiva protestante não pode prescindir da dialética teológica entre fraqueza e força, entre a realidade da cruz e da ressurreição. Pelo contrário, é necessário afirmar a presença de Deus em meio a sua aparente ausência. Essa dialética se constitui em um dos pilares teológicos do protestantismo.

Basta lembrar as angústias (“Anfechtungen”) vividas pelo jovem Lutero, especialmente nos anos em que passou no Convento Agostiniano, e o alívio que recebeu através da orientação espiritual de seu confessor Johannes Staupitz.³⁸

E como ninguém é capaz de expressar essa dialética de forma melhor do que o próprio Lutero, finalizo com uma prece sua que é de uma beleza e profundidade teológica rara. Reproduzo-a em português numa tradução própria e o original em nota de rodapé.

*Tu és um Deus maravilhoso e amoroso
Tu nos conduzes de forma cuidadosa e amistosa
Tu ouves nosso clamor quando nos humilhas
Tu nos tornas justos quando fazes de nós pecadores
Tu nos conduzes ao céu quando nos jogas no inferno
Tu nos dás a vitória quando permites que sejamos derrotados
Tu nos consolas quando nos deixas enlutados*

*Tu nos tornas alegres quando nos deixas em pranto
Tu nos fortaleces quando sofremos
Tu nos transformas em sábios quando nos fazes de tolos
Tu nos fazes ricos quando nos envias a pobreza
Tu fazes de nós senhores quando nos tornas teus servos.
Amém.³⁹*

³⁸ Nesse particular, convém lembrar que o orientador espiritual precisa trabalhar em estreita sintonia com o médico, o psicólogo ou o psiquiatra, uma vez que as assim chamadas “dores da alma” são de natureza complexa e exigem um acompanhamento competente. Frankl faz menção à direção de almas “médica e pastoral” como sendo complementares, quando diz “[...] a direção de almas médica não é sucedâneo da direção de almas feita pelo sacerdote, que continua sendo o que é. Mas, quer queira quer não, o médico pode confrontar-se com situações que o constroem a empreender uma direção de almas”. Cf. FRANKL, Viktor E. *Psicoterapia e Sentido da Vida*. Fundamentos da Logoterapia e Análise Existencial. São Paulo: Quadrante, [s.d.], p. 295.

³⁹ LUTHER, Martin. *Lebensworte*. Ausgewählt von Johannes Hanselmann und Peter Helbich. Stuttgart: Quell Verlag, 1995. p. 11. *Du bist ein wunderbarer, liebevoller Gott. Du regierst uns wunderbar und freundlich. Du erhörst uns, wenn du uns erniedrigst. Du machst uns gerecht, wenn du uns zu Sündern machst. Du führst uns gen Himmel, wenn du uns in die Hölle stösst. Du gibst uns Sieg, wenn du uns unterliegen lässt. Du tröstest uns, wenn du uns trauern last [...] Du machst uns singen, wenn du uns weinen lässt. Du machst uns stark, wenn wir leiden. Du machst uns weise, wenn du uns zu Narren machst. Du machst uns reich, wenn du uns Armut schickst. Du machst uns zu Herren, wenn du uns dienen lässt. Amen.*

Referências bibliográficas

- DITTRICH, Larissa Fernanda. *A dimensão noética em Viktor Frankl*. Monografia de Especialização. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006. 36 p.
- FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. Porto Alegre: Sulina; São Leopoldo: Sinodal, 1985. 122 p.
- _____. *Psicoterapia e Sentido da Vida*. Fundamentos da Logoterapia e análise existencial. São Paulo: Quadrante, [s.d.].
- HOCH, L. C. Sofrimento, resiliência e fé na Bíblia. In: HOCH, L. C.; ROCCA, S. (Orgs.). *Sofrimento, resiliência e fé*. Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. “De onde não chegam as palavras...”. Disponível em: <www.ihuonline.unisinus.br>. Acesso em: 15 ago. 2013
- JUNGES, José Roque. Enfoque bioético da morte. In: BRUSTOLIN, Leomar A. (Org.). *Morte*. Uma abordagem para a vida. Porto Alegre: EST, 2007.
- LUTHER, Martin. *Lebensworte*. Ausgewählt von Johannes Hanselmann und Peter Helbich. Stuttgart: Quell Verlag, 1995.
- MÁSPOLI, Antônio de A. Gomes et al. (Org.). *Eclipse da Alma*. A depressão e seu tratamento sob o olhar da psiquiatria, da psicologia e do aconselhamento pastoral solidário. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. 290 p.
- MELO, Fábio de. *Quando o sofrimento bater à sua porta*. São Paulo: Canção Nova, 2008. 240 p. *Promotio Iustitiae. IHU Online*, n. 105, São Leopoldo: UNISINOS, janeiro de 2011.
- ROCCA, Susana. Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação das adversidades. In: HOCH, L. C.; ROCCA, S. (Orgs.). *Sofrimento, resiliência e fé*. Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.
- 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.
- VANISTENDAEL, Stefan. *Cómo crecer superando los percances*: resiliência: capitalizar las fuerzas del individuo. Ginebra: BICE, 1995
- VILLALOBOS, Luis Cruz. *Constructores de Resiliencia?* Algunas aproximaciones desde la Resiliencia al Pentecostalismo chileno. Santiago de Chile, 2009. Disponível em: <www.cires.webs.com>.



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

DA VIOLÊNCIA AO CUIDADO AMOROSO DE JESUS COM AS CRIANÇAS: UM PERCURSO INTERDISCIPLINAR¹

*From violence to Jesus' loving care of children:
An interdisciplinary path*

Cristina Brandt Nunes²
Karin Hellen Kepler Wondracek³

Resumo: Este estudo focaliza a violência infligida contra a criança na contemporaneidade, em especial o uso de punição física, e interpreta, com base em passagens do Antigo e do Novo Testamentos, a educação de crianças a partir do olhar de Jesus para a infância. A pesquisa bibliográfica foi realizada na interface entre teologia e ciências humanas, contextualizando a questão da educação e da violência contra a criança. A vida de Jesus e seus ensinamentos pacíficos e amorosos têm como base a misericórdia, a paciência e a compaixão, em momento nenhum recomendando ou aprovando a punição corporal dos filhos pelos pais. Há necessidade de desconstruir a imagem de um Deus moldado em contextos violentos do passado, muitas vezes usada como justificativa para o exercício de violência contra crianças. A representação de Deus pode ser decisiva na abordagem com crianças e famílias em situação de violência. Destaca-se a contribuição da Teologia da Criança para se compreender o lugar da infância no coração do Evangelho, iluminando simultaneamente o fazer teológico e o trato com crianças.

Palavras-chave: Violência. Jesus Cristo. Criança. Teologia da Criança.

Abstract: This study addresses violence inflicted against children – particularly the use of corporal punishment – in the contemporary world and, drawing on passages from the Old and New Testaments, seeks to interpret the education of children based on Jesus' stance on childhood. A literature search explored the interface between theology and humanities to provide a comprehensive perspective on the issue of education of and violence against children. Jesus' life and peaceful, loving teachings, founded on mercy, patience, and compassion, at no time recommend or condone corporal punishment of children by parents. It is time to deconstruct the image of God shaped in former violent

¹ O artigo foi recebido em 15 de agosto de 2013 e aprovado em 08 de outubro de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Enfermeira. Doutora em Ciências. Especialista em Aconselhamento Pastoral e Psicologia. Professora Adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, Brasil. Contato: cbrandt@terra.com.br

³ Psicóloga e psicanalista em Porto Alegre/RS. Doutora em Teologia. Professora Adjunta da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: karinkw@gmail.com

■ contexts – an image often used as a rationale for inflicting violence against children. God’s representations can play a crucial role in situations of violence involving children and their families. The contribution of Child Theology to better understand the position of children in the heart of the Gospel is noteworthy, concurrently elucidating both theological and child-raising approaches.

■ **Keywords:** Violence. Jesus Christ. Children. Child Theology.

Introdução

O período da infância é marcado por influências vivenciadas no âmbito familiar, sendo essencial que ocorra identificação com uma figura afetiva estável para que, por meio dessa, possa ser construída a nova identidade. A criança submetida à violência intencional e repetida aprende esses padrões como “verdades” e os reproduz em suas relações sociais. Tal fenômeno configura a intergeracionalidade da violência: um ciclo em que essa acompanha a família de geração em geração.⁴

Pais e familiares muitas vezes utilizam castigos físicos em nome da ordem doméstica e da moral dos filhos, acreditando que a palmada pode ser educativa e considerando violentos somente os casos de espancamento. Além disso, a violência sexual, a psicológica, a síndrome de Munchausen por procuração⁵ e outras formas de comportamento violento encontram no ambiente doméstico um cenário privilegiado, uma vez que ali as relações da família que vivencia tais situações de vulnerabilidade costumam permanecer envoltas em um pacto de silêncio.

A abrangência e a gravidade da violência contra crianças e adolescentes requerem ações preventivas junto à família, à comunidade e à sociedade, a fim de alertá-las quanto à detecção precoce dos casos. Além disso, é relevante entender a natureza e a realidade desse fenômeno, conhecendo suas diversas formas de expressão e consequências, para se obter diagnósticos que contribuam em abordagens de prevenção e intervenção.⁶ Abordar a questão da violência familiar contra a criança é tarefa complexa. Muitas vezes, as famílias vivem em situação de crise, se isolam e não contam com suporte emocional, econômico, social e espiritual para encontrar soluções.

⁴ NUNES, Cristina Brandt. *A violência intrafamiliar contra a criança e o adolescente na perspectiva de profissionais de saúde*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 2007. p. 4.

⁵ Forma rara de abuso infantil em que cuidadores inventam exageradamente histórias e sintomas a respeito do estado de saúde da criança. É um tipo de mau trato infantil que pode incluir abuso físico e psicológico para gratificação do cuidador. O perpetrador costuma ser a mãe biológica com algum conhecimento e treinamento em cuidados de saúde. A criança é sujeita a exames médicos e procedimentos dolorosos e desnecessários como resultado da história e sintomas fornecidos pelo cuidador. WILSON, David; CREAMER, Lisa; BLAIR, Faye. Problemas de saúde de lactentes e pré-escolares. In: HOCKENBERRY, Marilyn J.; WILSON, David (Eds.). *Wong: fundamentos de enfermagem pediátrica*. Tradução de Maria Inês Corrêa Nascimento et al. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. cap. 14, p. 494.

⁶ MARTINS, Christiane Baccarat de Godoy. Maus tratos infantis: um resgate histórico e das políticas de proteção. *Acta Paul. Inf.*, v. 23, n. 3, 2009. p. 427.

No que diz respeito às igrejas, percebe-se que muitas pregam uma espiritualidade alienada quanto ao modo de lidar com a exclusão social e com a violência doméstica e das ruas. Em contraponto a essa realidade, determinados grupos, organizações e igrejas têm encarnado a busca por uma ordem social justa e amorosa pelos que sofrem. A igreja de Cristo deve ir ao encontro dos excluídos, em especial das crianças, chamadas por Jesus a estarem em sua presença.⁷ A igreja que se propõe a ser terapêutica deve cuidar do ser humano em sua complexidade biopsicossocial e espiritual.

O presente estudo tem como objetivos descrever a violência física utilizada contra a criança na contemporaneidade, em especial o uso de punição física, e interpretar, com base em passagens do Antigo e do Novo Testamentos, a educação de crianças e o olhar de Jesus para a infância.

A violência física e a realidade do fenômeno

O fenômeno da violência contra crianças e adolescentes começou a ser estudado no século XX e o conceito de violência física foi se modificando no decorrer dos anos.

Em 1961, o pediatra C. Henry Kempe coordenou um simpósio promovido pela Academia Americana de Pediatria a respeito de crianças maltratadas, no qual se estabeleceram critérios de diagnóstico e tratamento de crianças que sofriam abusos – situação que foi denominada síndrome da criança maltratada.⁸

O emprego de outros termos – entre eles, abuso físico, maltrato físico, agressão física e violência física – aponta que esse campo conceitual é complexo. De um lado estão os que defendem que esse tipo de violência só pode ser encarado como tal quando envolve dano à vítima; de outro, há os que consideram que a violência física abrange todos os atos que causem dor física, e não apenas ferimentos.⁹

Segundo concepções mais recentes, o castigo repetido não severo também é considerado uma forma de violência.¹⁰ O conceito de maus-tratos físicos como eventos que resultem em presença de lesões físicas é limitado, uma vez que é possível trazer desconforto à criança sem lhe causar lesão aparente. Além disso, tal conceito ignora a dimensão psicológica do castigo corporal e do sofrimento e humilhação que podem advir.¹¹ Na designação “violência física” está implícita a ideia de poder, de

⁷ LISBOA, Ageu Heringer. O Deus dos pequeninos. *Psicoteologia: Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos*, Araçariçuama, v. 15, n. 31, 2002. p. 5.

⁸ OUTEIRAL, José Ottoni; HEBERT, Sizinio. A criança maltratada. In: HEBERT, Sizinio et al. (Orgs.). *Ortopedia e traumatologia: princípios e prática*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2003. p. 1541.

⁹ GUERRA, Viviane Azevedo. *Violência de pais contra filhos: a tragédia revisitada*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001. p. 33 e 40.

¹⁰ BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas da Saúde. *Violência intrafamiliar: orientação para prática em serviço*. Brasília: Ministério da Saúde, 2002. p. 17.

¹¹ DURRANT, Joan E. Castigos corporais: preponderâncias, preditores e implicações para o comportamento e desenvolvimento da criança. In: HART, Stuart N.; DURRANT, Joan E.; POWER, F. Clark (Orgs.). *O caminho para uma disciplina infantil construtiva: eliminando castigos corporais*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2008. p. 60.

força e de relações culturalmente construídas, bem como a inserção dos perpetradores e das vítimas no contexto histórico e social.¹²

Focalizar o abuso infantil requer levar em conta os diferentes padrões de comportamento e as expectativas dos pais, bem como a diversidade cultural. A cultura auxilia a definir os princípios normalmente aceitos de criação das crianças e cuidados para com essas, pois compreende as crenças e os comportamentos de cada sociedade.¹³ Os tipos de castigo físico variam entre as culturas e dentro delas, podendo abranger desde tapas em diversos locais no corpo até pauladas, chibatadas, varadas e ações como manter amarrado, manter de joelhos, socar, esmurrar, bater ou outras.¹⁴

No Brasil, a partir da década de 1980 teve início um movimento em prol da infância e adolescência. Em 1988 foi promulgada a Constituição Federal, que garante os direitos da criança e do adolescente e a proteção desses de qualquer tipo de violência.¹⁵ Tais princípios constitucionais culminaram ao se aprovar a Lei 8 069, de 13 de julho de 1990, referente ao Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que dispõe sobre os direitos e deveres na infância e adolescência. Crianças e adolescentes passaram a ter direitos pessoais e sociais definidos e a contar com políticas públicas específicas.¹⁶ No entanto, mesmo com leis tão avançadas, é ainda longo o caminho a percorrer em termos de esforços necessários ao enfrentamento da violência contra essas faixas etárias.

Um estudo desenvolvido com profissionais da Estratégia de Saúde da Família no município de Campo Grande/MS, mostrou que a abordagem à violência intrafamiliar contra crianças tende a ser complexa e que lidar com tais fatos gera angústia, pois os profissionais consideram baixa a resolução de suas ações e pouco efetivas as soluções que possam oferecer. Quando à violência física, vários profissionais entrevistados relatam o uso de punição física (surrar, morder, colocar a criança de joelhos e outros) pelos pais, principalmente contra crianças com menos de dois anos de idade.¹⁷

Uma pesquisa realizada em Feira de Santana/BA sobre casos registrados nos Conselhos Tutelares I e II em 2003 e 2004 mostrou que a violência física contra crianças e adolescentes acometeu todas as faixas etárias investigadas e teve predomínio a partir dos dois anos de idade. No entanto, houve aumento significativo do abuso físico em crianças de até um ano. A prevalência dos agentes agressores distribuiu-se em ordem decrescente entre madrasta, padrasto, mãe, pai e outros familiares.¹⁸

¹² ASSIS, Simone Gonçalves de; DESLANDES, Suely Ferreira. Abuso físico em diferentes contextos de socialização infanto-juvenil. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. *Violência faz mal à saúde*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. p. 47.

¹³ OMS – ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Informe mundial sobre a violência e a saúde*. Washington, 2002. p. 59.

¹⁴ DURRANT, 2008, p. 57.

¹⁵ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988. p. 37.

¹⁶ BRASIL. Ministério da Saúde. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. 2. ed. atual. Brasília: Ministério da Saúde, 2003. p. 7. (Série E. Legislação de Saúde).

¹⁷ NUNES, 2007, p. 92, 103-104.

¹⁸ COSTA, Maria Conceição Oliveira et al. O perfil da violência contra crianças e adolescentes segundo registros de conselhos tutelares: vítimas, agressores e manifestações de violência. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, n. 5, 2007. p. 1138 e 1140.

Os estudos mostram que as crianças, desde o início da vida, são acometidas por abusos físicos principalmente em cenário familiar e por pessoas muito próximas a elas, que não estão desempenhando o papel de protegê-las e de acolhê-las em seu processo único de crescimento e desenvolvimento saudáveis.

Punição física: violência?

A punição corporal de crianças, seja por meio de socos, chutes ou surras, é social e legalmente aceita em vários países. Formas moderadas e graves de disciplina não se limitam ao ambiente familiar ou doméstico. Em muitos locais, são utilizadas também em estabelecimentos penais para jovens infratores e em escolas.¹⁹

No Brasil, os questionamentos sobre a naturalização da cultura da violência física têm suscitado indagações sobre a prática de “bater” como forma justificada de disciplina. A campanha nacional *Palmada deseduca*, empreendida pelo Laboratório de Estudos da Criança (LACRI), colocou a questão em debate para a população brasileira.²⁰ Além disso, projetos de lei em tramitação dispõem sobre alterações de dispositivos da Lei 8 069, de 13 de julho de 1990 (ECA), e da Lei 10 406, de 10 de janeiro de 2002 (Novo Código Civil), relacionadas à proteção da criança e do adolescente contra atos de violência.

O Projeto de Lei 2654/2003, paralisado desde 2006, visa estabelecer o direito de crianças e adolescentes de não serem submetidos a qualquer forma de punição corporal, seja com castigos moderados ou imoderados e sob quaisquer alegações, ainda que pedagógicas. O Projeto de Lei 7672/2010, votado pela Câmara dos Deputados em 14 de dezembro de 2011, altera o Estatuto da Criança e do Adolescente e estabelece o direito da criança e do adolescente de serem educados e cuidados sem o uso de castigos físicos ou de tratamento cruel e degradante. Proíbe os pais de aplicar-lhes castigos físicos com uso de força física e que resultem em sofrimento ou lesão.²¹ Atualmente o projeto aguarda aprovação no Senado Federal.

A prática de bater em crianças por meio de palmadas como medida educativa a fim de corrigi-las não só é comum e aceita por muitos pais e familiares, mas na maioria das vezes é considerada procedimento adequado. Os questionamentos e reflexões são diversos e o assunto é controverso, trazendo divisão de opiniões entre famílias, a comunidade e profissionais das mais diversas áreas ligadas aos cuidados e à educação de crianças e adolescentes. O limite entre uma palmada com fins corretivos e aquela que se transforma em espancamento é tênue.

Em estudo desenvolvido com crianças e adolescentes em escolas de Curitiba/PR, com o objetivo de identificar práticas educativas parentais que enfatizam castigos físicos, constatou-se que a maioria das famílias já utilizou ou utiliza punições corpo-

¹⁹ OMS, 2002, p. 63.

²⁰ ASSIS; DESLANDES, 2004, p. 52.

²¹ RIBEIRO, Stephanie Paula Ferreira. A sociedade e o estado juntos na consolidação da base familiar. *Revista de Direito dos Monitores da UFF*, v. 4, n. 11, 2011. p. 7.

rais (como tapas e palmadas) com fins educativos. Tal prática foi aplicada com maior frequência que os castigos não corporais, o que aumenta a probabilidade de que seja aplicada a situações semelhantes, retardando ou impedindo o investimento em outros métodos disciplinares que requeiram maior prazo para a criação e manutenção de comportamentos adequados (reforço positivo).²²

Em pesquisa voltada a revelar as concepções de profissionais de saúde sobre a violência intrafamiliar contra crianças e adolescentes, detectou-se que o uso da punição física dos filhos é defendido como benéfico tanto pelas famílias atendidas como pelos próprios profissionais. Para ambos, porém, há diferença entre bater e espancar. Consideram que a palmada, quando utilizada de maneira leve, tem fins corretivos. Já o espancamento é visto como violência, por ser agressivo, deixando marcas no corpo da vítima.²³

Uma análise documental de livros de orientação a pais e educadores sobre a temática “punições corporais” em crianças e adolescentes, abrangendo obras disponíveis nas principais livrarias de São Paulo, revelou que, embora a maioria dos autores se posicione contra a punição corporal doméstica, uma minoria favorável a essa prática parece ter maior impacto na formação educacional das famílias. Dentre os autores contrários à punição corporal, alguns defendem algum tipo de castigo ou punição como forma de educação de crianças e adolescentes. Poucos são os autores que propõem uma educação centrada em uma concepção dialógica entre pais e filhos, rompendo assim com o universo punitivo.²⁴

O castigo físico ou a humilhação verbal podem, em princípio, trazer efeitos considerados desejáveis para a modificação de condutas inadequadas. A longo prazo, porém, tal ganho mascara os efeitos negativos da ação maltratante. Na punição corporal estão envolvidos dois mecanismos. O primeiro ensina que é por meio da humilhação e da aplicação de dor que se solucionam conflitos; o segundo considera que, ao adulto que detém o poder, a criança deve obediência irrestrita e irrefletida.²⁵

Um dos estudos já citados revelou também que quanto mais frequentes as palmadas infligidas pelos pais a crianças e adolescentes escolares, maior o índice de ferimentos. Isso indica haver uma gama de continuidade entre um “simples” tapa e a agressão. A palmada pode tornar-se o elemento inicial de uma escalada de ações cuja natureza equivale à de um espancamento. Bater de leve ou surrar são atitudes que seguem o mesmo princípio, tornando difícil delimitar o que é tapa e o que passa a ser espancamento.²⁶

²² WEBER, Lídia Natália Dobrianskyj; VIEZZER, Ana Paula; BRANDENBURG, Olívia Justen. O uso de palmadas e surras como prática educacional. *Estudos de Psicologia*, v. 9, n. 2, 2005. p. 235.

²³ NUNES, Cristina Brandt; SARTI, Cynthia Andersen; OHARA, Conceição Vieira da Silva. Concepções de profissionais de saúde sobre a violência intrafamiliar contra a criança e o adolescente. *Rev. Latino am. enfermagem*, v. 16, n. 1, 2008. p. 139-140.

²⁴ LONGO, Cristiano da Silveira. Ética disciplinar e punições corporais na infância. *Psicol. USP* [online], São Paulo, v. 16, n. 4, 2005. p. 115.

²⁵ FARINATTI, Franklin; BIAZUZ, Daniel B.; LEITE, Marcelo Borges. *Pediatria social: a criança maltratada*. Rio de Janeiro: MEDSI, 1993. p. 245.

²⁶ WEBER; VIEZZER; BRANDENBURG, 2005, p. 235.

Na realidade brasileira, a violência física contra a criança e o adolescente está relacionada à aceitação cultural, presente em todas as classes sociais, de que a punição física é método eficaz para regular o comportamento dos filhos.²⁷ A proposta de um novo paradigma centrado em processos afetivos, na ação comunicativa e em proposições positivas, em uma concepção relacional entre pais e filhos, poderá permitir a construção de uma nova abordagem educacional. Nessa perspectiva, o papel afirmativo do outro, bem como dos acertos, dos ganhos, dos avanços e da compreensão da criança como um ser com potencial de crescimento, ganha espaço em detrimento da punição e do castigo.²⁸

Aconselhamento terapêutico: reinterpretando Provérbios

No livro bíblico de Provérbios há versículos que tratam da educação de crianças. Alguns desses são utilizados em contextos cristãos como argumento para a prática do castigo físico corporal como princípio divino, respaldado especialmente pelo conteúdo de citações bíblicas que mencionam a “vara como disciplina”²⁹: “*Nos lábios do prudente, se acha sabedoria, mas a vara é para as costas do falto de senso*” (Provérbios 10.13); “*O que retém a vara aborrece seu filho, mas o que o ama, cedo o disciplina*” (Provérbios 13.24); “*Castiga o teu filho, enquanto há esperança, mas não te excedas a ponto de matá-lo*” (Provérbios 19.18); “*A estultícia está ligada ao coração da criança, mas a vara a afastará dela*” (Provérbios 22.15); “*Não retires da criança a disciplina, pois, se a fustigares com a vara, não morrerá*” (Provérbios 23.13); “*O açoite é para o cavalo, o freio para o jumento, e a vara, para as costas do insensato*” (Provérbios 26.3); “*A vara e a disciplina dão sabedoria, mas a criança entregue a si mesma vem a envergonhar a sua mãe*” (Provérbios 29.15).

No entanto, o termo hebraico *shebet*, que se traduz em português como “vara”, “pau”, “ramo”, “cajado”, pode não significar apenas um objeto de punição ou de disciplina física, mas apoio de transporte para viandantes e instrumento de guia para os pastores conduzirem ovelhas no campo. Além disso, quando o livro de Provérbios focaliza a questão da disciplina, tem como objetivo uma abordagem positiva dessa para o alcance da sabedoria, do viver com satisfação, do ser fiel à lei de Deus e da busca de uma vida plena.³⁰

O conjunto dessas possibilidades sugere dois aspectos centrais: (1) que o uso da vara está ligado ao contexto cultural de uma época, que privilegiava uma interpretação patriarcal da Bíblia³¹, e (2) que o ensinamento central de Provérbios não é

²⁷ CARMO, Carolina Jacomini do; HARADA, Maria de Jesus C. S. Violência física como prática educativa. *Rev. Latino am. enfermagem*, Ribeirão Preto, v. 14, n. 6, 2006. p. 854.

²⁸ LONGO, 2005, p. 116.

²⁹ PROVÉRBIOS. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 682, 686, 692, 694-695, 698 e 701.

³⁰ SEGURA, Harold. *El castigo corporal: una re-lectura del libro de Proverbios* [online]. 2010.

³¹ PANOTTO, Nicolau. “Porque as revelaste”: o empoderamento da palavra frente à violência do silenciamento. In: SEGURA, H.; PEREIRA, W. *Para falar de criança: Teologia, Bíblia e Pastoral para a infância*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012. p. 17.

o uso da vara, mas sim a formação de pessoas sábias. Com o primeiro aspecto, indicamos a necessidade de um trabalho hermenêutico para desconstruir a noção rasa de disciplina associada a castigo corporal, tarefa que ainda aguarda maiores ênfases nos meios teológicos e pastorais latino-americanos, muitas vezes perigosamente cegos a abusos cometidos debaixo de seus narizes – ao que voltaremos adiante. Sob o segundo aspecto, porém, o castigo físico perde seu papel essencialmente corretivo e revela-se como instrumento cultural temporalmente situado – e portanto mutável – para o fim maior da busca da sabedoria, que privilegia a relação pais-filhos à luz da revelação divina. Isso evidenciaria a necessidade de contextualizar as citações bíblicas e de compreender seu significado maior, em vez de tomá-las como padrões absolutos ou generalizáveis para o comportamento cristão na educação de filhos.

Essa dinâmica se torna ainda mais perigosa quando não reconhecemos tal instância histórica e contingente da teologia. Por um lado, tendemos a absolutizar nossos olhares particulares e com isso impô-los como verdades absolutas a todos e todas, como descrição da única Verdade existente. Por outro lado, e é o ponto mais lamentável, utilizamos o nome de Deus para legitimar práticas de opressão e violência.³²

O cristão tem a missão de participar da educação e da cura de crianças nas diversas faixas etárias e dimensões: biológica, mental, espiritual e social. Várias vivem em precárias condições, acometidas por doenças e por diversos tipos de maus-tratos. Na maioria das vezes, os que delas deveriam cuidar não desempenham esse papel condignamente.³³

Desde Sigmund Freud sabe-se que a ligação afetiva entre pais e filhos não é apenas amorosa, mas também carrega sentimentos de raiva, frustração, inveja, renúncia. Se a pastoral apresentar uma representação de Deus que sancione ou exija ações violentas no processo educativo, estará abrindo a porta para a descarga desses impulsos, tanto em nível familiar como grupal.^{34,35}

Coerente com a busca de sabedoria e o refreamento dos impulsos violentos, a disciplina positiva por meio de regras, limites, ordem, organização e ensino e as advertências à criança podem ser realizadas com respeito, de modo assertivo e alicerçadas em afeto, estímulo, diálogo e elogio.³⁶ No próprio livro de Provérbios há modelos que podem pautar a educação de crianças sem recorrer a castigo corporal: “Filho meu, atenta para as minhas palavras; aos meus ensinamentos inclina os ouvidos” (Provérbios 4.20); “O ódio excita contendas, mas o amor cobre todas as transgressões”

³² PANOTTO, 2012, p. 17.

³³ WONDRAECK, Karin H. K. *Jesus e as crianças moribundas: um processo de três curas*. In: SEGURA; PEREIRA, 2012, p. 119.

³⁴ KRISTEVA, Julia. *Sentido e contra-senso da revolta*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

³⁵ FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 89-181. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 18).

³⁶ POLI, Cris. *A importância da disciplina e do afeto na educação*. Campo Grande, Igreja Evangélica Batista Ágape, 24 set. 2011. Palestra ministrada no 2.º Congresso Brasileiro Igreja Terapêutica: E uma criança os guiará.

(Provérbios 10.12); “*Ensina à criança o caminho que deve andar e, ainda quando for velho, não se desviará dele*” (Provérbios 22.6).

Jesus e as crianças: desafios teológicos e pedagógicos

A abordagem adotada na década passada pelo Movimento da Teologia da Criança (Child Theology Movement)³⁷ configura-se como uma rede internacional de teólogos e cuidadores de crianças, não apenas para assisti-las, mas para refletir teologicamente a partir do contato com elas:

A TC [Teologia da Criança] nos convida a observar atentamente a criança em nosso meio no ato de pensar sobre, de e com Deus em Cristo. Agindo assim, esperamos que a nossa teologia mude para melhor. Com a Teologia da Criança embarcaremos em uma nova jornada com Cristo em direção ao ministério revelado de Deus no mundo. [...]. Ele serve à criança porque explora os fundamentos teológicos dos direitos da criança, a importância de todas as iniciativas educacionais e ministérios de educação infantil e a integralidade transcendente da criança no ministério de Deus³⁸.

A palavra “criança” é repetida várias vezes em todos os evangelhos, a começar pela Encarnação: Deus escolheu vir ao mundo para se revelar por meio de um bebê. Ele é pequeno, é fraco, dependente e vulnerável. Deus nos fala que precisamos aprender a sair dos palácios e dos encontros com eruditos e poderosos e chegar até a manjedoura e a criança.³⁹

As crianças têm um significado especial para Jesus, que demonstra profundo amor e respeito por elas e as coloca em posição privilegiada. Em um debate entre os discípulos e Jesus (Mateus 18.1-5)⁴⁰ a respeito de questões teológicas, a criança é personagem central de uma lição de grandeza e sabedoria:

Naquela hora, aproximaram-se de Jesus os discípulos, perguntando: Quem é, porventura, o maior no reino dos céus? E Jesus, chamando uma criança, colocou-a no meio deles. E disse: Em verdade vos digo, se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus. Portanto, aquele que se humilhar como esta criança, esse é maior no reino dos céus. E quem receber uma criança, tal como esta em meu nome, a mim me recebe⁴¹.

³⁷ CHILD THEOLOGY [online]. [s.d.].

³⁸ COLLIER, John. Proposta teológica Movimento Teológico da Criança (TC). In: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton. *Uma criança os guiará*: por uma teologia da criança. Viçosa: Ultimato, 2010. p. 259.

³⁹ WHITE, Keith J. Redescobrimo a criança no coração da missão. In: FASSONI; DIAS; PEREIRA, 2010, p. 29.

⁴⁰ Também em Mt 19.13-14; Mc 10.115-16; Lc 18.14-17.

⁴¹ MATEUS. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 40.

Os discípulos tentaram manter as crianças longe do Cristo (numa triste semelhança com o precário lugar da infância na reflexão teológica contemporânea), mas Jesus se indigna com o comportamento dos discípulos e permite a presença delas em lugar exemplar, contra toda a cultura da época. Coloca-as em posição de destaque a fim de mostrar aos discípulos a verdade essencial sobre a questão de poder que eles não conseguiam entender.⁴² A criança colocada no meio vivifica o discurso sobre Deus, pois o retira da lógica adultocêntrica que enrijece o discurso sobre o divino.⁴³

Tornar-se como criança, seguindo o mandamento de Jesus, abre a possibilidade de realizar a tarefa teológica na simplicidade do reino de Deus. Isso se refere tanto a ações específicas para com a criança quanto a mudanças de valores e de atitudes no fazer teológico.⁴⁴

Para Gundry-Wolf, a expressão “receber o Reino como uma criança” significa ser “como alguém que é totalmente dependente da graça divina”⁴⁵. Os valores que aparecem na criança são os que Deus quer resgatar no ser humano: a capacidade de perdoar, de pedir ajuda, de chorar, de sentir dor, de confessar o que não entende e não conhece e de reconhecer que precisa de ajuda e proteção.⁴⁶ Desta forma, a criança simultaneamente é fonte de inspiração teológica e recebe o cuidado pastoral e diaconal.

Um breve exemplo do exercício teológico de *colocar a criança no meio*: observando o júbilo que o bebê expressa ao contemplar a face da mãe, os cristãos são lembrados de que seu Deus veio em forma humana. Conforme o teólogo James E. Loder⁴⁷, a profunda relação da criança com a face da mãe recorda ao cristão adulto que lhe cabe estabelecer sua relação não com um texto ou um conjunto de dogmas, mas sim com Jesus, a face de Deus revelada. A criança é, assim, fonte de reflexão teológica a respeito da forma de se acercar a Deus.

Ressignificando a disciplina a partir do Evangelho

A realidade de vida das crianças mostra que em várias situações elas não são cuidadas pelos adultos, o que as impede de desenvolver seu potencial integralmente. Atrofiada em sua capacidade criativa, emocional e social, a criança também se incapacita a gostar de si mesma, dos pais e até do próprio Deus.⁴⁸ Mais tarde, como

⁴² COLLIER, John. (Ed.). *Report of the Prague Consultation on Child Theology*: International Baptist Theological Seminary, 1-6 April 2005. [S.l.]: Child Theology Movement, 2006. Prologue, p. 2.

⁴³ PANOTTO, 2012, p. 19.

⁴⁴ LANES, L. William. A criança no meio. In: FASSONI; DIAS; PEREIRA, 2010, p. 182.

⁴⁵ GUNDRY-WOLF (2008) apud PANOTTO, 2012, p. 15.

⁴⁶ RAMOS, Ariovaldo. A melhor parte da vida humana. In: FASSONI; DIAS; PEREIRA, 2010, p. 77-78.

⁴⁷ LODER, James. *The logic of the spirit: human development in theological perspective*. San Francisco: Jossey Bass, 1998. p. 119. (No Brasil: WONDRAČEK, K. H. K.; REHBEIN, M.; CARTELL, L. *Desenvolvimento humano na lógica do espírito*: introdução às ideias de James E. Loder. Joinville: Grafar, 2012, p. 66-67.)

⁴⁸ RIZZUTO, Anna-Maria. *O nascimento do Deus vivo*: um estudo psicanalítico. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

adulta, tenderá a repetir as falhas como cuidadora, num círculo vicioso danoso a toda a sociedade.

Para o teólogo Nicolau Panotto, há um “silenciamento violento, sistêmico e imposto sobre a infância e sua própria lógica na sociedade e Igreja contemporânea”⁴⁹, em contraste com o lugar que a criança ocupou no ensino de Jesus. Panotto pergunta se a anulação da importância teológica da infância expressa a anulação de seu lugar nas igrejas e sociedades. Nesse sentido, a igreja se torna corresponsável pelas atrocidades cometidas contra os pequenos do Reino. Em sua “surdez crônica” e “afonia” em acolher e defender as crianças, acaba por aceitar como norma um padrão violento e opressor, dentro do qual interpreta autoritariamente os ensinamentos bíblicos.⁵⁰

É à luz da prioridade no Reino dada por Cristo à criança que a questão da disciplina deve ser repensada. Significativamente, há poucos escritos nesse sentido, talvez corroborando o pecado de omissão da igreja. Por isso apenas esboçamos algumas possibilidades, ansiando por maiores reflexões e trocas:

1. Se em Provérbios apontamos dois aspectos implicados na disciplina, o da contextualização e o da priorização da sabedoria, perguntamos: Como esses podem ser ressignificados à luz de Jesus Cristo?

Arriscamos um começo de ressignificação: A questão da disciplina é reposicionada pela prioridade dada às crianças no Reino, pois muitas atitudes vistas como reprováveis são sinais do frescor desse Reino (por exemplo, o perfeito louvor apontado por Jesus no átrio do templo em Mateus 20.15). Em consequência: o adulto responsável deve ser formado para em Cristo perceber esses sinais “evangélicos” nas crianças. Isso, além de aguçar sua sensibilidade com os pequeninos, também o convida a transformar sua imagem de Deus – não mais o Deus severo do castigo, mas o Deus Abba de Jesus. Ou, se enrijecer-se, tomará o partido dos líderes religiosos, tramando a morte (simbólica) do Ungido de Deus? Um tema a desenvolver em diálogo com a psicanálise, que indica a repressão do infantil em pessoas rígidas.⁵¹

Nessa transformação da imagem de Deus também adquirem sentido os outros significados de “vara”, mais próximos do Salmo 23 do que do castigo físico. Assim como Deus, de quem deriva toda família (Efésios 3.15), utiliza diferentes meios para ensinar seus filhos, também os pais e educadores, na contemplação do agir de Deus, são instruídos sobre outras formas menos violentas de acabar com a estultícia da criança sem abafar a revelação que ela traz. Desta forma unem-se, para o cristão, o crescer no conhecimento de Deus com a educação das crianças.

Em relação a privilegiar a busca de sabedoria na disciplina, novamente o paradigma é Jesus Cristo, sabedoria de Deus.⁵² Sua maneira amorosa de lidar com as crianças, e assim restaurar-lhes a autonomia, dá novo parâmetro aos ensinamentos

⁴⁹ PANOTTO, 2012, p. 15.

⁵⁰ PANOTTO, 2012, p. 16.

⁵¹ FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 9). p. 119-134.

⁵² SCHIPANI, Daniel. *O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

de Provérbios. “Na medida em que incluamos teologicamente a infância em nossos discursos, imaginários e práticas, ofereceremos um espaço de empoderamento e transformação sociocultural.”⁵³

2. Há algo a aprender da infância de Jesus? A relação de Jesus com seus pais, especialmente o episódio de ter se separado deles para permanecer mais tempo na “Casa do Pai”, aos 12 anos, faz repensar o tão apregoadado ensinamento da cadeia de autoridade. Jesus ali mostra reconhecer os dois níveis de paternidade: o da família visível e o da família invisível, e o abandono da primeira será condição axial do discipulado (Marcos 3.35) – ou seja, a família humana não é a última referência para o cristão; antes, é deliberadamente retirada desse posto para o cumprimento do chamado do Reino. Isso é revolucionário, tendo em vista o papel ainda maior da família no atual contexto cultural.⁵⁴ Para o filósofo Michel Henry, aqui está um divisor de águas, que leva o cristianismo a sair da lógica da reciprocidade que funda as relações humanas habituais para a lógica da não reciprocidade, com a qual somos tratados por Deus e conclamados a encarnar.⁵⁵

3. As cartas de Paulo, especialmente suas recomendações à vida doméstica, também devem ser reconsideradas à luz do ensino de Cristo. Morato aponta que, sem esse pano de fundo, textos como Efésios 6.1-4 correm o risco de ser interpretados sob uma ótica distorcida da imagem de Deus e da autoridade, tornando-os textos patriarcais, hierárquicos e imbuídos da cultura da época, esvaziados da novidade do ensino de Jesus. Em outras palavras, Efésios 6 precisa ser compreendido tendo em conta todos os ensinamentos dos capítulos anteriores, que tratam da “Casa de Deus” mantendo coerência com os discursos de Jesus a respeito da preeminência da família espiritual sobre a família terrena.⁵⁶

Para Morato, “se levarmos em consideração que Efésios aborda a dinâmica familiar em torno da imitação/emulação de Deus e de Jesus: então, todas as partes envolvidas no ‘código doméstico’ de Efésios estão sujeitas a viver agindo deste modo”⁵⁷.

Apontamos aqui apenas esses três exemplos de ressignificação do ensino bíblico sobre a disciplina à luz do Evangelho, num convite para que outros estudos também recebam esse tratamento, numa integração entre teologia e educação.

⁵³ PANOTTO, 2012, p. 21.

⁵⁴ MENA, Francisco. Efésios 6.1-4: A casa de Deus e as marcas do amor de Cristo. In: SEGURA; PEREIRA, 2012, p. 42. “A família substituta que Jesus reúne gira em torno de Deus, considerado como Pai e fora da estrutura familiar tradicional.”

⁵⁵ HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Colibri, 2003. p. 37. Uma síntese dessas ideias se encontra em: WONDRAECK, Karin H. K. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. cap. 5.

⁵⁶ Indicamos todo o capítulo “Efésios 6.1-4: a casa de Deus e as marcas do amor de Cristo”, de Mena (2012, p. 29-47) também como um trabalho exemplar do que julgamos necessário no contexto teológico atual.

⁵⁷ MENA, 2012, p. 44.

Conclusão

A representação de um Deus que pune ou de um que acolhe pode ser decisiva na abordagem com crianças e famílias em situação de violência. Por isso há necessidade de desconstruir a imagem de um Deus moldado em contextos de violência no passado.

Assim como os discípulos se perturbaram quando Jesus lhes disse que deveriam deixar vir as crianças, gesto esse incompatível com sua imagem de Deus, a igreja também deve se permitir o desconforto de questionar o lugar teológico e a forma de cuidado de suas crianças. Deve precaver-se de apregoar, com base em entendimentos não contextualizados, o uso educacional da violência. Tal problemática exige reformulações de atitudes e de antigos aprendizados. Na ótica do Evangelho, há plena compatibilidade entre direitos humanos e o lugar privilegiado da criança no Reino dos Céus.⁵⁸

A chave para essa mudança de compreensão está no Evangelho, no Deus apresentado por Jesus Cristo, acolhedor dos pequeninos e crítico dos adultos portadores do saber “oficial”. No entanto, para Panotto, esse resultado não será alcançado por meio de projetos destinados à infância, mas apenas com a transformação de nossa apresentação de Deus e a prática de um fazer teológico como caminho para questionar os imaginários socioculturais que aceitam e facilitam a violência contra crianças.⁵⁹

Refletir sobre a educação da criança em termos de disciplina e limites requer atentar para o contexto histórico dos textos bíblicos e lembrar o gesto culminante de Jesus de *colocar a criança no meio*. É esse gesto que deve inspirar ações e reflexões, sejam de pais, educadores ou teólogos. *Colocar a criança no meio* é também deixar-se transformar segundo os paradoxos do Evangelho, no qual os fracos são fortes, os últimos são os primeiros, os pequenos são modelo no Reino dos Céus.⁶⁰

A Teologia da Criança já abriu um bom caminho a partir dos textos evangélicos sobre Jesus e as crianças, mas suas produções pouco modificaram o ensino e a prática da teologia, numa perigosa omissão.⁶¹ Sinal de resistência dos discípulos atuais à aproximação do infantil?

Nenhuma situação revela tanto as contradições do mundo moderno como o fenômeno da violência, que se manifesta nos mais diversos âmbitos: nos espaços urbanos e rurais; na guerra eminente ou persistente, declarada ou dissimulada; e, mais tristemente, em escolas e no interior de famílias. O progresso econômico e científico não foi capaz de responder a demandas de fundamental importância, sobretudo no que concerne à convivência igualitária, respeitadora e fraterna entre os membros da espécie humana e todo o ecossistema.

⁵⁸ MENA, 2012, p. 46.

⁵⁹ PANOTTO, 2012, p. 25.

⁶⁰ HENRY, 2003, especialmente o capítulo 2, p. 27-34.

⁶¹ Além dos dois livros já citados, uma divulgação consistente tem sido feita por meio do *site* www.maos-dadas.org, que reúne várias entidades de assistência à criança e adolescência no Brasil.

É nesse contexto que as crianças e suas famílias chegam às igrejas. A dor é do corpo, da alma e do espírito. Buscam um olhar compreensivo e pessoas que saibam escutá-las no mais profundo de seu ser. Precisam ser acolhidas e ali sentir a presença de Deus. Lidar com essa situação é tarefa complexa, que exige preparo e um pacto entre todos, incluindo pequenos e grandes *em Cristo* (Gálatas 3.23).

Francisco Mena bem sintetiza a tarefa que aguarda a comunidade cristã no resgate do modo de educar a criança segundo Jesus:

No caso da infância, o primordial é que esta possa se desenvolver em um ambiente de respeito e se sentindo legítima em si mesma. As crianças são pessoas completas. Dizer isso não é abandonar a autoridade dos pais e das mães, mas aprender a conviver como comunidade de vida em Deus. A perda da autoridade é o resultado de abandonar o respeito como espaço de convivência. O castigo físico e psicológico, os golpes e as palavras humilhantes advêm de uma compreensão inadequada do poder e da autoridade de Deus. Se Deus nos tratasse desta maneira é provável que nenhum de nós o amasse, mas seguramente o temor e o medo do castigo fariam com que nos comportássemos de uma maneira hipócrita⁶².

Desde a criação da psicanálise, sabemos que as experiências vividas com as figuras de autoridade moldam nossa imagem de Deus. Também sabemos que as memórias da infância continuam vivas e ativas no inconsciente, quer explícitas, quer ocultas. Desta forma, a violência sofrida passivamente na infância pode redundar em violência perpetrada ativamente na vida adulta⁶³, violência que também pode impregnar a imagem de Deus e a própria interpretação das Escrituras. Um grande trabalho interno e externo aguarda a igreja em sua tarefa de resgatar a atitude de Cristo para com seu Pai e para com seus prediletos: as crianças. Só dessa forma ela poderá ser um lugar acolhedor e curador de traumas, interrompendo esse círculo vicioso perpetuador de violências concretas e simbólicas.

Quanto à construção do saber teológico, também a psicanálise nos alerta que um excesso de intelectualismo pode ser defesa contra sentimentos dolorosos intensos.⁶⁴ Com a hermenêutica psicanalítica, podemos ampliar o significado do “deixai vir a mim as crianças” para aproximar ao colo de Jesus a dimensão infantil que habita a todos. Nesse processo curativo, aqueles que deixam sua criança ser acolhida e abençoada por Ele serão discípulos que não impedirão a presença da criança – sua própria e a de outros – em suas reflexões teológicas e pedagógicas e em suas práticas familiares, educativas e pastorais. Os que aprendem a identificar sua própria amargura, suas próprias fragilidades e suas próprias violências podem indicar o caminho para outros. Ser curadores feridos e agraciados é nosso desafio permanente.

⁶² MENA, 2012, p. 46.

⁶³ MANZATO, Malena. O mau-trato é uma tradição familiar? In: SEGURA; PEREIRA, 2012, p. 173.

⁶⁴ FREUD, Anna. *O ego e os mecanismos de defesa*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1968.

Referências bibliográficas

- ASSIS, Simone Gonçalves de; DESLANDES, Suely Ferreira. Abuso físico em diferentes contextos de socialização infanto-juvenil. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. *Violência faz mal à saúde*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. p. 47-57.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988. 47 p.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas da Saúde. *Violência intrafamiliar: orientação para prática em serviço*. Brasília: Ministério da Saúde, 2002.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. 2. ed. atual. Brasília: Ministério da Saúde, 2003. (Série E. Legislação de Saúde). 114 p.
- CARMO, Carolina Jacomini do; HARADA, Maria de Jesus C. S. Violência física como prática educativa. *Rev. Latino am. enfermagem*, Ribeirão Preto, v. 14, n. 6, p. 849-56, 2006.
- CHILD THEOLOGY. [s.d.] Disponível em: <<http://www.childtheology.org/new/index.php?pID=1>>. Acesso em: 25 fev. 2013.
- COLLIER, John (Ed.). *Report of the Prague Consultation on Child Theology*: Internacional Baptist Theological Seminary, 1-6 April 2005. [S.l.]: Child Theology Movement, 2006. Prologue, p. 1-40.
- _____. Proposta teológica Movimento Teológico da Criança (TC). In: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton. *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010. p. 257-259.
- COSTA, Maria Conceição Oliveira et al. O perfil da violência contra crianças e adolescentes segundo registros de conselhos tutelares: vítimas, agressores e manifestações de violência. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, n. 5, p. 1129-1141, 2007.
- DURRANT, Joan E. Castigos corporais: preponderâncias, preditores e implicações para o comportamento e desenvolvimento da criança. In: HART, Stuart N.; DURRANT, Joan E.; POWER, F. Clark (Orgs.). *O caminho para uma disciplina infantil construtiva: eliminando castigos corporais*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2008. p. 57-107.
- FARINATTI, Franklin; BIAZUZ, Daniel B.; LEITE, Marcelo Borges. *Pediatria social: a criança maltratada*. Rio de Janeiro: MEDSI, 1993. 313 p.
- FREUD, Anna. *O ego e os mecanismos de defesa*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1968. 189 p.
- FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 119-134. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 9).
- _____. *Psicologia de grupo e análise do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 89-181. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 18).
- GUERRA, Viviane Azevedo. *Violência de pais contra filhos: a tragédia revisitada*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001. 262 p.
- HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Colibri, 2003. 119 p.
- KRISTEVA, Julia. *Sentido e contra-senso da revolta*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 347 p.
- LANES, L. William. A criança no meio. In: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton. *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010. p. 167-183.
- LISBOA, Ageu Heringer. O Deus dos pequeninos. *Psicoteologia: Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos, Araçariquama*, v. 15, n. 31, p. 3-5, 2002.
- LONGO, Cristiano da Silveira. Ética disciplinar e punições corporais na infância. *Psicol. USP* [online], São Paulo, v. 16, n. 4, p. 99-119, 2005. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi>>

- usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51772005000400006&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 4 mar. 2012.
- LODER, James. *The logic of the spirit: human development in theological perspective*. São Francisco: Jossey Bass, 1998. 384 p.
- MANZATO, Malena. O mau-trato é uma tradição familiar? In: SEGURA, H.; PEREIRA, W. *Para falar de criança: Teologia, Bíblia e Pastoral para a infância*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012. p. 171-187.
- MARTINS, Christiane Baccarat de Godoy. Maus tratos infantis: um resgate histórico e das políticas de proteção. *Acta Paul. Enf.*, v. 23, n. 3, p. 423-428, 2009.
- MENA, Francisco. Efésios 6.1-4: A casa de Deus e as marcas do amor de Cristo. In: SEGURA, H.; PEREIRA, W. *Para falar de criança: Teologia, Bíblia e Pastoral para a infância*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012. p. 29-47.
- NUNES, Cristina Brandt. *A violência intrafamiliar contra a criança e o adolescente na perspectiva de profissionais de saúde*. 2007. 184 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 2007.
- NUNES, Cristina Brandt; SARTI, Cynthia Andersen; OHARA, Conceição Vieira da Silva. Concepções de profissionais de saúde sobre a violência intrafamiliar contra a criança e o adolescente. *Rev. Latino am. enfermagem*, v. 16, n. 1, p. 136-140, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlae/v16n1/pt_20.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2013.
- OMS – ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Informe mundial sobre a violência e a saúde*. Washington: OMS, 2002.
- OUTEIRAL, José Ottoni; HEBERT, Sizinio. A criança maltratada. In: HEBERT, Sizinio et al. (Orgs.). *Ortopedia e traumatologia: princípios e prática*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2003. p. 1541-1552.
- PANOTTO, Nicolau “Porque as revelaste”: o empoderamento da palavra frente à violência do silenciamento. In: SEGURA, H.; PEREIRA, W. *Para falar de criança: Teologia, Bíblia e Pastoral para a infância*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012. p.13-28.
- POLI, Cris. *A importância da disciplina e do afeto na educação*. Campo Grande, Igreja Evangélica Batista Ágape, 24 set. 2011. Palestra ministrada no 2.º Congresso Brasileiro Igreja Terapêutica: E uma criança os guiará.
- PROVÉRBIOS. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 671-704.
- RAMOS, Ariovaldo. A melhor parte da vida humana. In: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton. *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010. p.77-83.
- RIBEIRO, Stephanie Paula Ferreira. A sociedade e o estado juntos na consolidação da base familiar. *Revista de Direito dos Monitores da UFF*, v. 4, n. 11, p. 1-17, 2011.
- RIZZUTO, Anna-Maria. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- SCHIPANI, Daniel. *O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SEGURA, Harold. *El castigo corporal: una re-lectura del libro de Proverbios*. 2010. Disponível em: <<http://comunidade reflexionyespiritualidadeva.blogspot.com/2010/08/golpear-para-educar-el-castigo-corporal.html>>. Acesso em: 6 jan. 2012.
- WEBER, Lídia Natália Dobrianskyj; VIEZZER, Ana Paula; BRANDENBURG, Olívia Justen. O uso de palmadas e surras como prática educacional. *Estudos de Psicologia*, v. 9, n. 2, p. 227-237, 2005.

WHITE, Keith J. Redescobrir a criança no coração da missão. In: FASSONI, Klênia; DIAS, Lissânder; PEREIRA, Welinton. *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010. p. 23-42.

WILSON, David; CREAMER, Lisa; BLAIR, Faye. Problemas de saúde de lactentes e pré-escolares. In: HOCKENBERRY, Marilyn J.; WILSON, David (Eds.). *Wong: fundamentos de enfermagem pediátrica*. Tradução de Maria Inês Corrêa Nascimento et al. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. cap. 14, p. 465-506.

WONDRACEK, Karin H. K. *Jesus e as crianças moribundas: um processo de três curas*. In: SEGURA, Harold; PEREIRA, Welinton. *Para falar de criança: Teologia, Bíblia e Pastoral para a infância*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012. p. 119-134.

_____; REHBEIN, M.; CARTELL, L. *Desenvolvimento humano na lógica do espírito: introdução às ideias de James E. Loder*. Joinville: Grafar, 2012. 102 p.

_____. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da Vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 256 p. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245>. Acesso em: 10 maio 2013.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando 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.

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, 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 Faculdade 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, professores, 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) no formato do *Microsoft Word 2003* ou *2007* (extensão *.doc* ou *.docx*) de doutores vinculados 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 Systems).

Todos os interessados podem se cadastrar no portal da revista como leitor, autor e avaliador, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores 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 dois avaliadores integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores nem os avaliadores terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador pode ser consultado, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esse terceiro avaliador 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, 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 e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* 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?
- 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

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores vinculados 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 o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) 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 textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). 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.

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) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir 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 obri-

- gatoriamente 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 no sistema autor-data 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 Arial tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Arial 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 deve conter obrigatoriamente os seguintes itens:

- Título em português, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Arial tamanho 14 pt.
- Título em inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial tamanho 12 pt.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Esta nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. 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 em língua estrangeira (inglês) do resumo (Abstract) e das respectivas palavras-chave (Keywords).
- O resumo e as palavras-chave (assim como o abstract e as keywords) 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 Arial tamanho 10 pt.

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.

Teologias e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

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 (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

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 (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, 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: 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.

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 Rodri-

gues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

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 a 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 dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. 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 an *open access* 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 interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology 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. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

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 the *Microsoft Word 2003* or *2007* (extension *.doc* or *.docx*) format 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 the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 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. 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, 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 summary and the abstract are 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 are 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?
- 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 program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) 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 (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) 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 present a clear and fluent language, 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 (articles) 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) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should 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 the rule 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, Arial 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: Arial 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 the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items:

- Title in Portuguese, centered, capital letters, bold, Arial font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Arial font 12pt.
- 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: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of Origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five key words which represent the content of the text.
- Translation into a foreign language (English) of the abstract and of the respective key words.
- The abstract (Resumo) and the keywords (Palavras-chave) in Portuguese (as well as the translated abstract and keywords in English) should be separated by a single space from the indication of the author and between the Portuguese and English versions. Single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Arial font size 10pt.

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.

Theologies and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

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 (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

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 (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). 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 the 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. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

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 declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that

I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (N° 9609, de 19/02/98).